Celina A. Lértora Mendoza
Ignacio Pérez Constanzó
Editores

XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval

Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes

ACTAS



Ediciones RLFM
Buenos Aires

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ
(Editores)

XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval
Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval.
Expresiones e imágenes

Actas

Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval : expresiones e imágenes :
Actas XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval / Nicolás Moreira Alaniz ... [et al.] ; editado por Celina A. Lértora Mendoza ; Ignacio Pérez Constanzó. -
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Celina Ana Lértora , 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-00-1832-4

1. Filosofía Medieval. I. Moreira Alaniz, Nicolás. II. Lértora Mendoza, Celina A., ed. III. Pérez Constanzó, Ignacio, ed.
CDD 180.07

Todos los trabajos han sido sometidos a evaluación interna y externa

Imagen de tapa. Juego de dados.
Vitral de la catedral de Chartres, siglo XIII.

© 2023 Ediciones RLFM
Red Latinoamericana de Filosofía Medieval
Buenos Aires
E-mail: red.lafm@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
IGNACIO PÉREZ CONSTANZÓ
(Editores)

Con la colaboración de
Olga Lucía Larre
Nicolás Moreira Alaniz

XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval

Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes

Actas

Buenos Aires
Editorial RLFM

Comisión Académica

Revisora de los trabajos

Jorge Ayala (España)
Luis Bacigalupo (Perú)
Nilo César Batista da Silva (Brasil)
Silvia Contaldo (Brasil)
Enrique Corti (Argentina)
Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil)
Paula Pico Estrada (Argentina)
Josep Puig Montada (España)
Rafael Ramón Guerrero (España)
María Leonor Xavier (Portugal)

Presentación

Se presentan aquí los resultados del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, realizado por la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM) en la sede de la Universidad Católica Argentina, en Buenos Aires, del martes 3 al viernes 6 de octubre de 2023. Los días 4 a 6 se desarrolló –a excepción del acto de clausura– en tres sesiones paralelas, con lo que todo el congreso implicó un total de 85 horas, sin contar con la cena de camaradería o el paseo por el Buenos Aires histórico el 7 de octubre.

Estas Actas son el fruto del esfuerzo de todos sus participantes y de una organización que conllevó coordinación de muchas personas e instituciones, mediante una larga preparación y de una silenciosa validación científica, pues todas sus mesas temáticas, presentaciones individuales y simposios tuvieron su proceso de doble verificación académica –interna y externa respecto de la propia RLFM– para garantizar su rigor académico. Los trabajos aquí presentados han sido preparados, finalizados y validados con antelación a su presentación en el congreso, y no después –como ocurre en algunos casos, en especial en la redacción final–, lo que ha permitido su pronta publicación después del congreso.

El Congreso se llevó a cabo de modo presencial y virtual, tal como la RLFM viene haciendo desde hace unos años. Esta modalidad híbrida tiene sus desventajas e incomodidades, desde ya, pero permite comunicación con participantes que, dada a realidad geográfica de Latinoamérica, la persistente escasez de recursos para viajes, y las dificultades y costos de las redes de transporte, las participaciones habrían disminuido si se hubiera restringido el acceso virtual.

En sus orígenes, la RLFM fue un instrumento para vincular a personas que se dedicaban a un área de investigación (y gozo intelectual) restringida a pocos individuos, mayormente desvinculados entre sí. Sigue cumpliendo la misma función, pero su campo de acción y de membrecía se extendió, dado que en

los congresos y en la propia RLFM hace años que hay colaboradores y miembros por fuera de la realidad geográfica de Latinoanoamérica, como consecuencia de la vinculación, el apoyo y el interés que tienen y cultivan. Así, en estas actas hubo participación de personas de 12 países, en cuatro idiomas.

Respecto a adhesiones institucionales, este congreso tuvo las siguientes:

– Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores; Univ. del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina)
– Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn"; Univ. de Buenos Aires (Argentina)
– Sociedad de Filosofía Medieval –SOFIME– (España)
– Facultad de Filosofía y Humanidades; Univ. Católica de Santa Fe (Argentina)
– Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Univ. de la República (Uruguay)
– Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais; Univ. Católica Portuguesa (Portugal)
– GT Agostinho e a filosofía Tardo-Antiga; Associaçao Nacional de Pós-Graduaçao en Filosofía (Brasil)
– Sección Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli"; Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (Argentina)
– Faculdade de Ciências Humanas; Univ. Católica Portuguesa (Portugal)
– Instituto de Estudios Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras; Univ. de Navarra (España)
– Univ. Popular Autónoma del Estado de Puebla (México)
– Dipartimento di Filosofía, Sociología, Pedagogía e Psicología Applicata; Universitá degli Studi di Padova (Italia)
– Escuela de Humanidades – Univ. Nacional de General San Martín (Argentina)
– Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales; Univ. del Salvador (Argentina)
– Junta Departamental del Profesorado de Filosofía del I.E.S. N° 1 "Dra. Alicia Moreau de Justo" (Argentina)

– Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades; Univ. Nacional Abierta y a Distancia (Colombia)
– Facultad de Filosofía; Univ. Nacional de Asunción (Paraguay)

En este Congreso hubo muchos apartados, como puede verse en el índice. Se publica una sección de las Actas dedicado conjuntamente a todo el material de la Jornadas de Homenaje a Tomás de Aquino que tuvo lugar el 5 de octubre, con ocasión del séptimo centenario de su beatificación. La sección de presentaciones especiales nuclea trabajos y actividades que se repartieron durante las cuatro jornadas del congreso.

Las mesas temáticas tuvieron de 3 a 4 expositores, y los simposios de 5 a 8, en ambos casos coordinados por un responsable. Las mesas temáticas y los simposios fueron evaluados en conjunto, añadiendo a la evaluación habitual de ponencias la justificación temática y presentación, así como la coherencia interna de los grupos temáticos. En el caso de las ponencias individuales, las de la *sessio latina* y las de alumnos avanzados se presentan ordenadas por cronología temática; las ponencias de las mesas temáticas y los simposios se editan en el orden en que fueron expuestas en el Congreso, conforme la programación del organizador en cada caso. Las mesas temáticas así como simposios van ordenados entre sí de acuerdo al orden cronológico aproximado de sus temas.

En estas Actas se publica la totalidad del contenido del Congreso. A pesar del tamaño de esta publicación, sabemos que es sólo una muestra –no exhaustiva pero sí muy representativa– de la variedad temática de los estudios de filosofía medieval contemporánea, así como de su nivel.

Merecen nuestro sincero agradecimiento los miembros de la Comisión Académica, que tuvieron la ardua tarea de evaluar los resúmenes y los trabajos completos que ahora se publican: Jorge Ayala (España), Luis Bacigalupo (Perú), Nilo César Batista da Silva (Brasil), Silvia Contaldo (Brasil), Enrique Corti (Argentina), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil), Paula Pico

Estrada (Argentina), Josep Puig Montada (España), Rafael Ramón Guerrero (España), María Leonor Xavier (Portugal).

Por último, agradecemos en especial a Olga L. Larre, Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, así como a Nicolás Moreira Alaniz, junto a quien conformamos la Comisión Ejecutiva del Congreso

Celina Lértora Mendoza
Ignacio Pérez Constanzó

APERTURA

Palabras de Olga Lucía Larre,
Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de UCA

Estimados colegas, profesoras y profesores, miembros de la Comisión Académica de la Red conformada por los Doctores Jorge Ayala (España), Luis Bacigalupo (Perú), Silvia Contaldo (Brasil), Enrique Corti (Argentina), Nilo César Batista da Silva (Brasil), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil), Paula Pico Estrada (Argentina), Josep Puig Montada (España), Rafael Ramón Guerrero (España), María Leonor Xavier (Portugal); miembros de la Comisión Ejecutiva de este congreso: Dra. Celina Lértora, Ignacio Pérez Constanzó y Nicolás Moreira Alaniz; miembros de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval que nos acompañan de manera presencial o virtual.

Desde la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina damos apertura a este XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval y ofrecemos nuestra bienvenida a todos los participantes que nos acompañan en este nuevo capítulo de la serie de congresos latinoamericanos. Esta es la segunda oportunidad en la que la Red nos distingue con el carácter de sede de sus congresos; la primera fue en el año 2008, centrada en la figura de Duns Escoto, y cogestionada también en esa oportunidad junto a la Dra. Celina Lértora.

En una Universidad Católica y Pontificia, la teología y la filosofía se instalan en el corazón del quehacer educativo e investigativo, son disciplinas que animan la misión y la visión institucional; de modo tal que, la acogida de este congreso internacional se inscribe en el marco de nuestros objetivos específicos y prioritarios.

El tema que nos convoca es, en este caso, "Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e Imágenes"; de todas maneras y al igual que en los capítulos precedentes, se han dado amplias posibilidades a la participación de colegas tanto latinoamericanos como de otros países que han decidido acompañarnos.

La pervivencia y actualidad del pensamiento filosófico generado en la amplitud de los siglos medievales, constituye una invitación a reflexionar sobre un patrimonio universal que puede seguir iluminando los caminos de nuestro mundo. El Medioevo señala ese profundo proceso cultural que se enmarca en la **historia de la recepción** y del encuentro de culturas, en un dilatado proceso de intercambio de conocimientos entre pueblos y civilizaciones del medio oriente y del mundo latino occidental, generando un vasto movimiento intelectual que se extendió a lo largo de casi un milenio.
Este viaje del conocimiento, supone etapas que se vinculan con procesos de traslado, traducción y recepción del saber, que abre puertas a nuevas expresiones de pensamiento.

Quien hace filosofía medieval debe tener presente esa pluralidad de culturas, de religiones, de lenguas, de centros de estudios y de producción de saberes. Pues no hay, una única dirección en el desarrollo del pensamiento que pueda seguirse linealmente; hay que hacerse cargo de los avances paralelos, los desfases, los encuentros, las influencias, y también, los desencuentros y rechazos mutuos entre estas comunidades culturales.

En este sentido, el período medieval es un ejemplo privilegiado de **interculturalidad** que nos permite un aprendizaje en el que puede mirarse la cultura contemporánea para hallar modos de abordar los problemas derivados de las sostenidas y continuas migraciones culturales del presente. Y esta diversidad –entiendo– se constituye en uno de los puntos más interesantes de este período que da acabada cuenta de una Edad Media viva, filosóficamente innovadora y pluricultural. Es un tiempo abierto, con controversias y opciones filosóficas fructíferas, que se oponen a la opaca leyenda que reduce el Medioevo a una unidad monolítica de ignorancia y oscurantismo, criterio que solo puede ser testimonio de una arrogancia intelectual, filosóficamente infundada.

Junto a este aspecto que hemos señalado: la interculturalidad como nota propia del período, destacamos otro gran logro cultural de esta etapa del pensamiento: el surgimiento de las universidades: espacios dedicados a la

reflexión, el estudio de las letras, la enseñanza de la filosofía, la teología, las artes, y las ciencias en el ámbito europeo.

El fin de la universidad naciente se consolidó a través de una búsqueda y transmisión de la verdad, búsqueda que se vincula con la investigación; y una transmisión que se ordena a la docencia, resultando estas dos funciones elementos básicos de la institución medieval. Y a pesar de que a lo largo de los siglos se consolidaron tradiciones universitarias diferenciadas, se puede hablar de una fisonomía homogénea en cuanto las distintas universidades responden a una estructura unificada de los estudios impartidos y a una confluencia en el orden de los fines a los que estos saberes se ordenaban. La Universidad de París, a modo de ejemplo, fue durante el siglo XIII el centro intelectual más importante de la cristiandad. Allí acudían estudiantes de distintas regiones de Europa y su claustro de profesores estaba integrado por maestros italianos como Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura; alemanes, como San Alberto Magno; ingleses como Roger Bacon; escoceses como Juan Duns Escoto, entre otros. Era, sin lugar a dudas, una Universidad en sentido pleno, corporativa y sapiencial, enriquecida por notables profesores llegados desde todos los rincones de Europa.

Finalmente, quiero señalar que el pensamiento medieval puede ser considerado como un movimiento de ideas definitivamente cerrado o, por el contrario, como un espejo en el que puede mirarse el hombre contemporáneo con el fin de hallar sugerencias y modos posibles de abordar problemas filosóficos centrales que atraviesan toda época.

Que este Congreso sea para todos, una ocasión provechosa para el intercambio intelectual, el perfeccionamiento y el desarrollo de la investigación.

Sean todos bienvenidos a nuestra Universidad, confiamos que estos serán días de reflexión y amistad académica.

Palabras de Ignacio Pérez Constanzó,
Coordinador del Congreso

Cualquier otra época de la filosofía o del pensamiento en que se suele dividir la historia general debería palidecer ante el bloque de más de mil años que constituye el Medioevo. En este congreso hay presencia de muchos idiomas, temas y disciplinas. La mera multiplicidad de lenguas (latín, árabe, hebreo, griego antiguo y koiné, armenio, siríaco y otros) no hacen más que mostrar que este enorme bloque histórico es en realidad una enorme placa. Está constituida de múltiples capas geológicas, contiene rastros de metales preciosos y materiales componentes diversos (algunos más estudiados que otros), con vetas de muy diferentes intereses temáticos, religiones, climas, cosmovisiones, sistemas jurídicos, costumbres y problemas. En definitiva, el Medioevo es un enorme ladrillo muy difícil no ya de levantar (tarea imposible) y de analizar (tarea inabarcable), sino incluso de circunscribir y someramente describir. Esta dificultad se muestra por sí misma: una rápida miradita al índice de ponencias de este congreso da cuenta de ello y para los especialistas no es un asunto fácil determinar –más allá de sus límites temporales– cuáles son los rasgos que hacen que algo sea medieval. Es fácil ver que que no se trata de una uniforme roca monolítica, sino de una del tipo de las detríticas, conformadas por componentes aglomerados y solidificados en un proceso de litificación.

Además de la extensión y distribución histórica y geográfica de este bloque inmóvil, entre todos los participantes en este congreso hay profundas diferencias metodológicas, temáticas y de perspectiva. Hay coincidencias, pero también mucho desacuerdo, no siempre del todo soterrado. Me alegro por ello, habrá debate sobre esta base rocosa. Debate no es pelea. Quiero decir que no nos lanzaremos piedras, desde ya, pues sabemos acordar y tratar bien a aquél con quien disentimos en algo.

Este Congreso está realizado por la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM), que no es ni una fundación, ni una asociación civil, ni una

institución educativa, ni un centro de investigación; carece de ingresos monetarios de ningún tipo, no depende de otra institución ni cobra cuotas a sus miembros. Sabemos que poderoso caballero es Don Dinero. Pero en vez de centrarme en lo vulnerable y frágil que esto hace a la Red, pienso que este asunto del no-dinero en la RLFM es tanto su debilidad como su fortaleza. Como escribió Platón en *Banquete*, el amor es hijo de Πόρος y de Πενία, de la pobreza o carencia y la sobreabundancia de recursos, y hay cierta semejanza. La debilidad de la Red en sus arcas no hace más que destacar los méritos de sus actividades y del enorme músculo que tiene. Y por ello, es que trabaja en complementariedad con centros con los que se asocia, casi siempre por presencia de algún miembro de la RLFM que esté allí, como en este caso con la Universidad Católica Argentina.

Podría decir más sobre el músculo de la Red, pero sólo diré que teníamos contemplados tres días en el plan de Congreso, y temimos no poder completar tres salas cada día, tal como habíamos estimado como con un máximo. Las colmamos y debimos agregar un cuarto día, hoy martes, y ya no cabe ni un alfiler en el programa con participantes de 12 países.

La RLFM es simplemente lo que indica su nombre: una red de académicos. Un vínculo de personas activas en torno a investigar un asunto, que tiene como elementos centrales, diría yo, el estudio académico en torno a la filosofía de lo medieval, siendo conscientes de lo discutidas que han sido las nociones de **filosofía** y de **Edad Media**. Es decir que la fuerza de la RLFM son Ustedes, sus miembros, sus participantes, los ponentes y los oyentes. Desde ya, se trata de poco músculo para tanta roca como la que es la Filosofía Medieval, pero a esta roca no hay que levantarla, pues forma parte de nuestro fundamento histórico, nuestro soporte, y no podemos moverla. No se trata de eso, sino de conocerla, valorarla y tomar de ella lo que nos convenga y enriquezca. Lo haremos mejor en red, y mediante el escucharnos a nosotros.

Este Congreso tiene muchas cosas: se destaca la Jornada en honor a Tomás de Aquino con ocasión del cumplimiento de los siete siglos de su canonización. También tres elementos que la RLFM ha estimulado en los

últimos años para difundir y promover la enseñanza de nuestra disciplina, que son: 1) la sección que aborda los modos de enseñanza sobre la filosofía medieval; 2) una sección de alumnos avanzados de nivel de grado, con ponencias que han sido revisadas y avaladas por sus propios profesores y luego por la comisión académica y 3) la *Sessio latina agitata* que muestra de un modo vivaz que se trata de una lengua no tan tan muerta: *lingua latina nominata inter 'linguæ mortuæ' sed tamen scripta et locuta hodie manet, ergo mortua plene non est*. Hay mucho más, no voy a enumerar las mesas temáticas, simposios, homenajes y actividades que muestran tanto la variedad de colores de esta Red como su músculo.

Quiero destacar y agradecer el apoyo ejecutivo de Olga L. Larre y Celina Lértora Mendoza, organizadoras institucionales del congreso como titulares de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina y como coordinadora general de la RLFM. Agradecer a Susana Violante, por haber congregado este congreso como coordinadora nacional por Argentina. Y a los restantes miembros de la Comisión Ejecutiva conformada por Enrique Mayocchi, Nicolás Moreira Alaniz y María Victoria Carsen por su trabajo de acompañamiento en esta organización.

También agradecemos a la Comisión Asesora, conformada por Juan Manuel Campos Benítez (México), José Manuel Cerda (Chile) , César O. Ibarra (Colombia), Gregorio Piaia (Italia) , Walter Redmond (EE.UU.) , Josep-Ignasi Saranyana (España) y Ricardo Villalba (Paraguay).

Pero hay un apartado muscular muy destacado pero que suele permanecer oculto tras bambalinas y hace un trabajo duro, y quisiera correr un poco el telón que los oculta y hacerlos saludar al público. Hay que agradecer a los miembros del Comité Académico, quienes han hecho un gran esfuerzo –por el que, desde ya, no les pagamos nada– para garantizar nivel a este congreso. Por ello damos nuestro saludo a Jorge Ayala (España), a Luis Bacigalupo (Perú), Silvia Contaldo (Brasil), Enrique Corti (Argentina), Nilo César Batista da Silva (Brasil), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil), Paula Pico Estrada (Argentina), Josep Puig Montada (España), Rafael Ramón Guerrero (España)

y María Leonor Lamas de O. Xavier (Portugal). Después de este saludo al Comité Académico, damos la bienvenida a todos para analizar y discutir sobre esta roca madre, este peñasco siempre un poco misterioso incluso para sus especialistas que es la Edad Media.

Palabras de Celina A. Lértora Mendoza,
Coordinadora General de la RLFM

Me es muy grato saludar a todos en este inicio del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, y agradecer a la UCA, Facultad de Filosofía y Letras y a su Decana, Dra. Olga Larre, por haber compartido este proyecto que nos ha llevado un año de preparación. Asimismo agradezco profundamente a los miembros de las Comisiones Académica y Ejecutiva por su inapreciable tarea, a la que ya se ha referido el coordinador Ignacio Pérez Constanzó.

Quiero recordar en este momento, como hago en todos los inicios, a los fundadores de este proyecto, los Dres. José Antonio de Camargo Rodríguez de Souza (que ya no vive), Luis Alberto De Boni, João Lupi y otros que hace más de 40 años se propusieron organizar una serie de congresos de filosofía medieval para fortalecer esta área primero en Brasil y luego, con la invitación a otros que nos sumamos rápidamente, en otros países. Desde 1999 tomó el nombre que ahora tiene y desde 2013 se organizó en la forma actual, con una Coordinación General, una Directiva de Coordinadores Nacionales y otras instancias y grupos de trabajo. La Red ha crecido mucho, en miembros y en actividades. Hoy tenemos no sólo los Congresos cada dos años, sino los Coloquios Intercongresos en años intermedios, Coloquios Nacionales, una revista online, *Mediaevalia Americana*, que ahora en 2023 cumple diez años de aparición ininterrumpida, una editorial que ha publicado varios libros, un canal YouTube donde se difunden todas nuestras actividades, un Canal Sectio Latina, una página web y blogs específicos de diferentes eventos. Sin embargo, los Congresos siguen siendo prioritarios, porque ese fue el proyecto de los fundadores cuyo camino continuamos.

Ellos apreciaron los congresos como la mejor forma de motivar, propiciar y consolidar relaciones académicas en beneficio de todos los medievalistas latinoamericanos. Por eso también siempre se preocuparon de publicar las Actas y todas están publicadas. Una de nuestras tareas es recopilarlas y

subirlas a nuestra página, tarea que avanza lentamente, pero avanza. Sin embargo, debemos reconocer que, pasados 40 años, la importancia de los congresos como lugar de exposición de resultados académicos ha decrecido, en favor de las revistas especializadas y los libros colectivos. Muchos congresos no publican actas, o las publican parcialmente, y a veces sin ningún control de calidad académica. Esta no fue la idea de los fundadores. Por eso hemos establecido la exigencia de evaluación de las propuestas y de los trabajos definitivos antes de ser incluidos en programa. No voy a hacer un balance del Congreso, eso corresponde sólo después. Pero sí puedo adelantar que todas las ponencias que se presentan han sido positivamente evaluadas en su texto definitivo. Esto es un valor agregado que nos permite continuar con el proyecto de excelencia de los fundadores.

Además de las ponencias individuales, o en mesas temáticas y simposios, el Congreso Continúa con otras propuestas que también ya se han hecho tradicionales: una *Sessio latina agitata*, presentación de libros, una sesión para tratar informalmente problemas de enseñanza y difusión de la filosofía medieval, y presentaciones especiales. Hemos incluido un cursillo y una expresión artística en latín, avanzando en la idea de fortalecer el uso de esta lengua. Además hemos dedica do un bloque de sesiones del día jueves 5, a trabajos en homenaje a Tomás de Aquino, en el doble Centenario que se está conmemorando.

Este Congreso introduce una novedad cuya idea me apareció casi al final y quiero compartir con ustedes. En ocasión de una pequeña discusión sobre el orden alfabético de las ponencias, yo sostenía que la ch es una letra y debe ir después de la c y Pérez Constanzó oponía el criterio de la RAE de que ya no es una letra, lo mismo que la ll y no se cuenta como tal en el orden alfabético. Conozco la disposición, pero creo que se trata de algo casi impuesto por la tecnología, que toma las listas sólo por la primera gráfica. Y entonces me pregunté si la RAE tiene **o no** el derecho de decir si una expresión que tiene sonido propio es o no una letra desde el punto de vista del idioma. Y me contesté que no, que no tiene ese derecho. Y como medievalista, lo pensé en términos de una *quaestio*: *utrum… sit aut non*. Mi libertad de seguir la

tradición milenaria del español me inclina al *non*. Y aquí pensé en la *Disputatio* medieval, que permite la oposición a la tesis del maestro dentro del *utrum*, oponiendo razones al argumento de autoridad. Esto ha permitido un considerable avance del pensamiento: la libertad de optar por el ***non***, por la contra-tesis. Es, entonces, una expresión de libertad (tema del Congreso); tal vez la más importante, porque es un ejercicio de libertad del pensamiento, sin la cual no hay ninguna otra porque la otra esencial, la libertad de conciencia, supone haber pensado y tener certeza de algo ("la conciencia recta, aunque errónea, obliga" dice Santo Tomás siguiendo esta línea). Y curiosamente ninguna de las muchas propuestas sobre ámbitos de libertad que se han presentado, ha pensado en la *Disputatio* como forma básica, fundamental y primaria de toda libertad: la libertad de pensar por cuenta propia. Yo misma, que he trabajado bastante aspectos metodológicos de la *queaestio* y la *disputatio* nunca había pensado hasta este momento, en las *Quaestiones Quodlibetales* como máxima posibilidad de pensar algo contra la tesis del maestro y poder decirlo.

Entonces quise añadir a este congreso una breve sesión para que voluntariamente, los que quieran, se presenten a discutir un tema en forma de *utrum… sit aut non*… No sé si tendrá acogida, es algo nuevo y la presentación es informal y espontánea. Pero estoy convencida de que esta innovación puede llegar a ser importante para todos los que valoramos la *forma mentis* de los escolásticos que, más allá de sus excesos no buscados, ha ampliado el horizonte teórico mucho más de lo que le reconocemos, a veces influidos por una especie de leyenda negra que se debe disipar.

Muchas gracias y bienvenidos.

HOMENAJES

HOMENAJE A FRANCISCO GARCÍA BAZÁN



Homenaje al Dr. Francisco García Bazán

Juan Carlos Alby

Tengo el honor de presentar este homenaje al profesor que fue el más determinante en mi carrera académica. Me resulta una tarea tan grata como difícil porque es imposible resumir en pocos minutos la imponente trayectoria intelectual del Dr. Francisco García Bazán. Como corresponde hacer en este tipo de circunstancias, me referiré en primer lugar a sus méritos académicos y al alcance de su prolongada obra, para culminar con algunas impresiones personales. El Dr. García Bazán es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Realizó estudios de perfeccionamiento en la Universidad Gregoriana de Roma bajo la dirección del célebre patrólogo español Antonio Orbe. Es investigador Superior del CONICET donde ha integrado comisiones asesoras de Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación. Es Miembro Titular de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, de la Academia Provincial de Ciencias y Artes de San Isidro y miembro correspondiente de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas. Dirige la Sección de Filosofía e Historia de las religiones en el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

A lo largo de su carrera obtuvo numerosos premios y distinciones, tales como: Joven Sobresaliente, otorgado por la Cámara Junior de Buenos Aires en 1976. Premio Gobierno Provincia de Buenos Aires (Ciencias Sociales, 1990). Tercer Premio Nacional de Filosofía en 1992. Premio Konex de Metafísica, 1996; Premio Bernardo Houssey de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Nación a la Investigación Científica y Tecnológica, 2003. Por sus aportes a la psicología de C. G. Jung, ha sido elegido *Honorary Member* de la *International Association for Analytical Psichology.* Es Miembro de la Comisión Científica de la Fundación C. G. Jung de España que cuida la

edición al castellano de la obra completa del autor suizo y del Comité Académico de la *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (Universidad Complutense de Madrid - Editorial Trotta). Es miembro por la Argentina de la Sociedad Internacional de Estudios Patrísticos (Oxford, UK), de la Sociedad Italiana de Historia de las Religiones, de la Sociedad Internacional de Estudios Neoplatónicos, de la Sociedad Patrística de Norteamérica y de la Sociedad de Literatura Bíblica. Ha sido disertante por invitación para el dictado de cursos, seminarios y conferencias en el Instituto Patristicum "Augustinianum" de Roma y en las Universidades de Atenas, Sorbona, Liverpool, Tübingen, Génova, Laval, Hebrea de Jerusalén, Complutense y San Dámaso de Madrid, Navarra, Sevilla, Málaga, rey Juan Carlos de Madrid y Católica de Chile y Perú. Es miembro de la Comisión Asesora de las revistas *Philosophica Malacitana, Contrastes, Revista Interdisicplinaria de Filosofía* (Málaga) y *Filosofia Oggi* (Génova). Es Profesor Honorario y Doctor *Honoris causa* por la Universidades Católica de Cuyo y la del Centro educativo Latinoamericano de Rosario.

En cuanto a su producción escrita, ha publicado cuarenta libros, cuatro de ellos traducidos al portugués, más de doscientos artículos científicos en revistas especializadas nacionales e internacionales, algunos de ellos traducidos al inglés, francés e italiano y cerca de quinientos artículos de divulgación científica. La nómina completa de su bibliografía desde 1967 hasta 2023, comprende 794 títulos.

Se han publicado dos libros en su homenaje: *Gnosis y tradiciones sagradas. Ensayos y epistolario en torno a la obra de Francisco García Bazán*, compilado por Bernardo Nante y Leandro Pinkler, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2015 y *Tgnosis Enapokryphon. El conocimiento oculto*, compilado por Juan Carlos Alby, Patricia Andrea Ciner y Juan Bautista García Bazán, Madrid-Buenos Aires, Trotta-Guadalquivir, 2020.

Pero sin detenernos más en los estándares mezquinos de la academia que valora los méritos sólo por lo cuantitativo, pasemos a considerar el núcleo vital de la obra de García Bazán. Su investigación, que abarcó numerosos

campos de estudio de la antigüedad, la antigüedad tardía y el medioevo, se caracterizó por su profundidad y por la articulación entre ellos, unidos por un hilo conductor, el de las tradiciones sapienciales y religiosas de Oriente y Occidente. Sus estudios sobre el platonismo pitagorizante, el neoplatonismo y los oráculos caldeos, el cristianismo primitivo en sus expresiones judeocristiana, protocatólica y gnóstica y sobre la filosofía hermética, están sustentados en el fondo común de la experiencia de lo sagrado. Así lo demuestra en sus libros *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000 y *El estudio de la religión*, vol. 1 de la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, (coeds.) F. Diez de Velasco/F. García Bazán, Trotta, Madrid, 2002. En ellos, el autor despliega una filosofía de la religión tan completa que no se puede hallar en los textos hasta entonces conocidos sobre la disciplina. Con la aparición de *Plotino y la mística de las tres hipóstasis* asistimos al punto más elevado de una larga y fecunda investigación sobre el gran filósofo alejandrino, la que lejos de quedar confinada al horizonte de los estudios especializados de la filosofía neoplatónica, se proyecta hacia el ámbito intelectual del cristianismo con el que Plotino y sus seguidores mantuvieron contacto. Le preceden en esta búsqueda sus trabajos *Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Shánkara*, Buenos Aires, 1982. Este trabajo fue continuado con *Plotino, Neoplatonismo - Gnosticismo - Cristianismo*, Cuadernos del Nao II/4, Buenos Aires, 1986 y *Sobre la trascendencia divina*: *sentido y origen*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1992.

Sus publicaciones sobre el Gnosticismo son muy conocidas y citadas por especialistas internacionales. Demostró siempre una habilidad inusual para la comprensión de textos tan inextricables desde el punto de vista hermenéutico, como lo son los de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi. En tal sentido, colegas de todo el mundo se refirieron a esta cualidad.

Por ejemplo, el gran filólogo español Antonio Piñero, escribió: “Con este breve trabajo deseo rendir un homenaje muy sensible al Profesor Francisco García Bazán, cuya tarea filológica de interpretación de los textos ha sido

inmensa. En la edición común de los escritos de Nag Hammadi[1], en las obras de traducción, introducción y notas a él encomendadas, puede encontrar el lector un acervo notable de interpretaciones textuales de gran densidad conceptual y admirable penetración en la mente del autor antiguo. Puedo afirmar –como lo he hecho otras veces– que el Dr. García Bazán entiende los textos gnósticos mejor que nadie" (Piñero, A., "Aportación a la discusión moderna sobre la 'justificación por la fe' o 'por la fidelidad' en el pensamiento de Pablo de Tarso", en J. C: Alby, P. Ciner, J. B. García Bazán, *Tgnosis Enapokryphon. El conocimiento oculto*, pp. 143-151). Su maestro, Antonio Orbe, ya en el año 1980, en la reseña a uno de sus libros, decía sobre él: "F. García Bazán es penetrante, vive la ciencia, y tiene el mérito de batirse en solitario por un mundo ideológico demasiado ideal para entendido en región de sombras" (A. Orbe, *Gregorianum*, Roma, 1980/I, p. 168). Y más cercano a nosotros, el recordado Héctor Padrón afirmó algo parecido pero con recurso a una metáfora dantesca: "Es el único que puede descender a esas profundidades sin el traje anti-flamas y no ser devorado por las llamas", como una especie de Daniel en el horno de fuego.

Dos textos clave que me atrevo a recomendar para que el lector tome conciencia del modo en que García Bazán trabaja el Gnosticismo son: *El gnosticismo, esencia, origen y trayectoria*, Ed. Guadalquivir, Buenos Aires, 2009 y *La biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013.

Una mención aparte merece la trilogía a la que él considera "su legado", a saber, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, introducción general, introducciones y traducciòn, Edicions Universitat de Barcelona-Ed. Trotta, Madrid, 2003; *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II. La Pístis Sophía*, Trotta, Madrid, 2007 y *La gnosis eterna III. Gnósticos libertinos y*

[1] Recordemos que el Profesor García Bazán fue junto a Antonio Piñero y José Montserrat Torrents uno de los editores de los *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hmmadi I-III*, Madrid, Trotta, 1997-2000, algunos de cuyos volúmenes ya van por la quinta edición.

testimonios hermético-gnósticos, alquímicos y neoplatónicos, Trotta-, Madrid, 2017. En esta obra García Bazán ha traducido al castellano un elenco de textos gnósticos, alquímicos y neoplatónicos a los cuales aún no teníamos acceso en nuestra lengua.

A él debemos también la primera versión en español de los *Oráculos caldeos* y los fragmentos de Numenio de Apamea (*Oráculos caldeos. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, Madrid, Gredos, 1991).

El manejo coordinado de parádosis mistéricas, pitagóricas, platónicas, judías y cristianas sapienciales y de la filosofía hermética, le ha permitido descubrir un entramado de sabiduría excelsa que se extendió en la historia del pensamiento de modo más explícito en la antigüedad tardía, hasta hacerse casi oculto durante la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad por los rechazos de los Concilios y las reducciones institucionalmente impuestas en función de una catequesis asimilable para la mayoría de los cristianos. No obstante, ese humus vital que subyace a algunos pensadores de esos períodos es puesto en evidencia en muchos de sus estudios, de los cuales señalo tan solo algunos: "Materia inteligible y voluntad divina. Salomón Ibn Gabirol y las nociones neoplatónicas de sustrato y mediación", en *Epiméleia. Revista de estudios sobre la Tradición*, Universidad Argentina John Kennedy, año VII, 13. 1998: 103-110: "La concepción del tiempo y la eternidad en Plotino y San Agustín", en VII Simposio de Epistemología de las Ciencias, tema "El tiempo", del 16 al 20 de agosto de 1996, organizado por el CIAFIC y Fundación Cultural Argentina en Santa María de la Armonía, Cobo (Buenos Aires), en AA.VV., *Epistemología de las ciencias. El tiempo (la. parte)*, Buenos Aires, CIAFIC Ediciones 1997; "*Creatio ex nihilo* y Trinidad. Los fundamentos arcaicos de la metafísica cristiana y su actualidad". En *Actas de las IV Jornadas de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli. 21 al 24 de abril de 2009. CD, ISBN 978-987-537-072-2; "Hacia la consolidación medieval de la heresiología católica: Flavio Casiodoro Senador", en *Hitos escondidos de la cultura occidental*.

Consideraciones epistemológicas y filosóficas, Academia Provincial de Ciencias y Artes de San Isidro, San Isidro (BA), 2018: 63-77; "Gnosis original, verdadera Gnosis herética. La gravitación heresiológica en Isidoro de Sevilla (*Etimologías* VIII, 5, 1-70)", cit., 79-94.

Sus aportes a la filosofía contemporánea, que no estuvo ausente en sus investigaciones, transcurren en esa línea por sus conocimientos de los arquetipos de lo sagrado, como puede apreciarse en sus trabajos sobre la metafísica de René Guénon y de la psicología de C. G. Jung. También abordó el estudio de la obra poética de grandes poetas y ensayistas contemporáneos, como Jorge Luis Borges y María Zambrano, nacida en Málaga, la tierra natal de García Bazán.

Por último, quisiera aportar algunas apreciaciones personales sobre Francisco García Bazán, con toda la discreción que el pudor exige a la objetividad del que relata, cuando este no es capaz de disimular la admiración y afecto por el homenajeado. El maestro ha tenido una pléyade de discípulos distribuidos en todo el mundo. Algunos lo son de manera directa por haber trabajado bajo su dirección en tesis doctorales. Otros lo fuimos de un modo más indirecto por el contacto casi adictivo con sus escritos hasta haber tomado contacto personal con él. Lo que ha intentado transmitirnos desde su magisterio y su ejemplo personal, además del profundo amor a la disciplina objeto de estudio, es la tenacidad en el trabajo, la generosidad intelectual, la persistencia en las convicciones bien fundadas frente a las adversidades de la vida académica, el rigor metodológico en la investigación y una voluntad inquebrantable de perfeccionamiento y auto superación. Pero, sobre todo, a confiar en los resultados de nuestras investigaciones y a no tener temor de sostener nuestra vocación por estos temas aunque sean tildados de marginales por el racionalismo epistémico.

Cuando fue jurado de mi tesis doctoral en el año 2005, él tenía 65 años, pero para entonces ya era eterno. En la Universidad Católica de Santa Fe se lo esperaba en aquella tarde tórrida de diciembre como a la visita de una leyenda viviente. A menos de un año de aquella experiencia, se adelantó a

todos en la publicación de la primera versión en castellano de *El Evangelio de Judas* al que tradujo completo del Copto Sahídico en una sola noche (véase F. García Bazán, *El Evangelio de Judas*). En octubre de 2006 nos dictó un curso en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza, donde nos comunicó las primicias de su traducción.

Los homenajes son una forma de la gratitud. Pero el significado de "agradecer" descansa en el intento de corresponder al otro por el bien que se ha recibido de él. Y si se utiliza en este único sentido, la palabra "gracias" se encuentra devaluada en el mundo de las sombras. Para los gnósticos, en cambio, la Gracia (Χάρις) tenía estatuto divino. Es una de las figuras esponsales que, junto al Silencio, estos pensadores le atribuyen al Dios Supremo. Por lo tanto, decir "gracias" a alguien con esta intención, significa mucho más que "corresponder"; implica estimar a tal punto a esa persona como desear elevarla a un nivel superlativo de trascendencia.

Y en nombre de todos sus discípulos, quiero saludar al maestro con el pleno sentido gnóstico de la palabra y decirle simplemente: Gracias.

Agradecimiento al Dr. Alby

El doctor Juan Carlos Alby, profesor e investigador de la Universidad Nacional del Litoral y de la Universidad Católica de Santa Fe, especializado en san Ireneo de Lyon, me consta que es lector de mis estudios sobre los gnósticos desde hace más de dos décadas. Alguna vez me confesó que se topó con mi obra no en la Argentina, sino en la Biblioteca de la Universidad de Bari, cuando proseguía allá la preparación de su tesis de doctorado publicada años después como *Tiempo y acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, Universidad Católica de Santa Fe (2006). Algo parecido me sucedió a mí, lo debo confesar, con el eminente patrólogo de la Universidad Gregoriana, Antonio Orbe S.J., quien sería mi maestro, pero que encontré la noticia de sus *Estudios Valentinianos* en trámite de publicación por la Librería Editrice dell´Università Gregoriana, no en las publicaciones hispanoamericanas, sino en un catálogo de la oxfordiana librería Blackwells.

Con palabras precisas y profundas, el profesor Alby ha descrito el sentido general de mis trabajos ya semicentenarios sobre el gnosticismo y sus relaciones a menudo ríspidas con cristianos ortodoxos, platónicos de escuela y estudiosos ultraconservadores, pero siempre quedando relucientes las intuiciones geniales y la erudición ilimitada de los autores considerados heréticos.

Mi agradecimiento a las explicaciones introductorias de Alby es infinito.

Francisco García Bazán

HOMENAJE A ESTEVE JAULENT



El lulismo contemporáneo en Latinoamérica
-Homenaje a Esteve Jaulent-

José Higuera Rubio

Una de las figuras más notables del lulismo en América Latina durante las últimas décadas es Esteve Jaulent i Paulí, quien aprovechando la eclosión de Internet y el apoyo de la *Generalitat de Catalunya*, estableció en Brasil una comunidad de divulgación cultural e investigación académica alrededor de la figura de Ramon Llull. Encontramos a Esteve en el año 2003 presentando en una entrevista en la TV3 su labor como fundador del *Instituto de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio* (IBFCRL) con sede en São Paulo. Dicha entrevista, en el programa *Catalans al mon*[1], nos presenta a un economista que ha vivido casi cuatro décadas en Brasil y cuyo cometido es divulgar el pensamiento luliano en lengua portuguesa en cooperación con profesores e investigadores brasileños. El IBFCRL fundado en 1998 con el apoyo de reconocidos expertos catalanes y europeos en la obra luliana, publica online una selección de textos lulianos junto a artículos que comentan el pensamiento del polígrafo mallorquín. Esta labor aparece reseñada en el segundo volumen del *Diccionari dels catalans d'Amèrica*[2] que muestra las estrechas relaciones entre los "Países Catalanes", que abarcan una importante región peninsular del Mediterráneo Occidental, y América. En el *Diccionari*, junto a Jaulent, encontramos a personajes tan dispares como Bacardí, Ramon Mercader –asesino de Trotski–, el Virrey del Perú Manuel d'Amat (en 1761), y al reconocido lulista Junípero Serra (1713-1784).

El trabajo de traducción de la enorme obra luliana la inicia Jaulent con la publicación del *Llibre d'amic e amat* (*O livro do amigo e do amado*), una obra

[1] *Catalans al món*. Esteve Jaulent <https://www.ccma.cat/3cat/esteve-jaulent-brasil/video/5760396/>.
[2] Comissió Amèrica i Catalunya, *Diccionari dels catalans d'Amèrica*, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1992, 388 pp.

que como lo admite el mismo Llull está inspirada en las breves sentencias sufís[3] que transmiten con brevedad profundas enseñanzas, fáciles de recordar y útiles para el proyecto luliano de diálogo interreligioso. La traducción fue publicada originalmente en 1989, pero fue editada en la página web del IBFCR[4]. Se trata de un texto anotado que muestra el vínculo de esta obra con el proyecto intelectual luliano que buscaba la convencer del valor del cristianismo a los representantes de las demás religiones mediterráneas.

A este libro le seguirán el *Llibre de les bèsties* (*O livro das bestas*, 1991), *Llibre del gentil e dels tres savis* (*Livro do gentio e dos três sábios*, 2001) *Tractat d'Astronomia* (*O novo tratado de astronomia*, 2011). Además de otras obras publicadas en colaboración con investigadores brasileños que tradujeron: *A árvore imperial*, *O livro dos mil provérbios*, *Félix. O Livro das Maravilhas* (Ricardo Costa, 2002, 2006, 2009)[5]; *O livro dos anjos* (R. Costa-E. Ventorim, 2003); *O Livro da lamentaçao da filosofía* (Bernardette Rosson); *Vida coêtaena* (Luísa Costa Gomes), *Livro contra o Anticristo* (Hubert Cormier, 2016); *A lógica nova* (Guilherme Wyllie, 2014). Algunos de estos títulos hicieron parte de ediciones para el gran público brasileño que alcanzaron los 50.000 ejemplares, distribuidas en los quioscos de prensa. Esto quiere decir que en algún momento entre 2006 a 2008 circularon en Brasil obras de Ramon Llull que alcanzaron los 250.000 ejemplares aproximadamente. Pocos autores medievales han contado con esta difusión

[3] "Enquanto Blanquerna estava nesta consideração, lembrou-se de que uma vez, sendo ele Papa, um sarraceno contou-lhe que entre eles havia algumas pessoas religiosas, as quais são muito respeitadas e estimadas, e que se chamam "sufis", e que têm o costume de dizer as palavras de amor com exemplos breves que inspiram aos homens uma grande devoção. São frases que precisam de uma curta explicação mediante a qual o entendimento se levanta mais alto e, por causa dessa elevação, a vontade também sobe e multiplica assim sua devoção", Raimundo Lúlio, *O livro do amigo e do amado*, trad. Esteve Jaulent, <http://www.ramonllull.net/sw_studies/l_br/t_amic.htm>.

[4] Ver n. 3.

[5] Sobre las traducciones de Ricardo Costa ver: Barenstein, J., "Las traducciones portuguesas de las obras de Ramon Llull", *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages* (Ramon Llull. Seventh centenary) 23, 2016: 229-240.

editorial en Latinoamérica como le ocurrió a Ramon Llull gracias al trabajo de los miembros del IBFCRL.

En 2008 publiqué una traducción del *Liber correlativorum innatorum*[6] con prefacio de Esteve Jaulent, en el cual se refleja otra de las vertientes de su trabajo intelectual: el estudio del pensamiento luliano siguiendo la interpretación contemporánea de la filosofía escolástica. Es posible consultar la mayoría de los artículos de Jaulent en las revistas que poseen repositorios online[7], pero sobre todo me llama la atención un artículo suyo publicado en la revista *Veritas*[8] de Porto Alegre. Después de un recorrido por la historia de la filosofía antigua que recoge la noción del ser como actividad pura, Jaulent señala la manifestación lingüística de esta concepción en Al-Ghazali y Tomás de Aquino, ya que las actividades como entender y amar poseen términos correlativos para lo que es entendido y quien entiende, así como el amado y el amante. Esto demuestra la conexión entre la significación de la actividad de los entes y el lenguaje luliano que pone de manifiesto, en el *Liber correlativorum innatorum*, la actividad de los principios del Arte, las virtudes divinas, que son definidas por su actividad, por ejemplo: la bondad es lo que hace lo bueno y el bien, ya que posee los correlativos de lo que es bonificado, lo que es bonificable y de su actividad natural, bonificar.

Dicha perspectiva se presenta como un estudio filosófico de larga duración que se remonta al pensamiento antiguo, pero que también tiene una recepción en el pensamiento árabe y escolástico. Este esfuerzo por situar al pensamiento luliano en la historia de la filosofía describiendo su vigencia a partir de estudios que muestra las claves históricas de las cuestiones que Llull trata en su obra se refleja en otros trabajos más recientes de Jaulent. Los correlativos lulianos se convierten en un modo de significación conceptual y lingüística de la actividad de los entes, sean estos naturales o metafísicos, entre otras:

[6] Ramon Llull, *Libro de los correlativos*, ed. José Higuera Rubio, Madrid, Trotta, 2008.

[7] Ver Esteve Jaulent en https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=783592.

[8] E. Jaulent, "A filosofia do ato de ser e Raimundo Lúlio", *Veritas* (Porto Alegre), 42, 3,(1997: 631–646. DOI:https://doi.org/10.15448/1984-6746.1997.3.35724.

conocer (cognoscible, conocido), crecer (crecido, crecimiento), percibir (perceptible, percibido), o amar (amado, amante). El origen de esta significación está en los principios del arte que infunden a la naturaleza esta actividad propia que define a los entes. De ahí que la definición correlativa de ser humano sea aquel "ente al que le es propio humanar".

Otras nociones tratadas por Llull siguiendo esta clave de "larga duración" representada por la actividad correlativa de los entes son "naturaleza", "ciencia", y "arte". Jaulent les dedica estudios con la finalidad de mostrar que el racionalismo luliano hace parte del esfuerzo medieval por ocupar todos los ámbitos del saber de un modo filosófico con el propósito de establecer las bases de una ciencia universal de los entes, así como de los distintos modos en que las facultades humanas elaboran esta ciencia. Sobre el termino naturaleza formula una hipótesis acerca de la permanencia de esta perspectiva correlativa en la historia de la filosofía por medio de la relación entre el término "naturar":

> "Explica-se que é pela natureza que o ser e a essência participam entre si; que, graças aos seus correlativos, a natureza pode relacionar-se com outros entes que não são de seu gênero; que, no sujeito onde radica, é o seu agente natural ativo, podendo 'naturar'; mas que é também potência passiva, sendo receptiva dos outros entes que nela são 'naturados'; que a natureza, no sujeito em que é, tem seu ser e seus princípios, dos quais é; e seu sujeito tem tal natureza, enquanto é por ela 'naturado'"[9].

Esta noción de acto puro, de actividad sustancial y de naturaleza, la aplica Jaulent al ser humano, así como a la constante dinámica de la ciencia que solo es completa hasta que conoce los principios de su actividad propia: conocer.

[9] E. Jaulent, "O conceito de natureza em Lúlio e sua aplicação ao ser humano", *Veritas* (Porto Alegre), 44, 3, 1999: 767–780.
https://doi.org/10.15448/1984-6746.1999.3.35233.

El homenaje que hoy rendimos a Esteve Jaulent también se extiende a la comunidad de investigadores brasileños del IBFCRL que se han comprometido a lo largo de los años con esta "actividad propia" del saber que busca las claves del pensamiento medieval en la transmisión de la filosofía antigua, en el diálogo interreligioso y en la circulación de la obra de uno de los pensadores más valorados del espectro intelectual del medioevo.

Agradecimientos

Agradezco con todo mi ser a la profesora Celina, por haber sido la única persona que, en medio de tantas dificultades con que me benefició la falta de salud, ha sabido ver con el corazón, esta luz invisible que nos acompaña a todos, desde que no la abandonemos.

Todos sabemos que hay dos tipos de personas.

Las que pasan la vida haciendo cosas, muchas cosas, pero **pensándolas** poco.

Y las que pasan vida pensando mucho, mucho, pero conociendo poco y sin **vivir** lo poco que conocen.

Ambos causan muchos problemas cuando escriben...

A los primeros, todas las realidades semejantes les parecen iguales.

A los segundos, las realidades semejantes les parecen sólo diferentes.

Pero, ahora, que ya me voy haciendo viejo, comprendí que las cosas reales, que existen, **nunca son sólo iguales ni sólo diferentes**.

Ramon Llull, con su sabiduría de anciano, sabia que **todas las realidades son siempre semejantes**.

Muchas gracias. Abrazo

Esteve Jaulent

HOMENAJE A JOAO LUPI



Homenagem a João Lupi

Silvia Contaldo

"Mas as coisas findas,
muito mais que lindas,
essas ficarão"
(C. Drummond de Andrade, *Memória*).

Cada congresso traz consigo memórias e histórias de partilhas e de encontros que têm sido construção laboriosa, que promove rede de pesquisas, intercâmbio de ideias, acesso às publicações dos colegas e, sobretudo, para reafirmar um certo propósito agostiniano, que se encontra no Livro IV de suas *Confissões:* "ensinar um ao outro aprender um do outro"[1].

Parece ser esse o fim último,o *telos,* dos congressos em âmbitos acadêmicos-escolares, e aqui ressalto os congressos realizados pela Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, coordenados pela querida professora Celina Lértora. Há pelo menos duas décadas a Profª. Celina, incansavelmente, escreve essa história de aprendizagens comuns.

Hoje, 4 de outubro de 2023, me emociono muitíssimo por essa oportunidade, a de homenagear, em nome de todos os participantes da Red, o querido professor João Eduardo Pinto Bastos Lupi, o nosso Lupi! Uma honra para mim.

Português, nascido em Lisboa, naturalizado brasileiro, Lupi fincou raízes no sul do Brasil e tem, desde então, dedicado sua vida à docência. Por docência compreendo e, quero enfatizar, ser essa atividade que envolve não só o 'dar aulas' mas a que conjuga pesquisa cotidiana e continuada, o gosto pela

[1] Cf. *Confissões*, IV,viii,13.

leitura, a paixão pelos aprofundamentos, o zelo com as palavras. Tudo isso, num exercício diário, transforma-se em experiências de ensinar, pois o ofício do professor só ganha vida e sentido se compartilhado, nesse movimento sem fim de aprender para ensinar e de ensinar para que o outro aprenda....

É nessa perspectiva que faço essa homenagem ao Professor Dr. João Eduardo Pinto Bastos Lupi, membro honorário da Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Tenho para mim que a homenagem a um professor deve ir muito além da leitura de seus títulos acadêmicos e de cargos ocupados em diferentes instituições. Mesmo assim, vale relembrar os tempos e os espaços por meio dos quais João Lupi foi fazendo-se professor. Nesses espaços, estão lá suas contribuições, marcas que os tempos carregam e repartem pelo mundo afora.

Vejamos.

Em 1962, o jovem João Eduardo licenciou-se em Filosofia, pelo Instituto de Filosofia Beato Miguel de Carvalho, em Braga, também denominado Faculdade Pontifícia de Filosofia. A licenciatura em Ciências Políticas e Sociais foi obtida em 1975, na Universidade Técnica de Lisboa e, em 1968, graduava-se em Teologia, Sant Cugat del Vallès. Em 1978 concluiria mais uma licenciatura, em Pedagogia, na Faculdade de Educação em Novo Hamburgo, cidade do sul do Brasil. Doutorado em Filosofia pela Universidade Católica de Portugal, em 1982, e Pós Doutorado, em 1995, pelo Boston College, na área da Patrística.

Vê-se, por aí, a trajetória de um professor, de um pesquisador. Um certo formato acadêmico, asséptico, de meras apresentais formais não nos permite dimensionar as inúmeras e nem sempre fáceis vias que um professor percorre para alcançar a formação desejada, e nem mesmo perceber os muitos fios que que tecem seu dia a dia na sala de aula, seja da Educação Básica ou do Ensino Superior. Conjugar aulas, cursos, afazeres acadêmicos tais como orientações e publicações, enfim conjugar tudo isso com o cotidiano da vida parece ser

um milagre. Mas foi nessa tessitura que Lupi fez-se professor de muitas gerações e tornou-se respeitado pesquisador, de renome internacional.

Resumidamente, também faço aqui alguns registros do seu percurso profissional: de 1961 a 1962 o jovem professor inicia sua carreira na Escola Primária de São João do Porto, em Portugal. No anos seguintes, de 1963 a 1964 esteve em Moçambique, lecionando em São José de Borama. De 1964 a 1965, retornando a Portugal, torna-se professor no Colégio São João de Brito. Entre 1966 e 1967, lá está Lupi na Espanha, lecionando no Liceo Ortega e ainda, de 1967 a 1968, na Academia Febrer, em Barcelona. Em 1969 esteve como professor visitante na Faculdade Medianeira, cidade do Paraná, região sul do nosso país. Em 1970 João Lupi ingressa, como professor, no ensino superior no Brasil, na Universidade Federal de Santa Catarina, e lá permaneceu por 38 anos. Aposentou-se em 2008, o que não significou dar por encerrado seu ofício de professor, naquele sentido que enfatizei mais acima. Amanhã mesmo ou depois de amanhã, neste congresso, teremos com ele uma mesa sobre a Patrística, seara sobre a qual ele caminha com maestria, seja traduzindo, seja escrevendo, seja ensinando ou, melhor ainda, propiciando a pesquisa sobre esse tempo histórico e seus intricados embates filosófico-teológicos.

Bem, como sói acontecer, nós, professores, temos certa tendência tentacular. Damos aulas aqui e ali, na esperança de contribuir, o mais possível, para que os saberes naveguem por aí.

Assim, ao longo dessas décadas, de 70 para cá, Lupi trabalhou também em outras instituições. De 1972 a 1984 na Faculdade de Educação Feevale, em Novo Hamburgo, foi professor e diretor. De 1976 a 1979 esteve vinculado, na condição de professor, à Instituição Evangélica, também de Novo Hamburgo. De 1983 a 1991, foi professor visitante, dessa vez, na Universidade Federal de Santa Maria, outra cidade da região sul. A Faculdade Imaculada Conceição, no Recife, região nordeste do nosso país, recebeu o professor Lupi como professor visitante, de 1984 a 1986. Além disso, em 1994 Lupi foi conselheiro do CNPQ, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e

Tecnológico, órgão federal da mais alta importância, ligado ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações para incentivo à pesquisa no Brasil. Por fim, mas não por último, visto que a existência é sempre totalidade inconclusa, de 1998 a 2011, João Lupi foi cônsul honorário de Portugal e, desde 2015 é membro fundador e membro honorário do Corpo Consular de Santa Catarina., continuando o trabalho em prol das relações culturais entre Portugal e Brasil.

Foi nesse enredamento de tempos e de espaços que Lupi construiu sua linda família. Casado com Suzana, sua companheira de todas as horas, tiveram dois filhos, André e Pedro que, por sua vez, lhes deram quatro netos: Miguel, Sofia, Leonor e Kurt.

Bem, não me recordo exatamente o ano em que conheci pessoalmente o Prof. Lupi. Sei que faz tempo. Sei que foi no início desse século! Lembro que participamos de um congresso da Red Latinoamericana, em Vitória, capital do Espírito Santo, sudeste do Brasil. Me chamou a atenção aquele professor com um grupo de alunos não sei se a encenar ou a representar cenas da cultura irlandesa céltica. E, fora alguns encontros episódicos, entre uma sessão de comunicações e outra, não tive maiores contatos com o Lupi.

Tempos depois me chegava às mãos, por esses acasos tão importantes em nossas vidas, uma obra organizada por aquele mesmo professor: *Druidas, Cavaleiros e Deusas. Estudos Medievais.* Que maravilha poder adentrar naquele universo, inteiramente novo para mim, que me era apresentado pelo Grupo de Estudos Celtas e Germânicos. Li, na apresentação dessa obra, feita pelo Prof. João Lupi, que "no estudo dos celtas e dos germanos, e dos povos que com eles conviveram ou deles descenderam, encontramos uma humanidade plena, que se manifesta de formas múltiplas, criativa e cheia de repercussões, em cuja proximidade –que encontramos ao reconstruí-los dentro de nós mesmos– tornando-nos indivíduos mais completos e capazes de contribuir como membros da sociedade, para a variedade e a flexibilidade, para o humor e a prontidão, de que tanto se precisa hoje, e que se captam quando nos apropriamos em espírito de outras formas de realização humana já esquecidas pela maioria, mas que fazem parte de nossas origens" (p. 13-4).

Caro Lupi, você não pode imaginar como esse texto me ajudou a investigar, a estudar, mesmo que não tão a fundo, as muitas humanidades que fazem esse complexo mosaico cultural que chamamos "Idade Média". Daquela época para cá fiquei atenta às suas publicações, conferências, boletins informativos. Descobri que tínhamos amigos em comum, dedicados aos estudos da Patrística. Descobri um professor genial que me alertava que os caminhos e descaminhos do humanismo medieval deveriam me levar a mais humanidade.

Esclareço. *Humanismo Medieval, caminhos e descaminhos*, é um livro organizado e publicado pelos professores João Lupi e pelo Arno Dal Ri Junior, em 2005. Estavam ali reunidos textos de jovens pesquisadores, professores renomados, especialistas, enfim, compondo-se num amplo repertório de temas medievais que, sem o empenho e dedicação do Prof. Lupi à pesquisa e à tradução, não chegariam às nossas mãos.

Não custa também registrar que o rol de publicações do Prof. Lupi é imenso. Em números, apenas para informar, são 8 livros. Capítulos de livros, dezenas. Trabalhos apresentados em congressos somam dezenas. Artigos sobre Filosofia, História, Antropologia, Cultura céltica, a perder de vista! Entrevistas, assessorias, contam-se mais de 100. Também somam mais de uma centena as orientações de monografias, de dissertações, de teses, de participação em bancas, parte substantiva do seu labor acadêmico.

Mas a vida de um professor não se conta por um sem número de publicações. A vida de um professor se conta pela sua semeadura, pela sua disposição de cuidar do seu plantio, que é o ofício da docência. A imensa e qualificada produção bibliográfica do Prof. Lupi resultou em colheita abundante.

Saiba, Prof. Lupi, que todos aqui participamos dessa colheita e somos imensamente gratos pelo seu gesto, pedagogicamente amoroso, de semear saberes.

Muito obrigada!

Agradecimento pela homenagem prestada durante o XIX Congresso RLFM

Ao agradecer a homenagem que este Congresso e a Rede Latino-americana de Filosofia Medieval acabam de me fazer devo sobretudo lembrar que, se pude fazer algo pelo crescimento e expansão da Filosofia Medieval o devo a várias pessoas que me incentivaram e que me precederam. Antes de mais aos fundadores e iniciadores da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval e desta série de congressos: José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza e Luiz Alberto De Boni, que me receberam e apoiaram. À Professora Maria Mercedes Bergadá, que, quando eu queria estudar Patrística mas não tinha orientação, me recebeu em sua casa e fez comigo um seminário particular, que me deu o impulso até hoje. E agradeço a todos os que deram continuidade aos Congressos e à Comissão, particularmente à Professora Celina Lértora, que não só ampliou muito o âmbito de ação da Filosofia Medieval, mas conseguiu manter a organização dentro do espírito dos fundadores, transformando a Comissão regional numa Rede continental. A todos muito obrigado, e a todos devolvo, como a quem é devida, a homenagem que me é feita.

João Lupi

HOMENAJE A GREGORIO PIAIA



Gregorio Piaia desde América Latina

Mariano Pérez Carrasco

El perfil académico e intelectual de Gregorio Piaia es poco frecuente en el mundo iberoamericano. Sus estudios se han centrado fundamentalmente en el aspecto histórico del pensamiento filosófico, en un arco temporal que va del Bajo Medioevo hasta la temprana Modernidad, con un particular interés en un género literario aparentemente menor y ciertamente descuidado: la historia de las historias de la filosofía, esto es, el modo en que la filosofía ha narrado su propia historia.

Además de la verdaderamente monumental *Storia delle storie generali della filosofia*, obra colectiva editada bajo la dirección de Giovanni Santinello, y, a partir del volumen IV/1, del mismo Piaia (Brescia-Padova 1979-2004, vol. 5 en 7 tomos, con traducción en inglés de los vol. II-IV: *Models of the History of Philosophy*, Dordrecht, 2011-2022), que el lector argentino puede consultar en la biblioteca del Centro de Estudios de Filosofía Medieval de la FFyL de la Universidad de Buenos Aires.

Sobre este género ha publicado *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica* (Rimini, 1983), que cuenta con traducción portuguesa (*Entre história e imaginário. O passado da filosofia na Idade Média*, Porto Alegre, 2006) y española (*Huellas de los filósofos. La comprensión medieval de la historia de la filosofía*, Buenos Aires, 2013), y el más reciente *Tra Clio e Sophia. La storia della filosofia fra racconto e problema* (Padova, 2017).

Sus escritos se caracterizan por una suerte de erudición alegre, en la cual prima a menudo el tono narrativo. Porque, como buen hitoriador, Gregorio

Piaia es un estupendo narrador incluso en sus textos puramente filosóficos[1]. Nótese el ritmo de este *incipit*:

> "Nel discorso di riapertura del *Lycée* di Parigi (31 dicembre 1794), all'indomani della drammatica esperienza del Terrore, Jean-François de La Harpe deplorò con toni accesi come anche quel luogo di cultura fosse stato violato dai 'satelliti della tirania', ossia dai giacobini, che avevano preteso di 'mescolare la loro voce forsennata alle lezioni della scienza e ai suoni armoniosi del genio, e far succedere immediatamente al linguaggio sapiente e ben cadenzato della Muse i canti orribili degli Irochesi e l'urlo dei Cannibali (*les chants orribles des Iroquois et le cri des Cannibales*)', e ricordò, ad es., come un tale Varlet fosse salito sulla tribuna del *Lycée* per propinare un poema in lode di Marat"[2].

Podría muy bien ser el comienzo de una novela, y en parte por eso es un buen comienzo de una relato historiográfico.

Pero la alegría que acompaña la erudición no viene dada únicamente por el ritmo de la prosa; hay en la obra de Piaia una constante ironía de gusto vagamente *settecentesco*. Veteromoderno –e indudablemente irónico– es por ejemplo este título: *Modesto discorso in difesa della* historia philosophica *nell'età del postmoderno*[3], donde el adjetivo recuerda *A Modest Proposal* de Jonathan Swift.

Este ensayo presenta otra característica de la obra de Piaia: la vena polémica. A la vez contra las varias formas del postmodernismo, hegemónico entre las dos últimas décadas del siglo pasado y la primera del presente, y los

[1] Como narrador propiamente dicho ha publicado recientemente una novela: *La fabulosa historia di messer Toni Padèle* (Padova, 2021), que obtuvo el II Premio Giorgione 2022 a una obra narrativa.
[2] Gregorio Piaia, "L'Urone filosofo e la 'filosofia dei Canadesi'", en ídem, *Talete in Parnaso. La storia dei filosofi e le belle lettere*, Padova, Cleup, 2013: 162-175; p. 162.
[3] In Gregorio Piaia, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Padova, Cleup, 2007: 185-199.

remanentes de las grandes construcciones historiográficas de las varias filosofías de la historia decimonónicas, Piaia presenta una suerte de moderado escepticismo que –si no me equivoco– se vincula a actitudes filosóficas ora propias de la Modernidad temprana, ora a experiencias relativamente marginales de la filosofía moderna.

Entiendo que esa actitud escéptica deriva al menos en parte del *ethos* propio del modernismo católico.

En efecto, Piaia se muestra de acuerdo con la metáfora de von Balthassar sobre el carácter sinfónico –y por lo tanto relativo– de la verdad, lo que lo lleva a rechazar la voluntad totalizante de las grandes filosofías de la historia, y a detenerse menos en el concepto que en el hecho particular, o, eventualmente, en el concepto enmarcado –y acaso relativizado– en el contexto de su ocurrencia histórica.

Quisiera detenerme ahora en la carrera académica del Gregorio Piaia. Su vida y su actividad académica han transcurrido fundamentalmente en el Véneto, y específicamente en la Universidad de Padua, donde se graduó en Pedagogía (con orientación filosófica) en el año 1968, con una tesis sobre *L'averroismo politico di Marsilio da Padova*, dirigida por el Padre Carlo Giacon, y de la que en la actualidad es profesor emérito.

En ese centro de estudios recorrió el entero escalafón académico, comenzando como becario del Istituto di Storia della Filosofia hasta llegar a director de dicha institución.

En el ámbito de la didáctica, comenzó en la sede de Verona, y luego sería profesor en Padua de Storia della Storiografía Filosofica y de Storia della Filosofia, hasta la actualidad. Siempre en el ateneo patavino, dirigiría también el Centro per Ricerche di Filosofia Medieval, el Centro per la Storia dell'Università di Padova y el Dipartimento di Filosofía, y sería coordinador del Dottorato di Ricerca in Filosofia.

Fuera del ámbito específicamente universitario, es socio efectivo de algunas de las más prestigiosas instituciones académicas italianas: el Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti de Venecia, la Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti de Padua y el Ateneo de Treviso. En la actualidad es presidente honorario de la Fundación 'Luigi Stefanini' de Treviso.

Piaia ha llevado a cabo una activa labor en el ámbito de la edición académica, en publicaciones vinculadas a la filosofía medieval y a la historia de la Universidad de Padua y del Véneto.

Ha codirigido la revista *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, una publicación de referencia en el ámbito de la filosofía medieval, así como los *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*.

En la actualidad es miembro de la dirección de la *Rivista di storia della filosofia* y del *Archivio storico di Belluno, Feltre e Cadore*. Forma parte asimismo del comité científico de diversas revistas académicas, entre las cuales menciono las que pertenecen al mundo iberoamericano: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), *Revista Española de Filosofía Medieval* (Barcelona), *Trans/Form/Ação. Revista de Filosofia* (San Pablo), *Scintilla. Revista de filosofia e mística medieval* (Curitiba). Codirige las colecciones "La filosofia e la sua storia" (Cleup, Padua) y "Collana di Filosofia" (Franco Angeli, Milán).

Estos importantes cargos académicos han sido acompañados por una intensa producción científico-literaria verdaderamente original, que Gregorio Piaia enmarca en el cuadro de la *intellectual history*, y sobre la que quisiera detenerme ahora. Piaia divide su labor científica en tres directrices generales.

Una primera línea de investigación está dedicada a los estudios sobre la filosofía y la ciencia, la ética y la política entre el Medioevo y la primera Modernidad, entre los cuales se encuentran sus trabajos sobre Marsilio de Padua (*Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Padova, 1977; *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle*

idee, Padova, 1999), Nicolás de Cusa (*Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Padova, 1993; *Nicolò Cusano vescovo filosofo e il castello di Andraz*, Livinallongo del Col di Lana, 2007), y el aristotelismo paduano (*La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Roma/Padova, 2002).

Los últimos dos libros en este ámbito han sido el volumen de estudios sobre el Renacimiento europeo (*Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Pisa, 2015) y la monografía sobre Pietro d'Abano, una de las figuras más importantes del aristotelismo paduano (*Pietro d'Abano, filosofo, medico e astrologo europeo*, Milano, 2020), que obtuvo el Premio Brunacci-Città di Monselice 2020, otorgado a mejor trabajo de historia paduana.

Una segunda línea de investigación aborda la teoría y la historia de la historiografía filosófica. En este filón se cuentan los ya mencionados *Storia delle storie generali della filosofia* y *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*.

Una tercera y última línea de investigación se centra en la cultura filósofica italiana entre el siglo XVIII y la primera parte del siglo XX. Podemos mencionar el volumen *Le vie dell'innovazione filosofica nel Veneto moderno (1700-1866)*, publicado en Padua en 2011, y el más reciente *Roberto Ardigò un secolo dopo* (Padova, 2021), junto a Fabrio Grigenti.

A esas líneas de investigación se suman los trabajos dedicados al estudio de problemáticas teóricas y metodológicas relativas a la historia de la filosofía, en particular los volúmenes colectáneos *Il lavoro storico-filosofico. Problemi di metodo ed esiti didattici*, Padova, 2001 (3ª ed. 2012) e *I segni dell'umano. Percorsi fra* ethos *e storia delle idee*, Padova, 2008.

Hasta aquí he señalado algunos de los puntos más relevantes del currículum del profesor Piaia, que pueden ser de interés para los estudiosos de

filosofía medieval y renacentista en América Latina. En la página del Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti puede consultarse la lista completa (https://www.istitutoveneto.it/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/IT/IDPagina/1386) de sus publicaciones.

Para concluir, quisiera detenerme en algunas ideas de Piaia que atañen específicamente a los objetivos de esta Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, esto es, al estudio y la difusión de la filosofía medieval. Me refiero a un ensayo que se abre con tres preguntas, la formulada en el título (*Perché studiare la filosofia medievale?*), y las que aparecen en el *incipit*: "¿Para qué sirve el estudio de la filosofía medieval? ¿Cuál es la causa de su posible actualidad?", en el que Piaia recorre las respuestas mayormente negativas que se dieron entre los siglos XVIII y XIX. No podemos en esta sede detenernos en esas respuestas; aquí nos centraremos en las sugerencias que Piaia propone en el párrafo final. "La historiografía medieval", sostiene Piaia, "se ha desarrollado y afirmado, paradójicamente, gracias a motivaciones y solicitaciones extrañas al Medioevo, o incluso antimedievales"[4] que sin embargo en muchas ocasiones fueron fecundas, esto es, contribuyeron a echar luz sobre el pensamiento medieval. La respuesta de Piaia es una pregunta, con la que se concluye este artículo, que señala el presunto **peligro** de la filosofía medieval para el presente. Quisiera reproducir aquí ese párrafo final, y terminar con él este homenaje:

> "Perché, dunque, studiare il medioevo filosofico? Perché ci mette in guardia contro certi 'errori', perché ci fa capire 'quello che viene dopo', come se non avesse un valore proprio ma fosse funzionale al suo superamento?… O, neoscolasticamente, perché ci riporta a una 'filosofia vera e perenne', in contrasto con quella dominante nella nostra epoca?… E che senso ha, a ben vedere, spendere tempo e fatica per editare montagne di *quaestiones* e *distinctiones*, riducendo lo studio della filosofia medievale al ritualismo filologico e alla compilazione di

[4] Gregorio Piaia, *Perché studiare la filosofia medievale? Alcune risposte fra Sette e Ottocento*, en Idem, *Il lavoro storico-filosofico* cit.: 75-87; p. 87.

> monumentali indici elettronici? O, per converso, non è un controsenso leggere i testi di s. Tommaso o di Guglielmo di Ockham come se fossero contemporanei al giornale che sfogliamo in tram?… Forse abbiamo rinunciato a 'comprendere' quelle idee che raccogliamo sotto la generica espressione di 'filosofia medievale'. O forse, influenzati più o meno inconsapevolmente da vetuste o più recenti implicazioni ideologiche, non vogliamo ancora cominciare tale comprensione. Chi ha paura della filosofia medievale?"[5].

La perspectiva metodológica y los intereses filosóficos de Piaia han dejado una significativa huella en los estudios medievales en Buenos Aires. La presencia de su *Storia delle storie generali della filosofia* ha contribuido al desarrollo de líneas de investigación que ya han producido tesis y estudios posdoctorales. Asimismo, sus ideas sobre la 'descolonización' del pasado filosófico, planteadas en un temprano ensayo[6], han dado lugar a vivas discusiones en nuestro medio. Aunque su persona se encuentre distante, al pie de los Dolomitas, la presencia de la obra de Gregorio Piaia ha sido –y seguramente será– determinante en la evolución de los estudios medievales en nuestro ámbito.

[5] Ibíd.

[6] Cf. Gregorio Piaia, *Storia della filosofia e decolonizzazione del passato*, en Idem, *Il lavoro storico-filosofico* cit.: 11-30. El texto fue originalmente presentado en un congreso en 1974, y publicado en actas al año siguiente.

A mo' di contrappunto

Grazie di cuore, Mariano carissimo, per questa tua efficace presentazione, che suggella una collaborazione culturale e un'amicizia personale che durano ormai da molti anni nonostante la distanza geografica.

Confesso che lì per lì, quando l'amica Celina mi annunciò il proposito di ricordare alcuni anziani e "illustri" studiosi prima che fossero passati a miglior vita, ho pensato a un necrologio *ante exitum* e da buon italiano ho fatto un gesto scaramantico (!).

Debbo però ricredermi, perché è stata un'occasione per riflettere sulla mia attività di ricerca, in una sorta di contrappunto con le tue osservazioni. Comincio dalla *Storia delle storie generali della filosofia*, mia croce e delizia (l'ultimo volume apparve nel 2004, venticinque anni dopo il primo…), che, come tu dici giustamente, rientra in un "genere letterario apparentemente minore".

Ricordo che un collega padovano, dopo una rapida occhiata, la definì con tono sbrigativo "una storia dei manuali".

Evidentemente l'illustre collega non aveva presente che fino a metà Ottocento, Hegel compreso, la storiografia filosofica si identificava con le storie "generali" della filosofia, quelle che vanno da Talete sino all'età contemporanea, e che solo a partire da quegli anni si è sviluppata la storia per periodi (filosofia antica, medievale, moderna…) insieme con la ricerca propriamente monografica che poi ha giustamente preso il sopravvento.

*

In realtà, lasciando da parte la mia "croce e delizia", la storia della storiografia filosofica non è una semplice disciplina di contorno, che spostando l'attenzione sulla letteratura critica rischia oltretutto di allontanarci dal *quid* (i testi di un filosofo), innestando paradossalmente una spirale negativa (domani qualcuno farà la storia del modo in cui oggi si è fatta la storia di quelle interpretazioni che ieri sono state date a un filosofo del passato, e così via…).

No, non è così, e neppure si può dire che la storia della storiografia filosofica sia in fondo riconducibile al tradizionale *status quaestionis* da cui ha inizio ogni seria ricerca.

In effetti non si tratta solo di prendere atto di **ciò che** è stato finora detto su un certo filosofo o su un certo movimento di pensiero, bensì di indagare sul **come** e soprattutto sul **perché** un certo filosofo o una certa dottrina soni stati studiati e interpretati in un certo modo.

*

Detto in altri termini e limitandoci all'ambito medievale, si tratta di prendere coscienza in maniera adeguata che il nostro rapporto con il pensiero di Scoto Eriugena, di Avicenna e di Averroè, di Abelardo e di Maimonide, di Sigieri di Brabante e di Tommaso d'Aquino, di Marsilio da Padova, di Guglielmo d'Ochkam, di Raimondo Lullo e così via non è *diretto*, come si crede quando ci si accosta ai loro testi in lingua originale, ma è variamente mediato, ispirato e condizionato, oltre che dalla nostra storia personale, dalle interpretazioni che sin qui si sono succedute, anzi "sedimentate" come altrettanti strati geologico sull'oggetto della nostra indagine ovvero sul testo che abbiamo innanzi ai nostri occhi.

Certo, non è un'operazione facile lavorare sugli strati interpretativi che si sono sovrapposti al testo, ma è qui che possiamo dare prova del nostro rigore professionale.

Grazie ancora, caro Mariano, di avermi offerto lo spunto per questa riflessione sul “fare” storia della filosofia.

Gregorio Piaia

HOMENAJE A WALTER REDMOND



Homenaje a Walter Redmond

Celina A. Lértora Mendoza

Es para mí un honor y una gran satisfacción presentar a Walter Redmond en esta sesión de homenajes a medievalistas de gran trayectoria y que han colaborado y ayudado a nuestra Red. Y hoy está nuevamente con nosotros, aportando una conferencia central en el Día de homenaje al Doble Centenario de Tomás de Aquino. A sus noventa años, cumplidos hace pocos días, se muestra tan joven de espíritu como para abordar un actualísimo y espinoso tema como el cambio de sexo, mirándolo desde lo que hubiera sido la respuesta del Aquinate a esta cuestión.

Wally se incorporó a la Red en el 2013, hace diez años, y desde entonces ha trabajado incansablemente, aportando ideas, sugerencias, escritos, conferencias. Ya me referiré a esto. Ahora quiero señalar que en su larga e importante trayectoria intelectual, la Filosofía Medieval, Renacentista y Colonial ha ocupado siempre un lugar especial. Su carrera docente es variada, enseñó 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, la filosofía analítica, la fenomenología temprana y la filosofía del Siglo de Oro en Iberia y Latinoamérica.

I. Su trayectoria en Latinoamérica

La trayectoria académica-latinoamericana de Walter es enorme. Ha publicado libros y artículos sobre estos y otros tópicos en inglés, castellano, alemán y latín; 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.

Como dije antes, la filosofía colonial ocupó un lugar central y él mismo, en una especie de autobiografía intelectual, ha marcado los hitos de su trayectoria, que me permito reproducir aquí

La Universidad de San Marcos de Lima, en 1972, le otorgó el doctorado en reconocimiento por su estudio de la filosofía colonial latinoamericana y de la lógica de Espinoza Medrano ("El Lunarejo"). Se constata que sus publicaciones sobre este tema fueron un estímulo para los estudios de la filosofía colonial latinoamericana. Y yo misma soy testimonio de eso.

Además, fue contratado en varias universidades donde continué su investigación de la filosofía colonial: en Perú (la Universidad Nacional y la Católica) y en México (en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en la BUAP de Puebla y en la Universidad de las Américas).

En 1998 se publicó en Lima su estudio sobre Espinoza Medrano, escrito en castellano. En 2012 la Pontificia Universidad Católica del Perú lo nombró Profesor Honorario por su contribución a la filosofía colonial y latinoamericana. En 2019 la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla lo nombró Doctor Honoris causa por mis contribuciones a la filosofía latinoamericana.

Se está traduciendo su libro sobre Espinoza Medrano al inglés y sacando una edición bilingüe (español - inglesa). Está saliendo ahora la traducción española de la primera parte (sobre ciencia y ciencia de la lógica) de la *Logica Mexicana* de Antonio Rubio.

En cuanto a su producción, Redmond confiesa que le gusta especialmente la "reconstrucción" de la lógica terminista en *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica*, libro publicado por la Universidad de Navarra, en 2002.

La bibliografía colonial americana de Walter es extensa y variada, suma 74 títulos, algunos de ellos publicados dos y hasta tres veces, en diversas revistas y editoriales, lo que es muestra del interés que despertaron. Por esa razón considero que es necesario difundir este importante dossier y lo elenco a continuación.

Libros: 7 - de 1972 a 2007

- *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*. The Hague, Archives Internationales d'Histoire des Idées, Nijhoff, 1972.

- WR y Mauricio Beuchot, *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, UNAM, 1985.

-WR y Mauricio Beuchot. *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*. México, UNAM, 1987.

- WR y Mauricio Beuchot, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, México, UNAM, 1995.

- *La lógica en el Virreinato del Perú*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998.

- *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002.

- *El albedrio/ Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español*, Pamplona, Universidad de Navarra, Colección de Pensamiento Español. Pamplona, 2007.
https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/40181/1/201512-CPE-034-2007.pdf

Traducciones: 9 - de 1960 a 2023

- "Juan de Espinosa Medrano: Sobre la naturaleza de los universales", traducción del tratado en latín, *Humanidades* (Universidad Católica de Perú), n. 3, 1969: 131-185.

- "Juan de Espinosa Medrano; Prefacio al lector de la Lógica", traducción del latín, *Fénix* (Biblioteca Nacional de Perú), n. 20, 1970: 74-80.

- "Documentos coloniales: Una defensa del Perú intelectual", traducción del latín, textos de cuatro autores del siglo XVII, *Fénix*, ns.26-27, 1979: 235-255.

- "Sobre la suposición," traducción del latín texto de Alonso de la Vera Cruz, *Revista de filosofía*, México,15, n. 45, 1982: 349-383.

- "Sobre las oraciones modales", traducción del latín del tratado de A. de la Vera Cruz, *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México) 17, n. 50, 1984: 233-248.

- "Fray Alonso sobre la lógica de Dios". traducción del latín, *Saber Novohispano* (UNAM y Universidad de Zacatecas), n.1, 1994: 31-43.

- "Presentación y defensa de nuestra conclusión", traducción del latín, de tesis del tratado de Aguilar *Cursus philosophicus dictatus Limae*, en "Lecturas ejemplares", *Ideas y Valores*, 119, 2002: 145-154.

- *Logica Mexicana por Antonio Rubio. Libro I*, En prensa 2023.

Artículos, capítulos de libros, monografías: 58 de 1970 a 2023

- "La naturaleza de la lógica según Espinosa Medrano", *Humanidades* (Universidad Católica de Perú), n. 4, 1970: 241-294.
- "Latin American Colonial Philosophy - The Logic of Espinosa Medrano", *The Americas* 30, n. 4, 1974: 475-503.

- *Exposición de la Biblioteca Lafragua: Filosofía en la Nueva España*, BUAP, Puebla, 1979.
- "Formal Logic in New Spain; Aspects of the Work of Fray Alonso", *International Philosophical Quarterly* 19, n. 3, 1979: 331-351. Resumen en "Logic in New Spain". *The Review of Metaphysics*, 1979: 220-221.

- "Un ejemplo de la cuantificación múltiple en la lógica del siglo xvi" *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana, México) 14, n. 40, 1981: 27-37 y *La lógica mexicana en el siglo de oro*, México, UNAM, Cuadernos 41, 1985: 45-53.
- "Una defensa de la América intelectual: Apologías por pensadores coloniales del siglo XVII" *Latinoamérica: Anuario estudios latinoamericanos* (UNAM), n. 14, 1981: 212-237.
- "Extensional Interpretation of General Sentences in 16th-Century Ibero-American Logic", *Crítica* (UNAM) 13, n. 39, 1981: 46-73.
- "Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano/ Superación y vigencia", *Ponencias*, II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, 1982: 87-102 y *Prometeo* (UNAM), año 1, n. 2, 1985: 43-57.
- "La *Logica mexicana* de Antonio Rubio. Una nota histórica", *Diánoia* (UNAM), año 28, n. 28, 1982: 309-30 y *La lógica mexicana en el Siglo de Oro,* México, UNAM, Cuadernos 41, 1985: 243-260.
- "Modal Logic in 16th-Century México", *Crítica* (UNAM) 15, n. 43, 1983, 31-49.
- "Lógica y ciencia en la *Logica mexicana* de Rubio", *Quipu. Revista latinoamericana de historia de las ciencias y la tecnología* (México) 1, n.1, 1984: 55-82.
- "Tradición y reto en la cultura religiosa latinoamericana", *Ponencias*, III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, 1984: 303-348 y *Prometeo* (Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM), 1, n. 4, 1985: 75-116.
- "Lógica modal", *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*, México: UNAM, Cuadernos 41, 1985: 81-99.

- "La lógica formal en la Nueva España: Aspectos de la obra de fray Alonso", *Latinoamérica: anuario estudios latinoamericanos* (UNAM), n. 12, 1979: 225-253 y *La lógica mexicana en el siglo de oro,* México, UNAM, Cuadernos 41, 1985: 13-43.
- "Interpretación extensional de las oraciones generales", *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*, México, UNAM, Cuadernos 41, 1985: 55-79.
- "El acceso del pensamiento a la realidad: la lógica de la existencia", *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM, 1987: 65-87.
- "Extensionalidad en la lógica asertórica y modal en la Nueva España del siglo XVI", *Analogía* (Dominicos, México) 1, n.1, 1987: 61-67 y *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México, UNAM, 1987: 91-100.

- "Relations and 16th-Century Mexican Logic", *Crítica* (UNA) 22, n. 65, 1990: 165-180.
- "El Lunarejo on Abstract Entities", *Concordia* (Aachen, Alemania) n. 20, 1991: 91-98.
- "Lógica y existencia en Alonso de la Veracruz" *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y F.X. Clavigero*, México, UNAM, Cuaderno 57, 1992: 25-43.
- "Relaciones y unidades complejas en la lógica mexicana del siglo XVI", *Fray Alonso de la Veracruz; Antología y facetas de su obra*, (Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo,) 1992: 229-245.
- "Logik, Wissenschaft und Literatur," *Concordia* (Aachen, Germany), n . 24, 1993, 24-33.
- "Friar Alonso on the Logic of God", *Vivarium* 32, n. 2, 1994: 227-260.
- "La filosofía de la lógica en Rubio. Variantes de la Lógica mexicana", *La teoría de la argumentación en el México colonial* en *Añejos de Novahispania*, n. 1, 1995: 149-168.
- "Los tópicos dialógicos en la Lógica mexicana (1605) del P. Antonio Rubio", *La teoría de la argumentación en el México colonial* en *Añejos de Novahispania*, n. 1, 1995: 113-132.
- "Reglas y condiciones: fray Alonso superando el marco sujeto-predicado", *La teoría de la argumentación en el México colonial* en *Añejos de Novahispania*, n. 1, 1995: 71-93.

- "Relaciones y unidades complejas en la lógica de fray Alonso de la Vera Cruz", *La teoría de la argumentación en el México colonial* en *Añejos de Novahispania*, n. 1, 1995: 47-68.
- "Ser, ciencia y lógica en el Siglo de Oro", *Areté* (Universidad Católica de Perú) 8, n. 2, 1996: 265-75; y *Saber novohispano* 3, 1996: 31-43.
- "Philosophy versus Concern for Indians. A Jesuit's Internal Struggle", *The Modern Schoolman* (St. Louis University) 75, n. 4, 1998: 329-336.
- "Defensores de la Hispanoamérica intelectual; Textos neolatinos del Virreinato del Perú (siglo XVII)", *Boletín de la Sociedad peruana de estudios clásicos*, n. 5, 1999: 45-67.
- "La inferencia cuantificada en la lógica mexicana del siglo XVI", traducción de Juan Manuel Campos Benítez del artículo en *Vivarium*, *Diánoia* (UNAM), año 45, n. 45, 1999: 1-33.

- "El Lunarejo; ¿Qué diría hoy de la filosofía?" (revisado), *Walter Redmond: Obras filosóficas III* (en preparación); texto original en *Escritura y pensamiento* (Universidad Nacional de Perú) 3, n. 5, 2000; 59-72, y en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (Universidad Católica de Perú), n. 25, 1998: 455-464.
- "Colonial Thought in Latin America", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, v. 5, 1998: 421-426. *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy,* 2000, p. 460.
- "Quantified Inference in 16th-Century Mexican Logic", *Vivarium* (Países Bajos) 39, n. 1, 2001: 87-118.
- "Das ontologische Argument: *Res*, Sachverhalte und mögliche Welten",. *Aletheia* (Internationale Akademie für Philosophie, Liechtenstein) 7, 2001: 254-268.
- "Libertad y determinismo en el Siglo de Oro", *Ciencia tomista* 128, n. 416, Sept.-Dec., 2001.
- "Ser y poder en la Metafísica de José de Aguilar", *Ideas y Valores* (Universidad Nacional de Colombia), número especial sobre filosofía colonial, 119, 2002: 19-34.
- "Rubio: Filosofía de la lógica. Variantes de la *Logica Mexicana*", *Relaciones* (El Colegio de Michoacán) 23, n. 91, 2002.

- "La lógica de Juan de Espinosa Medrano", *Pensamiento Novohispano* (Universidad del Estado de México), n. 4, Sept., 2003: 95-113.También "La lógica de Juan de Espinosa Medrano" *Patio de letras* (Universidad Nacional de Perú) año 1, v. 1, n. 1, 2003: 81-97.
- "Self-Awareness in Colonial Latin American Philosophy", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Universität Hamburg) part I, v. 41, 2004: 353-371.
- "Self-Awareness in Colonial Latin American Philosophy", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Universität Hamburg); part II, v. 42, 2005: 209-234. (part I, v. 41, 2004).
- "La mente que se hace todo y hace todo. Tiripitío sobre una aporía actual", *El Intelecto agente en la Escolástica renacentista*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2006: 393-405.

- "The Three-Stranded Cord. Calling a Truce in the War over God and Human Freedom", *Tópicos*, n. 32, 2007: 78-117; y "Knowledge, Mental Language, and Free Will" en *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics,* v. 3, eds. A.W. Hall and G Klima, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2011: 51-81.
- "*Instrumenta Sciendi*. Lógica y ciencia en Antonio Rubio", *Tópicos* (Universidad Panamericana, México), v. 34, 2008:105-139. http://www.scielo.org.mx/pdf/trf/n34/0188-6649-trf-34-105.pdf
- Tres títulos: "La lógica en los siglos XVI y XVII", "Antonio Rubio" y "Juan de Espinosa Medrano, El Lunarejo" en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, ed. E. Dussel, 2009: 86-96, 715-7177, 727-729.
https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/62.Pensamiento_filosofico_Caribe.pdf
- "*Déjà vu* en la metafísica de Jose de Aguilar. La posibilidad en el *Curso de filosofía* dictado en Lima" *Classica Boliviana V*, 2010: 163-174.
- "Las reglas de la cuantificación en la Nueva España: un preestreno de la lógica actual" en *México: Entre el discurso público y el ámbito privado,* ed. V. Aspe Armella, México, Porrua, 2011: 41-50.

- "Quantorum regulae apud logicos scholasticos recentesque traditae" en *In umbra intelligentiae: Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, ed. A. González y M. Zorroza, Pamplona, EUNSA, 2011: 683-693.
- "Tiripetio et cetera: La filosofía en las colonias ibéricas de América". *XIV Congreso Latinomaricano de Filosofía Medieval: Filosofía Medieval - continuiedad y rupturas,* Vol. I Buenos Aires, FEPAI, 2013: 349-359. http://www.redlafm.org/docs/publicaciones/Actas/XIV_Actas_Vol_I.pdf
- "Necessitas contingentiae apud scholasticos logicosque recentes". *XIV Congreso Latinomaricano de Filosofía Medieval: Filosofía Medieval - continuiedad y rupturas,* Vol. I Buenos Aires: FEPAI, 2013: 81-87 . http://www.redlafm.org/docs/publicaciones/Actas/XIV_Actas_Vol_II.pdf
- "Psychologismus ac nominalismus ab Antonio Rubio apud *Logicam Mexicanam improbati*", *Medievalia Americana* 2, n. 1. 2015: 177-189.
- "Los dos traslados en la lógica colonial latinoamericana", *Medievalia Americana* 4, n. 1. 2017: 47-67.
- "La lógica mexicana de Antonio Rubio. Parte I. El ser real y no real. El ente de-razón lógico en la lógica mexicana de Antonio Rubio", *Metafísica y Persona*, n. 19, enero-junio 2018: 123-41.
- "La lógica mexicana de Antonio Rubio. Parte II. En su origen y en la historia", *Metafísica y Persona*, n. 20, junio-diciembre 2018: 137-155.
- "Juan de Espinosa Medrano, 'El Lunarejo'. La defensa de Platón", en *La recepción de la lógica en el nuevo mundo,* eds. J.M Castro-Manzano, R. Casales García y J. Medina Delgadillo, Tirant Humanidades, 2018: 27-31.
- "La *logica mexicana* de Rubio. Relaciones y abstractores", *La recepción de la lógica en el nuevo mundo,* eds. J.M Castro-Manzano, R. Casales García, and J. Medina Delgadillo, Tirant Humanidades, 2018: 125-133.

- "The battle of the paradigms in the University of Córdoba", *Mediaevalia Americana* 9, 1, 2022:139-148; ed. digital www.mediaevaliamericana.org.

II. Aportes a la RLFM

Nuestro amigo Wally colabora activamente con la Red desde hace más de diez años, en varios aspectos, todos relevantes. Sigue a continuación un somero panorama de ellos.

1. La Sectio Latina

Quizá el aporte puntual más importante fue el impulso para establecer una Sección en la Red dedicada a cultivar la lectura y la oralidad del latín filosófico, rescatando esta secular tradición hoy muy olvidada. Wally no solamente propició una Sectio Latina en la Red, sino que la inauguró con sus propios trabajos en latín

Los resultados concretos fueron tres.

1. La **Sessio latina agitata** que se desarrolla regularmente en los Congresos desde el 2013, y que este año ha llegado a cinco intervenciones con nuevos adherentes al proyecto. Personalmente colaboró con sus propios trabajos, con los cuales se inició esta tradición latinista en la Red:

- "Necessitas contingentiae apud scholasticos logicosque recentes", *Actas XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: Filosofía Medieval - Continuidad y rupturas*, Vol. I , Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2013: 81-87.

- "Argumentum ontologicum ab Editha Stein prolatum", *XVI Congreso Latinoamericano de filosofía Medieval, Corporalidad, política y espiritualidad: Pervivencia y actualidad del Medioevo*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Gabriela Mistral, 2017: 655-664.

- "Relationes apud scholasticos recentesque descriptas", XVIII *Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, Respondiendo a los Retos del Siglo XXI desde la Filosofía Medieval, Colombia 2021*, Buenos Aires, Ed. RLFM 2021: 813-818.

2. La **Sectio Latina** en el Canal YouTube de la Red, dedicada a vídeos con breves conferencias de temas medievales en latín, que cuenta con una decena de presentaciones, de las cuales cuatro son de él.

3. La **Sectio Latina** en la Revistas de la Red *Mediaevalia Americana* (ed. digital www.mediaevaliamericana.org.) desde su formación hace diez años. Allí aportó los siguientes artículos:

- "De progressione dialectica Dionysii Areopagiti, Thomae Aquinatis, Johannis a Cruce meditatio", *MA* 1, 2, 2014: 415-430.
- "Psychologismus ac nominalismus ab Antonio Rubio and Logicam Mexicanam improbati", *MA* 2, 1, 2015: 177-190.

- "Bonaventura et Thomas super magno fragore", *MA* 2, n. 2, 2015: 423-425

- "Esse aut Non Esse". Marion, Thomas, Anslemus et Logica Libera", *MA* 3, 1, 2016: 175-190.

- "Mulier an tigris?", *MA* 5,1, 2018: 129-146.

- "Logica ontologica et meontologica: ea quae fuerint ac esse potuerint (futuribilia)", *MA* 7, 2, 2020: 129-144.

Quiero destacar, para cerrar este punto, que las contribuciones de Wally en latín muestras las posibilidades de esta lengua (y del pensamiento medieval que evoca) para pensar temas actuales como las lógicas no clásicas, el *big bang* o el cambio de sexo.

2. Su contribución con trabajos de investigación

Wally ha presentado trabajos en dos áreas de la Red. En los Congresos ha contribuido con:

- "Tiripetio et cetera: La filosofía en las colonias ibéricas de America," *XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: Filosofía Medieval-Continuidad y rupturas*, Vol. I, Buenos Aires, FEPAI, 2013: 349-359.

- "La tradición filosófica del latín", *XVII Congreso Latinoamericano de Filosofía Mediev al, la edad media desde América Latina: aportes a la tradición. México, 2019*; Buenos Aires, Ed. RLFM, 2019: 335-336.

En la Revista tenemos dos temas americanos:

- "Los dos traslados en la lógica colonial latinoamericana", *MA* 4, 1. 2017: 47-67.

- "The battle of the paradigms in the University of Córdoba", *MA* 9, 1, 2022:139-148.

3. Labor como Evaluador

Además de lo anterior, ha cumplido una importante tarea como evaluador de trabajos en latín, para la Revista y para la publicación de las Actas de los Congresos

*

Finalmente, y a sus jóvenes 80 años cumplidos hace pocos días, lo tenemos presente en este XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval con su exposición sobre Tomás de Aqujno, en latín, ya mencionada, y también contamos con una participación en el simposio *Scholastica colonialis americana*, sobre su tarea como traductor de la *Logica Mexicana* de Rubio. Él ha sido uno de los fervorosos apoyos en este `propuesto de legitimar y fortalecer esta categoría historiográfica

Como puede apreciarse, la contribución de Walter Redmond a la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval justifica más que ampliamente este

homenaje que hoy le tributamos. Y por otra parte –*last but not least*– su calidad humana, su comprensión de los problemas de la vida intelectual, su profunda convicción religiosa y humanística, lo convierten en un modelo.

Agradecemos a Dios y le pedimos que nos acompañe *ad multos annos*!!

Agradecimiento a Celina Lértora Mendoza por su homenaje

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a la Dra. Celina Lértora Mendoza, no sólo por invitarme a participar en este XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval sino especialmente por incluirme entre los académicos reconocidos por su estudio de la filosofía medieval y la colonial Americana. Y ahora, al revés, quiero aprovechar la ocasión para homenajear a Celina por su incansable dedicación durante tantos años a estas investigaciones.

Permítanme explicar cómo nació mi interés por la filosofía colonial latinoamericana. Hace un poco más de medio siglo (en junio de 1969), mi esposa Marilyn y yo, acompañados de nuestros dos pequeños hijos, viajamos a Lima, Perú, procedentes de Austin, Texas.

En esa época no teníamos suficiente dinero para comprar un boleto de ida y vuelta, y porque no se podía entrar en el país sin tener una salida, compramos boletos de autobús para Bolivia. Calculamos que nuestro dinero nos alcanzaría para tres o cuatro meses, y durante ese tiempo tuvimos que encontrar trabajo. ¿Por qué nos atrevimos a emprender una aventura tan loca?

Durante aquel tiempo yo hacía estudios de posgrado de filosofía en la Universidad de Texas. Antes había impartido filosofía en América Latina, pero de su historia sabía poco y tenía ganas de saber más. Comencé pues a leer sobre ella.

Fue entonces cuando un profesor (argentino por cierto, Ignacio Angelelli) me invitó a tomar parte en su seminario sobre la historia de la lógica, y conociendo mi curiosidad por la filosofía latinoamericana, sugirió que leyera una lógica escrita en México en el siglo XVI, la *Dialectica Resolutio* de Fray Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz.

Después de leer algunas páginas me quedé sorprendido. Pues había leído varias historias de la filosofía latinoamericana, y casi todos describían la escolástica de los siglos XVI-XVIII en términos despreciativos: "decadente", "superada", "atrasada" y (mi favorito) "sacristanesca". Pero el nivel técnico del libro de Fray Alonso me parecía muy alto, se me ocurrió tal vez habría que revaluar la filosofía colonial.

Y decidí a poner mi parte. Con ayuda de la Universidad de Texas preparé una bibliografía general, que salió publicada en 1973 en Holanda como *Bibliography of the Philosophy of the Iberian Colonies of America*, un registro de más de mil manuscritos e impresos con un catálogo anotado de la literatura secundaria.

Pero después de registrar tantos libros, tuve ganas de abrirlos. ¿Pero con qué comenzar? Guillermo Furlong, especialista argentino en la filosofía colonial, llamó el siglo XVII "el siglo del Perú" por su rica filosofía y teología, pero también "el siglo olvidado" por la escasez de estudios sobre ella.[1] Evidentemente tuve que ir al Perú, y por fin escogí una lógica, la *Philosophia Thomistica* del cuzqueño, Juan de Espinosa Medrano, El Lunarejo, publicada en Roma en 1688.

Entre tanto encontré apoyo inmediato en el Perú. En realidad, la acogida y generosidad que hallamos allí nos abrumaron. ¡Hay tantas personas a quienes debería agradecer! Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondi, el padre McGregor, rector de la Católica, María Luisa Rivara de Tuesta y Daniel Valcárcel de San Marcos, la señorita Sánchez Cerro de la Biblioteca Nacional y muchos otros. Además, tuve el honor de impartir cursos en la Católica y en San Marcos.

Terminé mi estudio de Espinosa Medrano en 1972, y mi manuscrito yacía polvoriento en las bibliotecas de las dos universidades por un cuarto de siglo.

[1] G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1952.

Pero entonces fue "descubierto", y varios amigos promovieron su publicación por el Fondo de Cultura Económica en 1998 bajo el título *La lógica en el Virreinato del Perú*. Ahora mismo la Universidad de San Marcos está traduciendo mi libro al inglés y sacando una segunda edición bilingüe.

Y el resto, como decimos, es historia. Ahora, como ustedes saben, la investigación de la filosofía colonial iberoamericana está "normalizada".

En conclusión, no puedo menos de mencionar una extraordinaria "defensa de la América intelectual" por pensadores peruanos del siglo XVII quienes culpaban a los europeos por desairar sus labores. El franciscano Jerónimo de Valera, en su lógica (la primera obra de filosofía publicada en Sudamérica, en 1610), inició esta "impresa" cuando preguntó irónicamente "¿algo bueno puede venir de Nazaret o del Perú?", y contestó:

Potens est Deus de Peruanis lapidibus suscitare filios Abrahae,[2]

Otros maestros se subieron al carro: Pedro de Ortega Sotomayor (1636, en su recomendación de la teología del franciscano chileno Alonso Briceño), Diego de León Pinelo (1648 en su defensa de "el alma" de Lima: la Universidad de San Marcos), el mismo Espinosa Medrano (1688, quien se quejó al rey Carlos II de las injusticias que sufrían los intelectuales americanos) y un autor anónimo del colegio limeño de Santo Tomás, quien escribió:

At erit felicior Peruana Regio cum,
diu jam auro argentoque locupletato,
Veteri Orbi, jam sapientiam mittit,
nobilius commercium initura

Más feliz será el Reino del Perú,
cuando emprenda un comercio más noble,

[2] "Poderoso es Dios para hacer surgir hijos de Abraham hasta de las piedras peruanas".

y al Viejo Mundo,
hace tiempo enriquecido con su oro y plata,
mande sabiduría[3].

Muchas gracias por su amable atención.

Walter Redmond

[3] "Self-Awareness in Colonial Latin American Philosophy" (segunda parte), Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas, ed. G. Kahle y otros (Colonia: Bögkay Verkag, 2005), Band 42: 209-234 (con los textos originales); primera parte, 2004, Band 41.

HOMENAJE A JOSÉ IGNACIO SARANYANA



Josep-Ignasi Saranyana

María Jesús Soto-Bruna

Josep-Ignasi Saranyana, desde 1972 –año en el que se doctora en Sagrada Teología– hasta la actualidad, no ha cesado de abrir nuevas líneas de investigación sobre el período medieval con unos perfiles e itinerarios tales que determinan incluso una dirección de estudio para la primera época del pensar moderno, además de incidir en el propio trayecto del período medieval. Así, por mencionar únicamente algunos proyectos, diremos que su interés por las raíces medievales de la antropología de Lutero –especialmente desde la interpretación de las *Carta a los Romanos*–, así como sus exposiciones sobre las aportaciones de Occidente a la configuración de la Teología de la América Latina, e incluso los resultados obtenidos en lo que se refiere a la condición femenina medieval, han puesto de relieve que comprender conceptualmente aquello sobre lo que el ser humano ha reflexionado y ha sacado a la luz a lo largo del desarrollo histórico, sigue influyendo en el presente, se ha hecho real en nuestra historia.

En todos estos proyectos Josep-Ignasi Saranyana no ha dejado de poner de manifiesto la continuidad entre el pensamiento medieval y la modernidad.

Por el motivo aludido pueden los trabajos Saranyana sin duda hacerse eco de las reflexiones con las que se inauguró, ya en el año 1996, el Congreso Internacional de Filosofía Medieval, organizado por la S.I.E.P.M. en Erfurt:

> "El pensamiento medieval transforma la herencia antigua, contribuye a la forja de la identidad occidental y ha constituido hasta hoy el núcleo de la cultura europea. En unión con la religión y la fe cristiana consigue Europa su orientación metafísica, base sobre la cual se ha formado el universalismo de la razón moderna, cuyo papel crítico define hoy a la humanidad. La investigación en la historia de la filosofía medieval toma así parte en el proceso de reflexión de la propia razón que intenta establecer

los fundamentos sobre los que se asienta la identidad occidental".

Es de destacar asimismo el libro de Josep-Ignasi Saranyana, *Tiempo y Eternidad. Estudio de la Teología de la historia en San Buenaventura,* donde señala la gran importancia de las aportaciones del maestro franciscano en lo que se refiere precisamente al significado que cobra el tiempo –en relación con la historia de la salvación– en un pensamiento cristiano.

En concreto, se trata de la verdad que indica que tanto el origen como el destino final del ser humano se hallan transidos de eternidad, cobrando entonces un relieve inusitado el horizonte del tiempo: pues procede de Dios y a Dios se ordena. Perspectiva desde la cual se advierte la continuidad entre la creación divina y la redención tras el pecado del hombre.

No deja de ser significativo que en el año 2010, el Profesor Saranyana retome de nuevo los aspectos que más inciden en el debate de la cuestión sobre la historia, el tiempo y la salvación. Tal libro lleva por título *Sobre la muerte y el más allá. Medio siglo de debate escatológico*. Las indagaciones que recorren las páginas de esta edición se hallan centradas en lo que el autor denomina las cuestiones de "escatología intermedia"; en ella expone lo más destacado de sus estudios y trabajos –de 1977 a 1981– sobre las utopías milenaristas y el joaquinismo medieval y moderno.

En su trabajo sobre *La Filosofía Medieval* Josep-Ignasi Saranyana recoge estas primeras investigaciones, reconociendo su inestimable labor, aunque señalando claramente su característico trasfondo doctrinal.

Los primeros historiadores racionalistas que se aplicaron, en el siglo XIX (Victor Cousin, Jean-Barthélemy Hauréau, François Picavet, Leon Gauthier y émile Verrier) consideraron que lo propio de las especulaciones escolásticas medievales fue su desarrollo bajo la tutela de la Iglesia.

Esto habría supuesto, según ellos, un aspecto negativo y otro positivo. El negativo sería haber paralizado el esfuerzo filosófico, al vincular la libertad de

las investigaciones, a una verdad heterónoma, de origen divino, dispensando al hombre de un esfuerzo personal serio por resolver racionalmente algunos misterios.

Desde su perspectiva positiva, los citados historiadores apreciaron la aparición, en la Edad Media, de la especulación religiosa, es decir, de la ciencia teológica, a la que respetaban, aunque no la consideraban propiamente filosófica, ni, en última instancia, rigurosa- mente científica. Con esta apreciación crítica Saranyana sitúa en su punto justo su posición con respecto a la filosofía medieval, a la vez que se alza como un intérprete original y constructor en nuestros días.

El libro, en su segunda parte, expone bien que el resplandor del Renacimiento no se podría explicar sin la lenta maduración medieval y que el cartesianismo hunde sus raíces en la escolástica.

Es más, nos enseña que la filosofía medieval no tiene solamente el mérito de hacernos comprender mejor la filosofía moderna; antes bien, tiene su interés propio, en tanto que representa un esfuerzo de pensamiento original. Y si el conocimiento de los filósofos antiguos es una vía inmediata de acceso a la filosofía, el conocimiento de los filósofos medievales puede y debe hacernos jugar el mismo papel, esto es, despertar en nosotros la facultad de pensar.

Se entiende a partir de lo anterior que, una vez hallada la verdad en filosofía, ésta debe ser continuada. Por ello, el papel de la razón no resulta entonces superfluo o sin significación. Antes bien, la lectura acabada del libro termina mostrando una cosmovisión propiamente medieval, donde tienen cabida la fe y la razón.

Además, Saranyana muestra, en cada uno de los capítulos, la visión trascendente de la vida que subyace a esa cosmovisión, la cual, a su vez, se basa, en la primacía de la metafísica sobre lo que hoy denominaríamos la razón práctica. Desde esta perspectiva metafísica, puede sostenerse que, a pesar de las múltiples corrientes existentes en la Edad Media en lo que a la teoría del conocimiento se refiere, tiene primacía el realismo, en el sentido de la admisión de los primeros principios del

ser y del conocer; primando en la lógica la teoría del silogismo sobre el pensamiento inductivo. En todo este recorrido conceptual, especial atención merecen las páginas dedicadas a la "Síntesis filosófica tomasiana" (pp. 277-294), y, más en concreto, al intento de dilucidar el pensar político de Tomás de Aquino.

A este respecto, nos atrevemos a asegurar que las conclusiones establecidas por Saranyana, tras el detallado análisis del *De regno*, incitan en la actualidad a una más profunda investigación sobre la teoría social política; citemos el texto que nos resulta más significativo al respecto:

En todo caso, me atrevo a presentar las cuitas y vacilaciones de Santo Tomás como un eslabón más de esa larga caminata de la humanidad cristiana en busca de una justa secularización, es decir de una adecuada autonomía de las realidades profanas. un empeño en el que todavía estamos comprometidos al cabo de setecientos años.

Por otra parte, y en lo que se refiere a la historia de la teología medieval, Saranyana además ha dejado escrita la primera parte, referida al período escolástico, del manual de *Historia de la Teología*; habiéndose hecho cargo de los períodos moderno y contemporáneo el Profesor José Luis Illanes. Explica ahí, en su periodización, las concepciones teológicas fundamentales de la Edad Media. La investigación, en cambio, de autores relativamente secundarios, tanto en la filosofía como en la teología, ha quedado plasmada en el libro *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*. El libro recoge sus investigaciones desde 1973 al año 2000, abarcando a aquellos autores más representativos que vivieron en el marco del mediterráneo occidental.

En esta misma línea de la Teología Medieval publicó –en el año1994– el libro *Grandes Maestros de la Teología*. San Agustín, San Anselmo de Canterbury, Santo Tomás de Aquino, la Teología Franciscana, la recepción del tomismo en Tomás de Vío, el Cardenal Cayetano y la restauración del tomismo en el siglo XVI, así como la Teología Académica Novohispana del siglo XVI, encuentran cabida en esta obra, a la vez de estudio y de investigación. La obra en

efecto recoge una serie de lecciones dirigidas a alumnos que, una vez terminados sus estudios teológico-institucionales, comienzan su especialidad en Teología histórica.

Una de sus aportaciones filosóficas principales se refiere a la inmaterialidad del significado de los términos del lenguaje apunta sin duda a la inmaterialidad del conocer humano, en correcta doctrina tomista. Este asunto demostraría la capacidad humana, no ya simplemente de traducir en orden a una adecuada interpretación o hermenéutica de un autor, sino que además demostraría la inmaterialidad misma del alma humana.

Como se ve, este asunto engarza de lleno con las primeras preocupaciones filosófico-teológicas de Saranyana, contribuyen- do además con sus argumentos, a rebatir las actuales teorías acerca de una posible inteligencia artificial, o de una reducción del lenguaje humano a cualquier tipo de cálculo. La inmaterialidad del conocimiento supone además su concepción como praxis inmanente.

La inmanencia de este proceso de intelección requiere que la acción cognoscitiva permanezca en quien entiende; el sujeto cognoscente realiza un proceso en sí mismo, que culmina en la concepción de la cosa. La comprensión del verbo como **dicción interior** es justamente aquello en lo que el teólogo podrá apoyarse para mostrar –respetando las reglas del método analógico– cómo la segunda Persona de la Trinidad puede ser llamada Verbo.

Teniendo en cuenta la intención del autor en este estudio, añadiremos que el entendimiento absoluto divino no conoce por medio de especie alguna, sino por su propia esencia. Esta, la esencia divina, deberá entonces entenderse como *similitudo omnium rerum*; expresión que insta al filósofo a indagar el significado de esta *similitudo* de todos los seres en el conocimiento creador. Saranyana trata entonces a continuación de las claves para el entendimiento del lenguaje en la Sagrada Teología.

Por su parte, la relación entre el lenguaje y el conocimiento en la Edad Media

fue tratada por nuestro autor en 1981, en *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Se detiene aquí en el argumento de las "palabras fundamentales", en cuanto conceptos cuyo significado no puede ser arbitrario.

En otro orden de conceptos, Saranyana ha dejado abierta la investigación terminológica en lo que se refiere a ese saber con el que culmina el medievo del XIII desde la inteligencia de Tomás de Aquino, esto es, la doctrina del *actus essendi*. A la preparación de esta temática se refiere el artículo Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del '*actus essendi* "".

A mi juicio, el valor de esta publicación reside precisamente en que proporciona las claves más importantes para el estudio del –como se expresa el propio autor– origen histórico-genético del *esse* tomasiano. Se repasan entonces los autores que han constituido un hito o una clave en tal cuestión, desde Alfarabi y Avicena, pasando por Guillermo de Alvernia, hasta el estudio de la recepción de la distinción entre esencia y existencia en la obra del que fue el maestro de santo Tomás, esto es, san Alberto Magno.

La *Summa de creaturis* o el *Comentario a las Sentencias* son apreciados en su terminología propia, así como el tratado *De causis et processu universitatis*. Con todo ello, además, el artículo recoge las principales investigaciones y resultados de los medievalistas contemporáneos, en aras, sobre todo, a dejar de manifiesto, finalmente la originalidad de la doctrina tomista en este punto. En este respecto, el Profesor Saranyana dejó clara la distancia especulativa entre el que podríamos denominar esencialismo aviceniano y la doctrina de la actualidad del *esse* en santo Tomás de Aquino en su artículo "Posibilidad y necesidad en Avicena". Además, en su artículo "Sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales (Santo Tomás versus Avicebrón"), además de llevar a cabo una amplia investigación sobre la obra del filósofo judío español, destaca bien la doctrina sobre la forma sustancial tomista, que se erige como crítica al hilemorfismo universal gabiroliano; crítica que sin duda ha de contribuir a la originalidad tomista del *esse* como *forma formarum*.

Josep-Ignasi Saranyana no ha dejado de estar presente en las Sociedades de medievalistas, europeas y americanas. Ha dialogado con todas las corrientes actuales del pensar medieval. Su exquisito conocimiento de la filosofía, de la historia y de la teología, le hacen merecedor de una gran erudición en todos sus estudios.

Agradecimiento a la Dra. María Jesús Soto-Bruna

Mucho agradezco las amables palabras que me ha dedicado la Prof. María Jesús Soto-Bruna al presentarme a los congresistas del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, que se celebra en Buenos Aires. No es la primera vez que ella toma la palabra para destacar mi *curriculum* profesional. Lo hizo cuando me jubilé como profesor ordinario en la Universidad de Navarra, al término del curso académico 2010/2011[1]. Ahora lo ha vuelto a hacer, a pesar de sus múltiples ocupaciones, y con tanta delicadeza, elegancia y buen estilo, que más que un homenaje al homenajeado podría tomarse como un elogio a la homenajeadora. Algo así como el efecto *boomerang*. Podría haber dicho con Pablo Neruda: "Que otro se preocupe de los osarios…". Pero venció cualquier resistencia y se puso a ello.

Conocí a la Dra. Soto Bruno cuando ella estudiaba la licenciatura de Filosofía Letras (sección Filosofía), en la Universidad de Navarra, en los primeros ochenta del siglo pasado. Después de licenciarse con "premio extraordinario", preparó su tesis doctoral en la Universidad de Münster in Westfalen de 1983 a 1985, que leyó inmediatamente después en Pamplona. Desde entonces hemos colaborado a menudo. Ella me sustituyó en la docencia de la asignatura "Historia de la filosofía medieval", cuando me fui, y tuvo la gentileza de recomendar mi manual a los alumnos. Antes, sin embargo, me había llamado como asesor al Instituto de Estudios Medievales, que había fundado en el seno de la Universidad. ¡Así, pues, nos conocemos bien, aunque la doblo en edad!

Soto-Bruna se ha volcado más hacia el siglo XII, a donde no la he seguido. Su "Gundisalvo" querido nunca ha sido de mi devoción: lo siento. Entiendo,

[1] M. J. Soto-Bruna, "Manifestación de pensamiento medieval. En torno a la biografía intelectual de Josep-Ignasi Saranyana", en A. L. González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez,* Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra ("Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria", 241), 2011: 7-35.

con todo, la importancia del rebrote neoplatónico en el Medievo. Sí hemos coincidido, en cambio, en el interés por Juan Escoto Eriúgena, misterioso personaje irlandés del siglo VIII. Después, yo he tomado mucho de sus investigaciones sobre Nicolás de Cusa, en la que es una experta internacional, entrando "a saco" en sus trabajos, para mis manuales y mis clases. Por supuesto, siempre con la obligada referencia bibliográfica.

Me siento muy honrado, por consiguiente, de que haya aceptado pronunciar mi *laudatio* y se lo agradezco de veras.

Josep-Ignasi Saranyana

SIMPOSIOS

EL PENSAMIENTO ANTIGUO Y LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA (SIGLOS II-V)

Coordinación Julián Barenstein

Ponentes

Julián Barenstein
Silvia Contaldo
Lucas Diel
João Lupi
Alejandro Peña Arroyave
Marcos Ruffa

El pensamiento antiguo y la libertad en la Filosofía Patrística (siglos II-V).

Coordinación Julián Barenstein

Fundamentación

Desde una perspectiva ecléctica y abarcadora, los estudios que aquí presentamos, dedicados al pensamiento patrístico, abordan temáticas diversas y a través de distintos autores, todos los cuales pueden ser ubicados en el efervescente y prolífico período Tardoantiguo. Las investigaciones centradas en el concepto de acedia en los Padres del desierto y la acción del demonio, la autoridad espiritual en Orígenes sobre la bese de su cosmología y su antropología, y la noción de *lógos* en Justino el Filósofo, respectivamente, comprenden un eje común, a la sazón, la búsqueda de una nueva definición de libertad, que precisamente empieza a ser configurada en los primeros siglos de la era cristiana sobre la base de las categorías de pensamiento grecorromano y que está llamada a convertirse en una noción de largo alcance en la cultura occidental. Se completa la mesa con tres ponencias sobre la figura de Agustín, en aspectos relevantes de su pensamiento. En primer lugar el oficio del orador (entendido como docente), la cuestión de la regla de vida y por último un caso importante de recepción de sus ideas en el período del Renacimiento Carolingio.

* * *

Los trabajos ofrecidos son los siguientes

El demonio del mediodía. Notas sobre la acedia en los Padres del desierto
Alejandro Peña Arroyave
Univ. del Salvador, Univ. Nacional de la Matanza, Argentina

La idea de autoridad espiritual en la perspectiva cosmológica y antropológica de Orígenes
Marcos Ruffa
Universidad Nacional de San Juan, Argentina

La noción de *lógos* (*λόγος*) en Justino el Filósofo.
Julián Barenstein
CONICET, UBA, Universidad del Salvador, Argentina

Santo Agostinho: *Sobre o ofício do orador.*
Silvia Contaldo
Pontificia Universidad de Minas, Brasil

El sentido ético en la *Regla a los siervos de Dios*, de San Agustín
Lucas Diel
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

O Tratado da Predestinação de João Escoto Eriúgena
e a recepção da argumentação de Agostinho
João Lupi
Universidad Federal de Santa Catalina, Brasil

El demonio del mediodía.
Notas sobre la acedia en los padres del desierto

Alejandro Peña Arroyave
Univ. del Salvador, Univ. Nacional de la Matanza, Argentina

1

En los antiguos monasterios fundados por los padres del desierto rondaba un demonio que acechaba no sólo la paz del monje sino que podía entorpecer por completo su camino hacia Dios. Se trata de la ἀκηδία, literalmente descuido, pero también interpretada como pereza o desgano. Este es el nombre que le han dado quienes fueron los primeros que experimentaron este fenómeno. Juan Casiano la describe de manera paradigmática en *Instituciones*:

> "Una vez que esta pasión [la acedia] se ha apoderado del corazón del monje, al punto le causa horror y enfado el lugar y la misma celda donde vive […] La pereza suscita en todos sus miembros una laxitud inmensa […] Ansioso, dirige la mirada en todas direcciones y comprueba desmoralizado que no divisa un solo hermano en el horizonte. Nadie viene a verlo. Y suspira despechado. Sale, entra, deambula por una y otra parte, mira una vez más el tiempo que hace y el correr del sol. Se impacienta al ver lo despacio que va éste hacia el ocaso. La confusión se cierne sobre su espíritu y se diría envuelto en una bruma tenebrosa. Se siente vacío, carente de toda vida espiritual[1].

La precisa descripción de Casiano, da cuenta en primer lugar de la parálisis del monje acidioso: el tiempo se paraliza y con él su espíritu. Las cosas le causan fastidio porque en esa parálisis el mundo también se ausenta. Antes de describir la acedia, Casiano se detiene en la descripción de la

[1] Juan Casiano, *Instituciones*, Buenos Aires, Ágape, 2012, X, II, pp. 269-271.

tristeza,[2] para señalar que el tipo de tristeza que puede paralizar la acción espiritual no tiene causa. La tristeza sin causa se da por la afectación de la vanidad, de la nada, esto es, "la tristeza que obra la muerte"[3]. En ese sentido, la tristeza y la acedia se funden en la categoría de vicio espiritual –a diferencia de los corporales– y de ahí ya su temprana ambigüedad.

La acedia se convirtió en uno de los enemigos más poderosos del hombre espiritual, pues introducía un quiebre en la voluntad del monje que le imposibilitaba para la búsqueda de Dios. Según Evagrio Póntico (345-399), el demonio del mediodía, "el más pesado de todos" opera una parálisis en el monje que se refleja en la suspensión del tiempo y en la desesperanza:

> "al principio hace que el sol parezca moverse lentamente, como si estuviera casi inmóvil, el día parece tener cincuenta horas. Después le obliga [al monje] a mantener los ojos fijos sobre las ventanas, a odiar su celda, a observar el sol para ver si falta mucho para la hora de nona y a mirar por aquí y por allí si alguno de los hermanos… Le inspira aversión por el lugar donde habita, por su mismo modo de vida, por el trabajo manual y, al final, le sugiere la idea de que la caridad ha desaparecido entre los hermanos y que no hay ninguna persona para consolarlo"[4].

Este demonio se convierte en el más peligroso porque no sólo es un mero obstáculo en la lucha, sino que invita sobre todo a abandonar la búsqueda de Dios. Se trata de un vicio que, en tanto descuido, está a la base de todos los

[2] Un vicio que a partir de San Gregorio se unirá con la acedia en un único pecado capital. Cr. Agamben, Giorgio, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental,* Valencia, Pre-textos, 1995, p. 24.
[3] Juan, *Colaciones I*, Buenos Aires, Ágape, 2013, V, IV, p. 221.
[4] Evagrio Póntico, *Tratado de la oración. Tratado práctico. Espejo de monjes. Espejo de monjas*, trad. Enrique Contreras, Buenos Aires, Cuadernos Monásticos, 1976, pp. 40-41. El término demonio del mediodía es tomado por Evagrio del Salmo 90.

demás[5]. En ese mismo sentido se puede ver en la acedia la dificultad de analizarla desde un único punto de vista y con una única significación, pues a menudo se ubica en cercanía e incluso se considera indistintamente con otros temples anímicos como tristeza y melancolía. Siguiendo esta hipótesis de lectura, Peretó Rivas afirma que lo que hoy denominamos como estados depresivos existió en la antigüedad, y con el surgimiento del cristianismo tampoco varió esta situación, "sino que fue tecnificada al concretizarla en el concepto de acedia y, con ese nombre, fue estudiada durante los siglos de la patrística y de la Edad Media"[6].

En *Colaciones*, Juan Casiano sugiere que es por medio de la representación que el monje puede no sólo ser consciente de sus vicios, sino, por el mismo medio, corregirlos: "el mismo método que nos hace descubrir las trazas de cada uno de los vicios, nos proporciona la medicina"[7]. Como el monje está efectivamente lejos del mundo, de la vida cotidiana, donde podrían aparecer quienes detonen en él, por ejemplo, la ira y la impaciencia, entonces debe representarse escenas en las que sea ofendido y denigrado para ejercitar la dulzura que tendría que mostrar en tales circunstancias. Y Casiano lleva aún más lejos tal necesidad de la representación, al señalar que sólo al imaginar los sufrimientos de los mártires y del mismo Jesús, puede el monje aceptar esas injurias. Pero ¿qué hacer con la acedia si para sentirla –en tanto tristeza sin causa– no es necesaria ninguna representación? Casiano ha dicho, atinadamente, que el vicio está en el interior y no en la cosa que lo muestra: "sepamos, con todo, que si nos retiramos al desierto o a cualquier lugar solitario, antes de haber curado nuestros vicios, frenamos solamente los efectos, mas la pasión queda intacta"[8]. Todavía más, esto puede atribuirse

[5] En efecto, para Santo Tomás la acedia engendra la dispersión de la mente que a su vez es la fuente de los demás vicios. Cr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, Parte II, II (a), C 35, a 2, 4, trad. Luis Lago Alba, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950, p. 1041.

[6] Rubén Peretó Rivas, "Acedia y depresión. Aportes para una reconstrucción histórica", *Eä Journal*, N 3, 2011, p. 15.

[7] Juan Casiano, *Colaciones II*, Ágape, Buenos Aires, 2013, XIX, XIV, p. 229.

[8] Ibíd., XIX, XII, p. 227.

a la melancolía, pues ésta no tiene ningún referente exterior, lo que quiere decir que sus causa son todavía más internas que las de otros vicios. Y por su grado de interioridad la ha nombrado Casiano como "tedio del corazón"[9]. Este origen interno de algunos vicios es lo que se ve en la claramente en la Conferencia V: "la tristeza y la acidia no suelen ocasionarse por causas exteriores"[10]. Más aún, son vicios que sólo se determinan "por movimientos internos"[11]. Pero Casiano parece sugerir algo más al decir que la acedia ataca a quien "ha vivido en la soledad y se ha avezado a los combates del hombre interior"[12]. Por esta razón, por tratarse de una "enfermedad" del espíritu, hay en ella un "resto" de positividad que, al superarse, se en "la tristeza saludable y llena de verdadera alegría"[13]. La tristeza sin causa lo era por la afectación de la vanidad, de la nada, esto es, "la tristeza que obra la muerte"[14]. En este sentido, la tristeza no se convierte en su opuesto como ocurre con los demás vicios, sino en su perfección: la tristeza de la nada que todo lo tiñe de vanidad, en la saludable tristeza de la verdadera alegría. Pero ¿qué es una tristeza saludable? Es la seriedad. Casiano la llama alegría. Pero se trata de la seriedad del hombre interior que ha llevado a cabo el combate con la vanidad. En ese mismo sentido, el vicio de la acedia es transformado en la virtud de la confianza, de la fortaleza. Para Casiano, vencer las pasiones o vicios poniendo en su lugar las virtudes contrarias, tiene el sentido de una auténtica conquista de sí, más aún, de reconquista de sí mismo. Por ello, cuando las virtudes ahuyentan los vicios del corazón, "no es que hayan invadido posesiones ajenas, sino que han reconquistado las propias"[15]. En ese sentido, se trata de una verdadera metamorfosis y por ello vicios como la tristeza o la acedia son portadores en sí mismos de virtudes.

[9] Juan Casiano, *Colaciones I*, Ágape, Buenos Aires, 2013, V, IV, p. 189.
[10] Ibíd., V, IX, p. 199.
[11] Ibíd., V, IV, p. 189. Y tal como lo rescata Kierkegaard de la revisión de San Gregorio Magno, la acedia como el vicio de los solitarios. Cf. D: 73.
[12] Casiano, Juan, *Colaciones I*, V, IX, p. 199.
[13] Ibíd., V, XXIII, p. 221.
[14] Ibíd.
[15] Ibíd.

2.

Santo Tomás, apoyándose en Casiano que afirma que por experiencia, frente a la acedia, "es preciso no huir de ella sino enfrentarla"[16], y en el Eclesiástico, 6: 26, donde se dice que debe arrimarse el alma a la sabiduría sin flojedad –Santo Tomás dice sin acedia–[17], concluye que hay vicios, como la lujuria, que se evitan huyendo, pero que hay vicios, los espirituales, de los que no se puede huir sino ante los que hay que resistir. Para Santo Tomás, glosando a San Isidoro, hay una distinción clave entre tristeza y acedia: "[el vicio] es tristeza al apartarse de lo laborioso y molesto a que se está obligado, y acedia al entregarse a indebida inquietud"[18]. En tanto la acedia es una tristeza por el bien divino, no se vence huyendo, pues su objeto es el sumo bien, lo que quiere decir que al perder la tristeza se pierde también su objeto, el sumo bien. Aquí se origina la ambigüedad de la acedia y que pasará calcada a la melancolía.

Por ello Santo Tomás recomienda resistir, permanecer, hasta que se torne placentero pensar en los bienes espirituales[19]. El meollo del asunto es cómo conseguirlo. El mismo Santo Tomás rehúsa hacerlo, pues a diferencia de otros vicios, para los que prescribe soluciones, en el caso de la acedia –que es una pasión– no lo hace, lo que resulta paradójico, ya que en la acedia está el peligro de originar otros vicios: es la madre de todos los vicios y en ese sentido el peor de todos los pecados. De ahí que Santo Tomás lo inscriba entre los pecados mortales. La acedia es pecado mortal en tanto opuesto a la caridad, ya que es tristeza del bien divino. Y es pecado mortal no al negarse a una exhortación externa, "sino cuando se contrista de las cosas que hay que

[16] Juan Casiano, *Institucione*s, Ágape, Buenos Aires, 2012, Libro X, XXV, p. 297.
[17] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, tomo VII, Madrid, BAC, 1959, 2-2 q. 35a. 1, p. 1033.
[18] Ibíd., 2-2 q. 35a. 4, p. 1040. Con lo que se deja abierta la vía a considerar a la tristeza como un estado primitivo de acedia, en relación a la estrecha relación entre aburrimiento y melancolía en la modernidad.
[19] Cf. Ibíd., 2-2 q. 35a. 1, p. 1035.

hacer inminentemente por Dios"[20]. Para Santo Tomás, el pecado es mortal cuando se da el consentimiento de la razón. Por ello, ante la incómoda pregunta sobre la acedia que se da en los "varones perfectos"[21], Santo Tomás dice: "en los varones santos se encuentran movimientos imperfectos de acedia, que no llega hasta el consentimiento de la razón"[22]. Lo que nos lleva a ver de qué modo la perfección no está en no sentirla, sino en resistirla. Lo imperfecto no es el ceder del varón perfecto, sino el movimiento de la acedia en ellos. No es que la acedia ataque sólo al monje, sino que en él no logra el consentimiento de la razón. Ello quiere decir, por un lado, que nadie está libre de la acedia, y por otro lado, que no se rehúye sino que se enfrenta, pues está claro que es algo insuperable. Y todavía más, que es en ese enfrentamiento mismo donde surge el sentido que espiritualmente hablando trae la acedia como pasión del alma humana, es decir, en la lucha se revela su verdad. No hay cura, hay lucha. O, mejor dicho, la única cura posible es la lucha, la resistencia. La relación es entonces dialéctica, pues en esa tensión de la lucha se ve que es la acedia aquello que muestra los bienes de los que ella, al mismo tiempo, puede apartar. En efecto, huir de la acedia es caer de modo más profundo en ella y renunciar a la verdad que, desde este punto de vista, sólo es arrojada por la lucha misma.

Santo Tomás entiende tal ambigüedad en otro sentido: la quietud que es la acedia produce, sin embargo, movimiento. Santo Tomás describe ese movimiento como "fuga", pues el hombre no puede permanecer mucho tiempo sin encontrar, o al menos buscar, el placer. Y dice Santo Tomás: "este proceso se observa en la huida de la tristeza, pues en primer lugar rehúye el hombre lo contristante y después aún impugna lo que causa tristeza."[23] Pero lo más grave de la acedia es que, como ya se ha observado,

[20]Ibíd., 2-2 q. 35a. 3, p. 1039.
[21] Retomando lo dicho por Casiano y también por Evagrio sobre el hecho de que la acedia ataque a los monjes del desierto.
[22] Ibíd. , 2-2 q. 35a. 3, p. 1039.
[23] Ibíd. , 2-2 q. 35a. 3, p. 1040.

aquello que le causa tristeza es el sumo bien, lo divino. Por ello, "la fuga del fin se realiza con la 'desesperación'"[24].

Retomando lo dicho por San Pablo, Santo Tomás habla de los tipos de tristeza y sugiere que la acedia parece que no proviene de Dios, sino que sería lo que San Pablo llama la "tristeza del siglo" que causa la muerte[25]. Así, Santo Tomás contrapone la "tristeza del siglo" a la tristeza según Dios que, según lo dicho, es la tristeza natural o connatural al hombre espiritual que busca a Dios.

A diferencia de San Isidoro –que le otorga siete– para Santo Tomás la acedia sólo tiene una hija; la "divagación de la mente" que "desea derramarse sin concierto por lo más diverso."[26] Para Santo Tomás la desesperación implica inmovilidad y no movimiento y, en este sentido, puede interpretarse que es "un mal que impide la consecución del bien"[27]. El problema de la desesperación, es que considera imposible de conseguir el

[24] Ibíd. , 2-2 q. 35a. 3, p. 1041. Este entristecerse por el bien divino, llevado a su extremo es lo expuesto por Kierkegaard como lo demoniaco. Hay una tristeza natural y saludable ante Dios que es, por un lado, la del pecador, y por otro lado, la del hombre religioso que ansía la unión con Dios y sabe de su imposibilidad. Esa tristeza moderada –a partir de la cual se da precisamente la metamorfosis espiritual–, la tristeza del hombre prudente y sabio que le da seriedad a su obrar, es la tristeza de la piedad, de aquel que ha aceptado estar siempre en el error ante Dios. El demoniaco surge, no del que desea que Dios siempre esté en lo cierto y que así sea, sino del que tiene que reconocerlo y quiere oponerle su propia infinitud, es decir, su reflexión. La conciencia piadosa descubre la infinitud fuera de sí y se entristece de no poder "tocarla"; la conciencia demoniaca también la descubre, pero se entristece de no poder destruirla: se encierra en sí misma, en su propio infinito. Pero ¿cómo puede la conciencia piadosa, que es desdichada, tornarse en alegría? Por ello se trata de un despojamiento progresivo, del sufrimiento en el que la melancolía misma hace parte en la reducción, o más exactamente en la destrucción de un primer yo que se pretende autofundamento e infinito.
[25] Ibíd., 2-2 q. 35a. 3, p. 1038.
[26] Ibíd. , 2-2 q. 35a. 4, p. 1041.
[27] Ibíd., 1-2 q. 40a. 4, p. 920.

objeto que busca y por eso hay en ella "cierto movimiento de desvío. La desesperación no implica la sola privación de la esperanza, sino además cierto alejamiento de la cosa deseada, por estimarse imposible su consecución."[28] Pero lo más importante es que la desesperación implica deseo, de lo contrario no puede hablarse de un desvío, esto es, de un movimiento, "pues de aquello que no está al alcance de nuestro deseo, ni tenemos esperanza ni desesperación"[29].

[28] Ibíd., 1-2 q. 40a. 4, p. 921.
[29] Ibídem. En la desesperación, tal y como la aborda Kierkegaard, es evidente que su movimiento es desvío de aquello que busca: es desvío con respecto a cómo ser sí mismo.

La idea de autoridad y libertad espiritual en la perspectiva cosmológico-antropológica de Orígenes

Marcos Ruffa
Universidad Nacional de San Juan, Argentina

En el primer libro del *Comentario al Evangelio de Juan*, en el contexto del análisis de los nombres de Cristo (ἐπίνοιαι)[1] y de su denominación como "luz" (φῶς), Orígenes expone su perspectiva acerca de la hegemonía (ἡγεμονία) del orden espiritual sobre todo orden terrenal, brindando claros indicios del modo en que consideraba la relación entre la luz espiritual y la autoridad (eclesiástica) terrenal. Así, según Orígenes, el Salvador es la luz del mundo inteligible, que ilumina a los seres dotados de *logos* (λογικοῖς) y que tiene una función rectora (ἡγεμονικός)[2] para que sus inteligencias vean aquello que les corresponde ver. El Salvador es la luz de las almas λογικοῖς que viven en el mundo sensible y de todas sus criaturas, es el elemento dirigente y el más importante del mundo, por encima de cualquier otra luz en él[3]. Por ello, Orígenes afirma que es posible comparar a la Iglesia y a los

[1] Acerca de las ἐπίνοιαι de Cristo en Orígenes, ver Antonio Orbe, *La epinoia* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1955) y J. Wolinski, "Le recours aus ἐπίνοιαι du Christ dans le Commentaire sur Jean d' Origene", en Gilles Dorival, Alain Le Boulluec, ed., *Origeniana Sexta*, Leuven, Leuven University Press, 1995: 466-492.

[2] *CIo* I, XXV, 161. Ver también *CIo* II, XXV, 215 (ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικόν) y *CIo* VI, XXVIII, 188-193. De forma similar a lo que sostenían los estoicos, para Orígenes es propio del *Logos* cumplir la función de mando en todas las cosas, también en las referidas al orden político, como se verá.

[3] Ver *CC* IV, 81. Este pasaje de *Contra Celso* es particularmente importante para lo que aquí señalamos, puesto que en él Orígenes discute con el pagano Celso sobre vida política de los seres irracionales (ἀλόγοις) y expone dos ideas que consideramos centrales: por un lado, que existe una relación intrínseca entre la πολιτεία y aquello que es λογικός, una idea que proviene evidentemente de la filosofía griega y que Orígenes acepta, y, por otro lado, que no todo lo que se denomina ἡγεμονία o πολιτεία lo es realmente, puesto que estos términos pueden ser

discípulos de Cristo con la luna y las estrellas, y a Cristo con el propio sol, cuya luz reduce a nada la luz de la luna y de las estrellas que pueden iluminar el cielo nocturno[4].

Como es posible observar, esta metáfora origeniana supondría que hay una cierta hegemonía o autoridad espiritual que superaría a toda *potestas*, y que los seres iluminados por Cristo, los seres que participan en mayor medida de la luz del *Logos*, son seres libres que no requieren del ministerio ni de la *potestas* que poseen los hombres, porque junto con la luz del *Logos* reciben su hegemonía. He aquí como uno de los sentidos que Orígenes confiere a la noción de libertad, la libertad (ἐλευθερία) entendida como resultado del conocimiento espiritual, se entrelaza directamente con su noción de autoridad y de orden cósmico[5]. El énfasis con que Orígenes señala el carácter atrevido de esta idea parece sugerir que no desconoce sus posibles consecuencias en el orden del gobierno de los hombres, incluido también el gobierno eclesiástico. Puesto que si hay quienes no requieren del ministerio de los apóstoles o de los profetas, porque reciben su luz directamente de Cristo, posiblemente tampoco requerirían de las estructuras de gobierno de la Iglesia visible, lo que supondría una cierta relativización de la autoridad del gobierno eclesiástico –pero no de la Iglesia como tal, por supuesto–, al igual

mal empleados (καταχρηστικός) para referirse a una mera imitación (μίμησις) de lo que es verdaderamente racional y político.

[4] *CIo* I, XXV, 165: "Lo mismo que la luz del sol reduce a nada el resplandor de la luna y de las estrellas, de la misma manera los seres iluminados por Cristo y que reciben en ellos sus rayos no tienen ninguna necesidad del ministerio de los apóstoles ni de los profetas, «pues es necesario atreverse a decir la verdad», ni de los ángeles; yo añadiré incluso que ni de las potencias superiores, ya que ellos son enseñados por la luz engendrada en primer lugar".

[5] En la obra de Orígenes se puede distinguir claramente entre el libre arbitrio (αὐτεξούσιον), como capacidad de autodeterminación propia de los seres racionales (*Prin* III, 1), y la libertad (ἐλευθερία), como resultado del perfeccionamiento espiritual (*CRm* VI, 3). Ver Lorenzo Perrone, *Libero arbitrio*, en Adele Monaci Castagno, ed., *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma, Città Nuova, 2000: 237-243.

que del orden civil: toda *potestas* (δύναμις) humana estaría siempre subordinada a una *auctoritas* (ἀρχή), fuente de la ἐξουσία y ἐλευθερία espiritual[6].

Estas afirmaciones de Orígenes, que evidentemente se deducen de su idea de las dos orientaciones o aspectos del cosmos (κόσμος νοητός y κόσμος αἰσθητός), podrían verse aclaradas por su forma de concebir los diversos modos de participación (μετέχω) en el *Logos*[7], porque es precisamente en la concepción origeniana de la participación en el *Logos* donde encontramos una de las claves de su noción de ἡγεμονία, de ἐξουσία espiritual y también de ἐλευθερία[8]. Esto se observa especialmente en la explicación que ofrece al respecto en el libro II del *Comentario al Evangelio de Juan*. Allí, el alejandrino sostiene que hay tres formas básicas de participación: la de quienes participan de Dios y su Sabiduría, la de quienes participan de Jesucristo y la de quienes participan del orden de los astros –quienes, aunque se extravían lejos de Dios, no se extravían tanto como quienes llaman Dios a las obras de oro y plata hechas por los hombres–. Los primeros son quienes conocen al *Logos* mismo que existía en el principio, es decir, quienes

[6] Para un análisis de esta distinción entre *auctoritas* (ἀρχή) –poder o reino– y *potestas* (δύναμις) –fuerza o gobierno–, especialmente a partir del *Περί κόσμου* aristotélico y de Filón de Alejandría, ver Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

[7] *CIo* II, III, 22-31. Para una consideración general sobre la cuestión de la participación en Orígenes y su relación con la tradición filosófica previa ver David L. Balas, "The idea or participation in the structure of Origen's thought. Christian transposition of a theme of the Platonic tradition", en Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, Josep Rius-Camps, ed., *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes*, Bari, Instituto di Litteratura Cristiana Antica, Università di Bari, 1975: 257-275; Antonio Bueno, "Plenitud y participación. Nociones estructurantes de la doctrina teológica de Orígenes de Alejandría", *Augustinianum* 50, 2010: 27-60; y Dmitry Biriukov, "Paradigms of Participation in Origen", *Scrinium* 13, 2017: 277-290.

[8] Como veremos, también en los *Fragmentos sobre la Carta a los Efesios* se encontrarán algunas consideraciones interesantes acerca del problema de la ἐξουσία espiritual.

conocen al *Logos* con Dios y al Dios *Logos*. Los segundos son aquellos que sólo saben de Jesucristo crucificado y que piensan que el *Logos* que llegó a ser carne es todo el *Logos*, es decir, quienes sólo conocen a Cristo según la carne. Los terceros son los que se han dedicado a las doctrinas que participan de una cierta manera del *Logos*, los que entre los griegos siguen las escuelas de los filósofos de renombre. Fuera de estos tres grupos, hay otros que creen en doctrinas corruptas e impías, que suprimen la providencia, y que todavía no acceden al *Logos*. Esta distinción entre diversos modos de participación en el *Logos* supondrían también diversos grados de autoridad (y libertad) en quienes los representan[9].

Posteriormente, en el contexto de la explicación de *Ap* 19, 11-16, Orígenes dejará más clara la conexión entre esta jerarquía de la participación y la idea de ciudadanía celestial (πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς) de aquellos que pueden ser considerados los perfectos (τέλειος)[10]. Así, según el alejandrino,

[9] *CIo* II, III, 23. Un interesante desarrollo de esta idea, vinculada a la cuestión de la diferencia entre amistad o servidumbre con Cristo, se encuentra en *CIo* I, XXVIII, 199-203: "No obstante, hay también diferencias entre aquellos que son gobernados por el rey. Algunos están gobernados de una manera más mística, más inefable y digna de Dios y otros de una manera más imperfecta. [...] Es absolutamente claro para cualquiera, cómo nuestro Señor es el Maestro y el que instruye a los hombres, que con todas sus fuerzas buscan la piedad, y como Él es el Señor de los esclavos que tienen *un espíritu de servidumbre en el temor* (*Rm* 8, 15). Pero para los que progresan marchando a grandes pasos hacia la sabiduría y siendo juzgados dignos de ella, Él no permanece Señor –*porque el servidor no sabe lo que quiere su señor* (*Jn* 15, 15)–, Él se convierte en su amigo".

[10] La distinción entre simples (ἁπλούστερος), un poco más elevados (ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβεκὼς) y perfectos (τέλειος) es un tema constante en el pensamiento de Orígenes y, por supuesto, en el *Comentario al Evangelio de Juan.* Así, en *Prin* IV, 2, 4 Orígenes realiza una analogía explícita entre estos tres niveles de perfeccionamiento espiritual y los tres niveles de comprensión de las Escrituras: "De modo que, el demasiado simple se beneficie, por así decirlo, de la carne de la Escritura (de esta manera llamamos a la interpretación inmediata); el que ha ascendido un poco (se beneficie) de algo así como del alma de la (Escritura); y el perfecto (se beneficie) de la ley espiritual". Para un análisis más profundo de esta

para quienes permanecen "abajo" (κάτω), en las realidades terrenales, las realidades "superiores" (κρείττονα) permanecen cerradas y ellos no pueden comprenderlas ni captar su belleza, pues no quieren reflexionar, permanecen curvados sobre sí mismos (συγκύπτοντες) sin tomarse el esfuerzo de enderezarse (ἀνακύπτειν). Mientras que a quienes tienen su ciudadanía en los cielos (πολίτευμα ἔχουσιν ἐν οὐρανοῖς)[11] el *Logos* Divino les hace observar (θεωρούμενα) las verdaderas realidades celestes y no sólo sus sombras. Esto es lo que se expresa cuando Orígenes expone el problema de la sombra (σκιᾶς), la figura (τύπου) y la imagen (εἰκών)[12] opuestas a la verdad[13].

De modo que esta ciudadanía en los cielos, con su consecuente libertad, será propia de los perfectos, de aquellos que son capaces de recibir al *Logos* como fruto, siguiendo la metáfora relativa a *Is* 11, 1 que Orígenes propone en el libro I del *Comentario al Evangelio de Juan*, según la cual algunos recibirán a Cristo como vara o castigo, otros como flor o salvación y otros como fruto o comprensión espiritual[14]. Los auténticos ciudadanos del cielo (πολίτες τῶν οὐρανίων) serán entonces quienes, a pesar de estar en la tierra (γῆς), no son ya de los "lugares de abajo" (τοπικῶς κάτω), pues han logrado transformarse y convertirse en extraños a este mundo (τοῦ κόσμου τούτου),

temática ver Josep Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970, p. 222 ss. Ver también Patricia Ciner, "El Evangelio Espiritual y los perfectos en la Teología de Orígenes", *Cadernos Patrísticos. Textos e Estudos. À imagen e semelhanca de Deus: o itinerario antropológico do cristianismo antigo* III/6, 2008: 65-76.

[11] Ver *Flp* 3, 20.

[12] A propósito de este problema y de su relación con la filosofía del conocimiento platónica ver Henri Crouzel, *Orígenes*, Madrid: BAC, 2015: 151-170. También Henri Crouzel, *Origène et la "connaissance mystique"*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961: 155-166.

[13] *CIo* II, VI, 49-50.

[14] *CIo* I, XXXVI, 261-264. Como se observa a partir de esta metáfora, estos diversos niveles de participación en el *Logos* pueden entenderse también como las diferentes etapas de un proceso de desarrollo espiritual que culminará en la apocatástasis.

gracias a la autoridad del *Logos* que ha descendido de las realidades que se encuentran más arriba de todos los cielos y les ha abierto el camino a lo alto[15]. Y aunque nadie tendrá la honra propia de Dios y del Salvador, porque nadie estará del todo exento del pecado, menos aún la tendrán aquellos que no son extraños a este mundo y que honran la gloria de este mundo[16]. De lo que se sigue que aquellos que honran la gloria que viene de los hombres son precisamente quienes no pueden tener auténtica autoridad y libertad espiritual, porque están sujetos al mal que procede de las fuerzas del príncipe de este mundo (κοσμοκράτωρ).

La importancia de esta πολιτεία, que puede contribuir a iluminar el mundo[17], se encuentra ejemplificada en lo que compete al propio gobierno de la Iglesia en las *Homilías sobre el Evangelio de Lucas*. Orígenes, en la homilía número XIII, acerca de *Lc* 2, 13-16, afirmará que las iglesias están sujetas tanto a una autoridad terrenal, como a una autoridad espiritual, a un obispo visible (un ser humano) y a uno invisible (un ángel), que deben llevar a cabo el buen gobierno de la Iglesia para no ser condenados[18]. Pero nuevamente con gran audacia, Orígenes sostendrá que este gobierno muchas veces tampoco se ajusta a la hegemonía espiritual y por ello resulta

[15] *CIo* XIX, 134-135: "Mira, en efecto, si el ciudadano de los cielos es en una cierta forma como de este mundo, pero no con relación a lo que está abajo. Pues él también es de abajo, si se lo compara con los seres inteligibles, ya que todo ciudadano de realidades visibles, pasajeras y efímeras es de abajo, aunque, en la comparación entre los lugares, [el cielo] resulte ser de los más elevados".
[16] *CIo* XX, XXXVI, 337.
[17] Ver *CC* III, 29: "Mas las iglesias de Dios, que siguen las enseñanzas de Cristo, comparadas con las comunidades de los pueblos junto a las que viven como forasteras (1 *Pe* 2, 11), son como lumbreras en este mundo (*Flp* 2, 15)". También *CC* VIII, 70: "Y es así que los hombres de Dios son la sal que mantiene unida la consistencia del mundo, y las cosas de la tierra mantienen su consistencia en tanto la sal no se torna insípida". Ver también *Hn* XIV, 2, 8.
[18] Esta idea sobre la posibilidad de que los ángeles puedan resultar condenados fue una de las doctrinas origenianas condenadas por el Concilio de Constantinopla de 543.

condenable[19]. Por lo cual, resulta evidente que la diferencia entre el orden espiritual y el orden terrenal (visible) no se reducirá a un aspecto puramente formal o institucional, sino que se encontrará también en el propio ámbito de la institución eclesiástica[20]. En las propias autoridades de la Iglesia será posible distinguir, como también observamos en el *Comentario al Evangelio de Juan*, entre distintos grados de participación en el *Logos* y, por consiguiente, entre una auténtica autoridad (y libertad) espiritual y una mera *potestas* terrenal o visible[21]. Razón por la cual, la identificación entre el pensamiento de Orígenes y la doctrina posterior de las dos espadas será algo problemática –al igual que la justificación de la autoridad eclesiástica al modo de Clemente de Roma o Ignacio de Antioquía–, porque en Orígenes la autoridad espiritual no podrá limitarse a aquello que exteriormente se

[19] *HLc* XIII, 6: "También ocurre muchas veces que nosotros nos esforzamos, mientras ellos [los obispos] no cumplen su tarea y son culpables". Para el texto latino de esta obra ver Origène, *Homélies sur saint Luc*, ed. Henri Crouzel, François Fournier, Pierre Périchon, Paris, Editions du Cerf, 1998. Para la traducción ver Orígenes, *Homilías sobre el Evangelio de Lucas*, trad. Agustín López Kindler, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2014. Ver también *CRm* II, 2.

[20] Para una descripción general de esta distinción en el contexto de la Iglesia de la época, ver Jean Daniélou, *Orígenes*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958: 69-79.

[21] En este sentido, encontramos muy acertada la observación de Enrico Dal Covolo, "Sacerdozio dei fedeli, gerarchia della santità e gerarchia ministeriale in alcune Omelie di Origene", en Lorenzo Perrone, ed., *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition* I, Leuven, Leuven University Press, 2003: 605-611: "Queda constatado en todos los casos que para Orígenes la jerarquía más verdadera es la que se fundamenta en los distintos niveles de aceptación de las Escrituras, mientras que queda implícito –al menos en la última homilía citada– que la referencia a la Palabra de Dios es indispensable para el ejercicio de la "Real sacerdocio" común a todos los fieles". Respecto al pensamiento de Orígenes acerca de la Iglesia, tan importante también para el problema de la relación entre el orden espiritual y el orden visible, ver además Pierre Batiffol, *L'Eglisse naissante et le catholicisme*, Paris, Victor Lecoffre, 1911: 355-397; Giuseppe Sgherri, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, Milano, Vita e pensiero, 1982; Luigi Scipioni, *Vescovo e popolo: l'esercizio dell'autorità nella chiesa primitiva (III secolo)*, Milano, Vita e pensiero, 1977, 168.

presenta como tal: como se ha señalado, hay tanto una Iglesia visible como una Iglesia invisible, y en la Iglesia no todos poseen el rango espiritual más elevado, ni aquel que les corresponde por su estatus espiritual. De lo que se puede inferir la existencia en Orígenes de una perspectiva que podríamos denominar "suprapolítica" al momento de considerar las ideas de orden, autoridad y libertad. Una perspectiva caracterizada por el espiritualismo del γένους ἱερατικοῦ[22], que debe encontrarse por encima de ciertas preocupaciones humanas, pero sin ser indiferente a los deberes sociales.

Desde nuestro punto de vista, considerando que el alejandrino es indudablemente uno de los pensadores más "espirituales"[23] de su época, nos inclinamos a pensar que intentó ir, con sus reflexiones sobre la participación en la autoridad espiritual y sus audaces cuestionamientos a los desvíos de las autoridades de la Iglesia visible, más allá de la completa identificación entre la autoridad espiritual y la autoridad visible de la Iglesia. Orígenes habría intentado trazar cierta diferencia entre el poder de la institución eclesiástica terrenal y la autoridad liberadora de la vida espiritual, lo que conllevaría también un distanciamiento de la noción de θεοκρατία, introducida por Flavio Josefo para referirse al gobierno sacerdotal de los judíos[24]. Pero esto no supone que su pensamiento sería totalmente ajeno a los conflictos teológico-políticos de su época, sino más bien que intentaría elevarse por

[22] *CIo* VI, VIII, 51 y *CC* V, 10.

[23] Acerca de la espiritualidad y la mística como característica intrínseca del pensamiento origeniano, además del estudio clásico al respecto de Henri Crouzel, *Origène et la "connaissance mystique"*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961; ver también Patricia Ciner, "Teología y experiencia mística en Orígenes: ¿Una cuestión mal planteada?", *Scripta Mediaevalia*, 1, 2008: 71-90.

[24] *CA* II, 165. Texto griego y traducción: Josephus, *The Life. Against Apion,* trad. H. St J. Thackeray, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1926. A diferencia de lo que sucede con la teocracia de Flavio Josefo, en cierto modo deudora de la idea del gobierno de los filósofos de Platón y de la ἀρίστης πολιτείας o ἱερᾷ πολιτείᾳ de Filón de Alejandría, *De specialibus legibus*, III, 167 y IV, 55, para Orígenes no se tratará tanto de establecer las características concretas de los gobernantes, sino del sentido último al que debe obedecer el poder político.

encima de ellos, buscando una pespectiva que podríamos llamar "suprapolítica" más que "apolítica"[25]. Así, el objetivo principal de la perspectiva origeniana en este sentido habría sido conciliar dos modelos de autoridad, el característico del episcopado monárquico[26] y el propio del conocimiento espiritual, para evitar la falta de sustento de un poder sin autoridad espiritual[27]. Porque el poder debería brotar del perfeccionamiento espiritual y de la libertad que este conlleva, el poder legítimo no podría encontrarse en contraposición con la auténtica realización de la libertad espiritual. Tal como existe un sentido espiritual de la Escritura y del mundo, debería existir un sentido espiritual del poder: el orden político y el suprapolítico no deberían situarse en direcciones contrapuestas. Pero lo cierto es que este intento del alejandrino no impedirá que la contraposición entre ambas formas de autoridad y libertad vuelva a presentarse en otras ocasiones. En cualquier caso, Orígenes debería ocupar, por este motivo, un lugar especialmente destacado entre los pensadores que procuraron comprender la relación entre las exigencias del modo de vida propiamente cristiano y las realidades histórico-políticas del mundo terrenal.

[25] En este sentido, tal vez podrían observarse algunas coincidencias entre la diferenciación de poder eclesiástico y autoridad espiritual y las ideas sobre *politische Theokratie* y *mystische Theokratie* discutidas en Jacob Taubes, *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 3: Theokratie*, München: Verlag Ferdinand Schoeningh, 1987.

[26] La expresión *monarchische Episkopat*, referida al hecho de que a la cabeza de cada comunidad existe un obispo que es como un monarca y que interviene en todas las relaciones entre las personas de dicha comunidad ("Nada contra el obispo, nada sin el obispo"), fue instalada a principios del siglo XX por Harnack y desde entonces es ampliamente utilizada por los especialistas en la historia del cristianismo tardoantiguo. Ver Adolf von Harnack, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten: nebst einer Kritik der Abhanndlung R. Sohm's: "Wesen und Ursprung des Katholizismus» und Untersuchungen über «Evangelium", "Wort Gottes" und das trinitarische Bekenntnis*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910, 60.

[27] La idea de una *potestas* "sin razón" o sustento divino, es decir, de un gobierno exclusivamente demiúrgico del mundo, sería propia del pensamiento marcionita. Ver Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, 54.

La noción de *lógos* (*λόγος*) en Justino el Filósofo[1]

Julián Barenstein
CONICET / UBA, Univ. del Salvador, Argentina

La noción de *lógos* (*λόγος*) en Justino el Filósofo ha sido estudiada extensamente y desde diversas perspectivas, p. e. se han buscado sus antecedentes en la cultura judía, a través de Filón Alejandrino, y en la filosofía estoica, se ha señalado su novedad como un tópico especialmente cristiano, etc. Aquí nos interesa mostrar que por medio de esta es posible recuperar todas las verdades pre-cristianas y aunarlas en una historia ininterrumpida desde el origen del mundo hasta la primera *parousía*, la "*πρώτη παρούσια*". Así pues, nuestro trabajo, que toma como fuente las *Apologías* I y II del filósofo y mártir, se articula en dos partes. En la primera, pasamos lista a los diversos estudios sobre dicha noción así como también el uso que le da Justino en el marco de la tradición apologética a la que pertenece, dando cuenta, al mismo tiempo, del *leitmotiv* de su filosofía y la búsqueda de libertad para los cristianos. En la segunda exponemos la noción de *lógos* con sus diversas aristas y en su doble versión, como *lógos spermatikós* (*λόγος σπερματικός*) y *lógos pantós* (*παντός λόγος*).

I

Como es sabido, "*lógos*" es un término polisémico y de una extensísima tradición en la literatura griega. Pensamos, pues, que dar cuenta del origen de la noción justiniana de *lógos* es fundamental para comprender su sentido último en la obra del apologista. Ahora bien, mucho se ha escrito acerca de esta noción en Justino y de su procedencia. Para hacer referencia solo a

[1] Parte de este trabajo es un resumen actualizado de nuestro artículo "El argumento supercesionista en Justino el filósofo: el *lógos* y la historia del cristianismo", *Ágora. Papeles de Filosofía* 39/2, 2020 193-211.

algunas de las contribuciones más destacadas, encontramos, por una parte, caracterizaciones generales, a las que podríamos llamar "manualísticas", como la de Arthur Armstrong hasta las más recientes de Josep Batalla, Claudio Moreschini, Denis Minns y Marian Hillar[2] y, por otra, exposiciones más detalladas, como las ya clásicas pero insoslayables obras de Erwin Goodenough y Leslie Barnard junto con las más actuales de Eric Osborn y Giuseppe Girgenti[3]. Con todo, incluso en estos últimos trabajos de largo aliento sobre Justino, la cuestión del origen de su noción de *lógos* no ocupa más que un capítulo, y no siempre, y las más de las veces no se discute en detalle acerca del origen de la noción[4], con las singulares excepciones de Goodenough y Barnard quienes la hacen depender de Filón y del platonismo

[2] Cf. A. H. Armstrong, *Introducción a la Filosofía Antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1993[8], cap. XIV: 265-269; J. Batalla, "Justí el Filòsof (c. 100-c. 165)" en P. L. Font (coord.), *Història del pensament Cristià*, Barcelona, FJM, 2002, cap. 3: 53-74; C. Moreschini, *Storia della Filosofia Patristica*, Brescia, Morcelliana, 2005, esp. pp. 67-69; C. Moreschini, *Storia del Pensiero Cristiano Tardo-Antico*, Milano, Bompiani, 2013: 245-248; D. Minns, "Justin Martyr" en LL. P: Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, cap. 14: 258-269; M. Hillar, *From Logos to Trinity. Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012: 138-169.

[3] E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena, Verlag Frommannsche Buchhandlund, 1923, cap. V: 139-175; L. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Though*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, cap. VII: 85-100; E. F. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1973: 28-43; G. Girgenti, G., *Giustino Martire, il primo cristiano platonico*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, p. 102ss.

[4] Eric Osborn se detiene en las implicancias teológicas y cristológicas del *lógos* de Justino antes que en los aspectos filosóficos que dan forma a este. En relación al origen del concepto, Osborn parece estar más inclinado hacia la posición de Goodenough, que la hace dependiente de las elucidaciones acerca del *lógos* de Filón. Giuseppe Girgenti no se detiene en la noción de *lógos*, ni mucho menos en su origen, más aun, ni siquiera dedica un capítulo de su libro al tema. Cf. E. F. Osborn, *Justin Martyr*… cit., pp. 28-32; G. Girgenti, *Giustino Martire, il primo cristiano platónico*… cit., p. 7ss.

medio respectivamente[5]. En términos más puntuales, esa discusión se puede seguir en trabajos más breves, que incluyen una legión de autores. De estos, conviene destacar a Ragnar Holte, Carl Andresen, John Cramer, Johannes Pfättisch, los cuales discuten con Goodenough, y Mark Edwars[6], quien discute con todos ellos y, además, con Barnard. Es por esto último que nos interesa reseñar aquí con particular detalle la posición de Edwards[7].

[5] Cf. E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*…cit., p. 175, y L. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Though*…cit., p. 99.

[6] R. Holte, "Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin´s Apologies", en *Scripta Theologica* 12, 1958: 109-168; C. Andresen, "Justin und die mittlere Platonismus" en *ZNTW* 44, 3,1952): 157-198; J. A. Cramer, "Die Logosstellen in Justinus Apologien kritisch untersucht" en *ZNTW* 2, 1901: 300-322; I. M. Pfättisch, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Martyres. Forschungen zur christliche Literatur und Dogemengeschichte*, Paderborn, 1910; M. J. Edwards, "Justin´s Logos and the Word of God" en *Journal of Early Christian Studies* 3,3, 1995: 261-280.

[7] Hemos estudiado otros artículos acerca del *lógos* en Justino, los cuales no podemos mencionar en el cuerpo de nuestro trabajo por cuestiones de relevancia. Tenemos, pues, por una parte los siguiente trabajos, de Manuel De Almeida Trindade y José Da Cruz Lopes Marques. De Almeida Trindade, "S. Justino –a sua docutrina sobre o Logos" en *Medievalia. Textos e Estudos* 7, 8, 1995: 79-97; J. Da Cruz Lopes Marques, "Logos seminal e Logos total na *Apologia* de Justino, o Mártir" en *Revista Caminhando* v-21, 2016: 209-223. Escritos ambos en portugués, estos artículos presentan algunas concepciones generales acerca del concepto justiniano de *lógos*, sin entrar en el detalle acerca del origen de la noción, ni de las discusiones eruditas acerca del tema de Holte, Andresen, Goodenough, Cramer, Pfättisch, Barnard, ni mucho menos, de Edwards. El trabajo de Da Cruz Lopes Marques, p.e., no considera ni siquiera la cuestión acerca del número de apologías que escribió Justino, pero lo más sobresaliente de estos trabajos es que a juzgar por la bibliografía consignada en ambos, sus respectivos autores no dan cuenta de estar al tanto de la discusión sobre el tema. (Cf. De Almeida Trindade, "S. Justino –a sua docutrina sobre o Logos"…, pp. 96-97 *et passim* y Da Cruz Lopes Marques, J., "Logos seminal e Logos total na *Apologia* de Justino, o Mártir"…, p. 223 *et passim*). Por otra parte, vale la pena tener en cuenta dos artículos, aunque no son tan importantes para nuestro tema, a saber, los de Runar Thornsteinsson y Patrick Mwania: R. M.Thorsteinsson, "Justin and stoic cosmo-theology" en *The Journal of Theological Studies*, New Series, 63, 2

En un artículo publicado a mediados de los 90´s[8], Edwards sostenía, a diferencia de la mayoría de los estudiosos del filósofo mártir (en especial, Andresen, Cramer, Pfättisch y Barnard, quienes se empeñaban en hacer surgir la noción justiniana de *lógos* de las filosofías estoica o platónica o de ambas, exclusivamente), que era conveniente buscar las raíces de dicha noción en la tradición bíblica. Este enfoque (que se apoya parcialmente en la investigaciones de Goodenough y Holte, y quizá también en las de C. H. Dodd)[9], sostiene Edwards, no sólo permite establecer la continuidad terminológica y conceptual –en este punto en particular– de las apologías y el *Diálogo con Trifón*, sino también evita el problema de considerar a Justino como escribiendo siempre para sus rivales, a saber, los paganos en las apologías y los judíos en el *Diálogo*, tal como sugieren la mayoría de los

(october 2012: 533-571; Mwania, P., "The Justin Martyr´s Concept of *Logos Spermatikos* and its relevance to theological conversation in Africa today" en R*oczniki Teologizne* 64,10, 2017: 189-204. Thorsteinsson bucea en las obras de Justino buscando las alusiones a los estoicos y las referencias a la filosofía estoica, para dar cuenta del rechazo del filósofo a algunos elementos básicos de la cosmovisión de esta escuela, como las nociones de Dios y del Destino o "cosmo-teología", como llama el autor a las dos conjuntamente. Si bien el trabajo es de tenor general, tiene la virtud de presentar un registro de los pasajes clave de las obras de Justino en los que aparecen los conceptos derivados del Estoicismo y, por tanto, de dar cuenta de los vastos conocimientos que el mártir poseía sobre esta filosofía (Cf. R. M. Thorsteinsson, "Justin and stoic cosmo-theology" cit., pp. 270-271). El artículo de Mwania, aunque totalmente ajeno a las especulaciones filosóficas que nos interesan, tiene dos méritos, en nuestra opinión. Primero, el de dar cuenta de un aspecto de la noción de *lógos*, i.e., como *lógos spermatikós*, de Justino y revelar su vitalidad en la actualidad, aunque en el contexto acotado de África contemporánea. Segundo, el de poner en evidencia la función que Justino adjudicaba al *lógos spermátikos* en sus obras, i.e., la de oficiar de mediador entre el Cristianismo y otras culturas y religiones (Cf. O. Mwania,"The Justin Martyr´s Concept of *Logos Spermatikos* and its relevance to theological conversation in Africa today" cit., esp. pp.191-194).

[8] Ver nota n° 26.

[9] Cf. C.H. Dodd, *Interpretación de Cuarto evangelio*, Madrid, Cristiandad, 1978, esp. pp. 279-282.

comentadores, en especial Robert Grant[10]. Para Edwards, en suma, Justino no adaptaba su discurso en estas obras a un figurado y cambiante auditorio, sino que escribía siempre para instrucción de la Iglesia[11].

Aunque desde una perspectiva general la posición de Edwards es correcta y superadora, no nos parece incompatible postular un doble origen de la noción de *lógos* en Justino. Es más, pensamos que el filósofo utiliza dicha noción en sus argumentaciones con plena conciencia de su ambivalencia y de su utilización por parte de autores paganos y cristianos, i.e., no ignoraba el uso que de ella hacían los estoicos[12], los platónicos medios[13] y algunos filósofos antiguos, como Heráclito[14], ni tampoco que esta se podía rastrear en la tradición bíblica tanto judaica[15] como cristiana, en particular, desde ya, en el evangelio de Juan[16].

[10] Cf. R. M. Grant, "Five Apologistis and Marcus Aurelius" en *Vigiliae Christianae* 42, 1988: 1-17.

[11] Para más detalles, cf. M. J. Edwards, "Justin´s Logos and the Word of God" en *Journal of Early Christian Studies* 3, 3, 1995, esp. pp. 270-278; C. Andresen, "Justin und die mittlere Platonismus" cit., pp. 193-198; J. A. Cramer, "Die Logosstellen in Justinus Apologien kritisch untersucht" cit., pp. 311 ss; I. M. Pfättisch, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Martyres. Forschungen zur christliche Literatur und Dogemengeschichte* cit., esp. cap. 2; L. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Though* cit., esp. cap. VII: 101-110; E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*…, esp. pp. 147-154; R. Holte, "*Logos Spermatikos*. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin´s Apologies" cit., esp. pp. 143-150. Un punto de vista similar al de Edwards sostiene Runar Thorsteinsson (cf. R. M. Thorsteinsson, "The Literary Genre and Purpose of Justin´s Second Apology: A Critical Review with Insights from Ancient Epistolography" en *HTR* 105, 1, 2012, esp. pp. 107-109).

[12] Cf. *Apología* II, 7 (8).1.

[13] Cf. *Diálogo con Trifon*, 2.1; 2.6; 5.1, *et passim*.

[14] Cf. *Apología* I, 46.3; *Apología* II, 8.1.

[15] Cf. C. H. Dodd, *Interpretación de Cuarto evangelio*…, p. 267ss.

[16] Para las relaciones entre las nociones de lógos joanina y heraclítea, ver C. H. Dodd, *Interpretación de Cuarto evangelio* cit., p. 268.

Para decirlo con otras palabras, pensamos que Justino utiliza el término "*lógos*" de manera estratégica, mientras que carga ese término con un significado *sui generis*. El uso del término implica, en efecto, una estrategia que nos resulta obvia: la familiaridad de la expresión entre los paganos cultos sienta las bases para una discusión que versa, al menos en apariencia, sobre algunos puntos en común.

II

Otra cuestión es determinar no ya el uso del término "*lógos*" sino lo que Justino entiende que este significa. Y como sucede con todos los conceptos filosóficos de largo alcance, Justino no expone linealmente su noción de *lógos*. En la *Apología* I, y siempre en nuestra interpretación, presenta una primera aproximación que es completada recién en la *Apología* II y ejemplificada de múltiples maneras en ambas apologías y en el *Diálogo con Trifón*.

El filósofo expone el propósito de la *Apología* I recién en el capítulo 23, de un total de 68. Se lee allí que su objetivo es presentar pruebas de que lo que afirman los cristianos, es decir, todo lo que han aprendido del propio Cristo y de los profetas que le precedieron, es la única verdad (*μόνη ἀλήθεια*) y que ésta es más antigua (*πρεσβύτερα*) que todos los escritores (*συγγραφεῖς*) que han existido. En esta afirmación, Justino asume sin muchas explicaciones que Jesucristo es el único hijo nacido de Dios (*μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγεέννηται*), que es su *lógos* (*λόγος*), su primogénito (*πρωτότοκος*) y su poder (*δύναμις*), hecho hombre por designio suyo para la unión y nueva guía (*ἐπαλλαγή καὶ ἐπαναγωγή*) del género humano, y que si en el tiempo histórico anterior a su encarnación hubo hombres que actuaron y pensaron correctamente no lo hicieron sino guiados por el *lógos*:[17] "No

[17] Cf. *Apología* I, 23.1-2.

somos, pues, nosotros <los cristianos> los que profesamos opiniones iguales a los otros, sino que todos, por imitación, repiten nuestras doctrinas"[18].

En este sentido, los pasajes que dan cuenta de su posición son aquellos en los que aborda (a) la cuestión del libre albedrío, noción que contrapone a la de destino (*εἰμαρμένη*), y la inmortalidad del alma y aquellos otros que tratan acerca de (b) la Creación del mundo.

En cuanto al primer punto (a), a quienes escogieron el bien –escribe el apologista– les espera una digna recompensa, y a los que hicieron lo contrario, les espera un digno castigo, pues Dios hizo al hombre de modo tal que libremente puede ser otra cosa de lo que es[19]. La doctrina del libre albedrío, sostiene, ha sido enseñada por el Espíritu Santo profético (*ἅγιος προφητικός πνεῦμα*), tal como atestigua Moisés[20], al punto que Platón[21], la habría tomado del él, que es más antiguo que todos los escritores griegos. Del mismo modo, cuando tanto los filósofos como los poetas griegos hablan sobre la inmortalidad del alma y la contemplación de las cosas celestes, habrían tomado sus afirmaciones de los profetas. De ahí, remata, que parezca haber en todos ellos algo así como los gérmenes o semillas de la verdad (*σπέρματα ἀληθείας*). Se trata sólo de los gérmenes porque una lectura de conjunto de sus escritos revela las múltiples contradicciones entre uno y otro autor, signo inequívoco para Justino de los errores de comprensión[22].

[18] *Οὐ τὰ αὐτὰ οὖν ἡμεῖς ἄλλοις δοξάζομεν, ἀλλ΄ οἱ πάντες τά ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσι*. (*Apología* I, 60.10) Todas las citas del texto griego de las *Apologías* I y II proceden de la edición de Nyström (D. E. Nyström, *The Apology of Justin Martyr*, Tubingen, Mohr Siebeck, 2018).

[19] Cf. *Apología* I, 43.7.

[20] Cf. *Ibíd*., 44.1.

[21] Justino se refiere explícitamente al pasaje de *República* 617, donde Platón escribe que "la culpa es de quien elige, Dios no tiene la culpa" (Cf. *Apología* I, 44.8).

[22] El argumento de la contradicción en la filosofía de los paganos tomadas como un *continuum* es recurrente en las obras de Justino y lo encontramos también en las de otros apologistas y autores cristianos de los siglos II-III y, más aun, nuestro filósofo utiliza el mismo argumento de la contradicción en el *continuum* para atacar las

En cuanto al segundo punto (b), también del *lógos* que habló por los profetas tomó Platón lo que dijo sobre la Creación del mundo: Dios, había dicho el filósofo ateniense, lo creó transformando una materia informe[23]. Así, después de comparar las afirmaciones de Platón con los primeros versículos del Génesis en la versión de los LXX, Justino concluye que se sigue de las palabras de Moisés que el mundo fue hecho de elementos preexistentes, que el máximo profeta fue el primero en señalarlo y que Platón y los que siguen sus doctrinas, y los mismos cristianos, lo aprendieron de él[24].

En la *Apología* II, de una extensión equivalente a un quinto de la I, y de sólo 15 capítulos, Justino vuelve a la carga. En el texto amplía ciertos argumentos de la *Apología* I y les da mayor precisión. Ya en el inicio afirma, otra vez, que aquello de bueno que enseñaron los filósofos y los legisladores más virtuosos no fue elaborado por ellos sino por la parte del *lógos* a la que accedieron, por investigación e intuición (*εὑρέσεως καὶ θεορίας*)[25]:

> "<De> algunos que profesaron la doctrina estoica, sabemos que han sido odiados […], pues, […] en los razonamientos éticos se mostraron moderados, al igual que los poetas, a causa de la semilla del verbo [*σπέρμα τοῦ λογοῦ*], que se halla ingénita en todo el género humano…"[26].

sectarios que, desde su perspectiva, se asumen como baluartes del verdadero Cristianismo, a saber, marcionitas, valentinianos, basilidianos, saturnilianos, etc. cf. *Apología* I, 44.7-10, *Diálogo con Trifón*, 2.1 y 35.6-8. También cf. Hermias, *Escarnio de los filósofos paganos* 2.4 *et passim*, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, I.

[23] Justino se refiere explícitamente al pasaje de *Timeo* 36a-c (Cf. *Apología* I, 59.1; 60.1).

[24] Cf. *Apología* I, 60.1-5.

[25] Cf. *Apología* II, 10.2.

[26] *…τούς ἀπὸ τών Στωικῶν δὲ δογμάτων, ἐπειδὴ κάν τόν ἠθικὴόν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν, ὡς καὶ ἔν τισιν οἱ ποιηταί, διά τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου μεμισῆσθαι καὶ πεφονεῦσθαι οἴδαμεν…* (*Apología* II, 7 (8).1).

En el pasaje se va perfilando la terminología definitiva con la expresión "*σπέρμα τοῦ λογοῦ*".[27] Justino ejemplifica su punto de vista con los casos de Sócrates[28], Heráclito, y Musonio Rufo[29], entre los romanos, a la sazón, maestro de Epícteto. El trágico final de estos hombres que vivieron según el *lógos* antes de la encarnación del *lógos*, considerados impíos y amigos de las novedades,[30] se debe, en la interpretación del filósofo, a la acción de los demonios. Éstos incluso, alega con genuino espíritu apologético,

> "…tratan de hacer odiosos, y con más empeño aun, a los que viven no ya conforme a una parte del *lógos* seminal [*λόγος σπερματικός*], sino conforme al conocimiento y contemplación del *lógos* total [*παντός λόγος*], que es Cristo [*ὅ ἐστὶ χριστός*]"[31].

La religión cristiana es más sublime, en suma, que toda la enseñanza humana, por la sencilla razón de que los cristianos poseen el *lógos* entero (*τὸ λογικόν τὸ ὅλον*), que es Cristo, que se manifestó a ellos en cuerpo, razón y alma (*σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή*). Con todo, Cristo fue conocido antes de su primera venida (*πρώτη παρούσια*), pues, "él era y es el *lógos* que está en todo, él fue quien por medio de los profetas predijo lo porvenir y quien, una vez hecho de nuestra naturaleza, por sí mismo nos enseño estas cosas"[32].

[27] Es dable tener en cuenta que Justino utiliza también, aunque en menor medida, la expresión "*σπορᾶς τοῦ λογοῦ*" como sinónima de "*σπέρμα τοῦ λογοῦ*". Con todo, la teoría justiniana del *lógos* seminal ha quedado ligada a esta última denominación. A modo de ejemplo, cf. *Apología* II, 13.5.

[28] Cf. *Apología* II, 10.3.

[29] Cf. *Ibíd*., 7 (8).1.

[30] Cf. *Ibíd*., 10.3.

[31] *Οὐδὲν δέ θαυμαστόν, εἰ τοὺς κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατά τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ…* (*Apología*, II 7 (8).3).

[32] *…Λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ δι΄ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα…* (*Apología* II, 10.8).

Justino menta dos cosas cuando piensa en el *lógos*, a saber, (a) la providencia divina, presente bajo la forma de *lógos spermátikos* en fuentes paganas y judías, y (b) la segunda persona de la Trinidad, el Hijo, el Cristo, accesible a los cristianos como *pantós lógos*.

Es dable decir aquí que de acuerdo con Pfättisch la expresión "*lógos spermatikós*" provendría del estoicismo. Los estoicos, en efecto, designaban así al principio ígneo presente en todas las cosas: en el marco del panteísmo cosmológico estoico las almas de los hombres tomaban parte de la sustancia del fuego y el *lógos spermatikós* era concebido en la fisiología estoica como una suerte de aire sutil que fluía entre los cuerpos[33]. Ahora bien, si, por una parte, el origen de la expresión es estoico, la utilización que hace Justino es más bien platónica. Siguiendo, pues, a Andresen, Cicerón, quien había estudiado con el platónico Antíoco de Ascalona, utiliza la expresión "*semina iustitiae*" para referirse a una suerte de justicia innata –o mejor, a la Justicia– que está presente en el mundo desde la primera generación de seres humanos. Habría, de este modo, una semejanza en el uso que hace el Arpinate de la expresión "*semina iustitiae*" y la utilización de "*lógos spermatikós*" por parte de Justino[34]. Por su parte, no se nos escapa que Barnard discute, siguiendo al cardenal Daniélou, acerca de los posibles antecedentes judaicos de la noción, teniendo en cuenta de manera especial la exégesis filoniana y la Haggadah[35].

III

Basten, pues, estas precisiones sobre la noción justinana de *lógos* y su origen, pues, seguir por este camino implicaría entrar de lleno en la cristología del apologista. Y esto, por cierto, desviaría completamente el

[33] Cf. Pfättisch, I. M., *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Martyres. Forschungen zur christliche Literatur und Dogemengeschichte* cit., p. 104.
[34] Cf. Andresen, C., "Justin und die mittlere Platonismus" cit., pp. 192-195.
[35] Cf. Barnard, L. W., *Justin Martyr. His Life and Though* cit., pp. 94-95.

sentido del presente trabajo[36]. Sólo nos resta decir que ninguno de los especialistas abordados en este apartado hace referencia a la historia o la antigüedad del Cristianismo ni explícitamente a la relación entre esa historia y el *lógos*, ni mucho menos a la teología del supercesionismo. Por nuestra parte, pensamos que, de acuerdo con Justino, (1) el *lógos* es la verdad y es eterno, (2) toda verdad histórica hasta la primera *parousía* es parte del *lógos*, sus semillas, el *lógos spermatikós*, y (3) sólo los cristianos poseen el *lógos* total, el *pantós lógos*, la verdad completa y eterna. Para Justino, en efecto, toda verdad adquiere su pleno sentido y tiene su razón de ser en la encarnación del *lógos*, que opera como causa final de un despliegue histórico que hace de toda la Historia, historia de la salvación.

[36] No se nos escapa que Justino utiliza varios términos que intercambia por "*lógos*", entre ellos "Cristo", "Israel", "Jacob", "*protótokos*", el cual ya hemos mencionado, "sacerdote", etc. Para una lista de estos términos o nombres del *lógos*, nos remitimos al ya citado artículo de Helleman (cf. W. E. Helleman, "Justin Martyr and the Logos: an apologetical strategy" en *Philosophia Reformata* 67, 2002, esp. pp. 137-142; para un resumen de la cuestión, cf. L. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Though* cit., pp.100ss) El interesado en este tema encontrará una somera guía en el trabajo de Marian Hillar: M. Hillar, *From Logos to Trinity. Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian* cit., pp. 158-160.

Santo Agostinho: *Sobre o ofício do orador.* Necessário saber sobre o quê se fala

Silvia Contaldo
Pontificia Universidad de Minas, Brasil

Nota preliminar

Empreender a leitura do texto de Agostinho *Sobre a Retórica* tem por objetivo trazer à luz questões que integram essa *arte liberal*, parte substantiva da base curricular que constitui *trivium*. Bom não esquecer que seu projeto de escrever um tratado sobre o conjunto dessas disciplinas, logo após sua conversão, não se concretizou[1]. Apenas o texto sobre a *Gramática* foi concluído e, conforme ele mesmo nos informa em suas *Retratações*, esse material perdeu-se:

> "Pela mesma época em que estive em Milão para receber o batismo, intentei também escrever os livros sobre As disciplinas, fazendo perguntas aos que comigo estavam, e não lhes desagradavam tais estudos, desejando ou chegar a conduzir com passos firmes ao incorpóreo por meio do corpóreo. Mas dentre as disciplinas, foi-me possível terminar apenas o livro sobre gramática que, depois, perdi da minha biblioteca, e seis volumes sobre música, relativos à parte denominada ritmo" (*Retratações*, 6[2]).

Nessa mesma empreitada Agostinho também iniciara a redação sobre as outras disciplinas, quais sejam, dialética, retórica, geometria, aritmética e

[1] Cf. Vitorino Grossi, *Agustín de Hipona. Vida, escritos, legado histórico*, Madrid: BAC, 2022 (Estudios y Ensaios).
[2] Santo Agostinho, *Retratações*, São Paulo, Paulus, 2019; Virgilio Pacioni, "Artes Liberais", em A, Fitzgerald (org), *Agostinho através dos tempos. Uma enciclopédia*, São Paulo, Paulus, 2018: 143-145

filosofia. Conservaram-se as notas, ou os princípios que, segundo ele, foram perdidos. "Mas, creio ,[os princípios] estão com alguns" (*Retratações,* 6) e, para a nossa sorte continuam conosco[3].

I. O texto ou melhor, as notas...

Conforme explicado acima, o texto *Sobre a Retórica* reúne os apontamentos ou notas de Agostinho que integravam um projeto maior, a composição de uma enciclopédia sobre as artes liberais, base curricular, por assim dizer, da formação dos jovens.

Pela sua própria natureza e, tal como nos chegou, é um texto curto. Na recente edição brasileira, são apenas 12 páginas que, no entanto, pareceu-me, podem ensejar uma necessária reflexão sobre o ofício do orador ou, mais exatamente, uma reflexão sobre saber sobre **saber sobre o quê se fala**.

Nesses tempos em que as palavras são frequentemente destituídas de seu sentido, ou violentadas por negligência cognitiva, em diversos âmbitos, esses apontamentos de santo Agostinho podem ser esclarecedores, no sentido mesmo de trazer luz às obscuridades no trato das questões civis e políticas.

Logo no primeiro parágrafo desse escrito que trata do **ofício do orador**, explicita-se sua intenção para, em seguida, desdobrar-se em nove subtemas, enredados seu objetivo principal: "O ofício do orador, ao ser proposta uma questão civil, é antes de tudo compreender a própria questão, se é genérica ou particular, simples ou composta de partes, absoluta ou comparativa" (*Sobre a Retórica*, 1).

Para então compreender a questão em si mesma, *aquilo sobre o quê se fala*, Agostinho estabeleceu a seguinte ordem para investigar o tema em seus

[3] Cf. a recente tradução em língua portuguesa de *O trivium de Santo Agostinho. Sobre a Gramática. Sobre a Retórica. Sobre a Dialética.* Tradução e notas de Roger Campanahri. Campinas, Kirion, 2021: 131-153,

desdobramentos: sobre seu fim, sobre as questões civis, sobre os tipos de questões civis, sobre a diferença entre tese e hipótese, sobre a diferença das circunstâncias, sobre as questões racionais, sobre as questões legais, sobre os temas que não têm consistência, sobre as figuras das controvérsias.

Como se vê, Agostinho estava atento à elaboração cuidadosa e coerente de um discurso, de modo a evitar imposições advindas de saberes meramente opinativos e de ciladas lógico-linguísticas. Em razão disso, é que Agostinho insiste que somente quando o orador tiver compreendido a questão é que "deve encontrar nela os lugares adequados para a subdivisão e adaptar a eles as ideías morais ou naturais" (*Sobre a Retórica*, 1, p. 131).

Num procedimento metodológico, meticuloso (que até nos lembram as quatros regras do propostas por um certo filósofo moderno...), Agostinho adverte: "deve-se 'fazer um juízo sobre o que foi encontrado, ou seja, repudiar as ideias menos adequadas que lhe ocorreram, e então dar a ordem certa ao que foi examinado pelo juízo" (*Sobre a Retórica*, 1). Qual a razão dessa advertência preliminar, desse procedimento analítico, ao chamamos, em linguagem mais popular, 'separar o joio do trigo'?

Responde Agostinho: "mesmo que sejam encontradas muitas ideias pertinentes, se não forem colocadas nos lugares certos e, por assim dizer, legítimos devido à sua qualidade e relevância, elas ou serão prejudiciais ao discurso ou não lhe permitirão fazer grandes progressos" (*Sobre a Retórica*, 1, p. 131).

Não faltam exemplos quando, no rol dos discursos político-civis, temos mais escutado amontoadas de palavras sem sentido e sem nexo e que provocam, cada vez mais, posturas acríticas frente à recepção do que se ouve e carência de entendimento sobre de quê se fala.

Além disso, continua Agostinho, "o retórico deverá dispor a explicação das coisas com ordenação; essa disposição consiste em duas partes, segundo a qualidade de sua estrutura e a quantidade das palavras". *Sobre a Retórica*, 1,

p. 131). E, como não poderia deixar de ser, caberia à memória a apropriação dessas duas partes - lembremo-nos que não haviam redes instantâneas de comunicação e nem mesma a sagrada expressão: veja aí no Google! Ou, pior ainda, o recurso nada saudável do "copia e cola".

Para tal afirmação, Agostinho fundamentar-se-á em Cícero (106 aC- 43 dC) que, por sua vez afirmara ser essa a primeira necessidade do orador, a de depositar em sua memória a estrutura lógica da questão sobre a qual se fala. E Agostinho cita de memória!

> "Venho agora ao repositório de todas as coisas, a memória, que, se não for usada como guardiã das coisas encontradas e ordenadas, compreendemos que todos os pensamentos do orador, mesmo que fossem brilhantes, estariam destinados a desaparecer" (*Sobre a Retórica*,1, p. 132).

Lembrando ainda de Demóstenes (384-322aC), Agostinho recorda que "à memória segue-se a exposição [que] é entre os ofícios do orador o primeiro e o essencial" (Sobre a *Retórica*, 1, p. 132) e que "a exposição, por sua vez, consiste em consistindo em duas partes: o movimento do corpo e o som da voz" (Sobre a *Retórica*, 1, p. 132).

Encerrando essa exposição inicial, 'ainda que de modo genérico" (Sobre a *Retórica*, 1, p. 132), Agostinho a considera suficiente e passará a tratar sobre o o fim do ofício do orador.

II. Para quê

Para explicitar a finalidade do ofício de orador Agostinho, como não poderia deixar de ser, retoma a clássica definição de t*elos*: "o fim é, segundo penso, aquilo a que todas [as coisas] se ordenam, a causa da qual advém tudo o mais, o que os gregos chamam de *telos"* (Sobre a *Retórica*, 2, p. 132).

Claro que Agostinho não se esqueceria de certas controvérsias sobre o significado de *télos*, entre os filósofos antigos, seja no que se refere ao propósito da vida, seja em relação ao lugar natural de cada ser e também sobre o ofício do orador. A princípio, não haveria consenso pois, "para alguns o fundamental do ofício do orador consistira em falar bem, para outros, em falar corretamente, para outros, em falar verdadeiramente, e ainda para outros, em persuadir" (Sobre a *Retórica*, 2, pp. 132-133). Frente a diferentes percepções Agostinho pondera que "mesmo os que julgaram que a finalidade do ofício do orador é falar bem não negam, entretanto, que o fim seja persuadir, de modo que a finalidade do ofício do orador seja falar bem, e a finalidade do falar bem seja persuadir" (Sobre a *Retórica*, 2, p. 133).

Sim, parece a Agostinho que haveria aí um consenso, mas ele próprio alerta para um certo perigo que pode ser a persuasão, pois se o ofício do orador é persuadir, "isso poderia cair em calúnia" (Sobre a *Retórica*, 2, p. 132).

Para que evitar tal risco, Agostinho lembraria que "Hermágoras[4], com o objetivo de evita-la [a calúnia], fez uma adendo e deixou escrito que o fim do orador é persuadir, mas até onde o permitir o estado das coisas e das pessoas" (Sobre a *Retórica*, 2, p. 133). Recorda ainda Agostinho que "detratores de Hermágoras" "negam que o fim de persuadir seja próprio do ofício do orador, pois é comum a quase que todos que falam, uma vez que tanto matemáticos buscam persuadir no que toca aos seus conhecimentos, assim como os médicos em relação à sua arte, como também artesãos e negociantes..." (*Sobre a Retórica*, 3, p. 133). Argumentam seus opositores que se o ato de persuadir é comum a várias profissões, então "persuadir não pode ser o fim próprio do ofício do orador". Ao que, mais uma vez, Hermágoras se opôs, sustentando que "persuadir é o ofício do orador, até onde permitir o estado das coisas e das pessoas, mas somente nas questões civis" (*Sobre a Retórica*, 3, pp. 133-134). Nesse sentido, outras querelas, seja de médicos, matemáticos, filósofos, não estariam na esfera civil, isto é, não estariam no rol das questões civis sobre

[4] Hermágoras: destacado orador, declamador, professor de Retórica, da Roma do século II.

os quais o orador deve discursar e persuadir, a consumir gastos desnecessários do erário público e deseducar a sociedade, em relação aos seus fins.

III. E quais são as questões civis

Uma primeira definição parece nos desconcertar, logo de saída:

> "são todas aquelas das quais sentimos vergonha de não saber [...][e] as que, mesmo ignorando-as, sustentamos com simulação como se as soubéssemos ao nos serem questionadas, geram uma questão civil. É isso que que eu quero dizer" (*Sobre a Retórica*, 4, p. 134), expressa Agostinho.

Mas, convenhamos, são incontáveis as questões sobre as quais não sabemos e ainda mais, sentimos vergonha de não saber. E todas elas são questões civis? Por exemplo –são exemplos de Agostinho– não saber o peso de uma coisa, não saber a distância entre um ponto e outro e, acrescento por minha conta, não saber os corretos níveis de colesterol, não saber se, de fato, se o banho que Agostinho tomou após o enterro de Mônica teria abrandando sua angústia e, por isso mesmo, teria tido eficácia medicinal[5]. Não, não são essas questões que dão origem a uma questão civil,

> "mas quando se pergunta se algo é justo ou injusto, honesto ou desonesto, louvável ou repreensível, merecedor de prêmio ou de punição, útil o u inútil, e outras coisas desse gênero, se as houver, ninguém deixa de envergonhar, mesmo que esteja além de qualquer arte ou ciência, se parece ignorá-las" (*Sobre a Retórica*, 4, p. 134).

Por essa razão é que Agostinho conclui, muito acertadamente, que uma questão civil, só pode ser assim qualificada, se se trata de questões comuns a

[5] Cf. *Confissões*, IX, XII, 32: "Julguei bom, inclusive tomar banho, porque ouvira que a palavra banho [*balineum*] deriva dos gregos chamarem de *balaneion* aquilo que rechaça a angústia da mente".

todos e não de interesse de poucos, tal como definido por ele: "as questões que podem ser compreendidas por uma concepção comum das mentes, que podem ser aprendidas pela *koiné énnoia*, são chamadas civis, e é nelas que o orador deverá se exercitar e se sobressair" (*Sobre a Retórica*, 4, p. 135).

Desse modo, uma vez delimitado o âmbito da questão civil, as anotações de Agostinho passam a detalhar os tipos de questões civis. Num brevíssimo parágrafo, Agostinho informa que existem duas principais, uma chamada *tese* e outra chamada hipótese, termos oriundos da língua grega, não sem chamar a atenção para dificuldade de se encontrar uma palavra correspondente na língua latina, visto que a palavra **controvérsia** -língua latina, pode se aplicar tanto à tese quanto à hipótese, "pois em ambas há uma questão, isto é, uma controvérsia" (*Sobre a Retórica*, 5, p. 135).

Nesse caso, portanto, o passo seguinte seria estabelecer a diferença entre uma e outra, isto é, entre tese e hipótese. Tese, diz Agostinho,

> "é uma questão que admite consideração racional sem definição de pessoa; hipótese, ou controvérsia, para usarmos um nome impróprio, é uma questão que admite consideração racional com definição de pessoa" (*Sobre a Retórica*, 5, pp. 135-136).

Ilustro essa diferença com os exemplos do próprio Agostinho: "Tese é uma questão desse tipo: "Deve-se navegar ?, ou deve-se filosofar? Hipótese é uma questão desse tipo: "Deve o prêmio ser concedido a Dúlio?" (*Sobre a Retórica*, 5, p. 136). Ainda que não haja concordância sobre essa diferenciação, o que aqui não vem ao caso, vale ressaltar que para Agostinho na

> "tese se investiga qual seja a natureza de alguma coisa, enquanto na hipótese se discute.[.] [Depois, na tese, se busca o que convém a todos a fazer, enquanto na hipótese apenas a um ou a outro ou a um grupo pequeno, mas certamente um tipo definido de pessoas" (*Sobre a Retórica*, 6, p. 136).

Para não haver dúvidas, vale a pena transcrever todo o apontamento sobre a diferença entre tese e hipótese pois, afinal, trata-se do ofício do orador e de suas responsabilidades éticas frente às artimanhas das palavras que se pronunciam.

> "Há também aquela diferença de que na tese nós buscamos o que melhor deve ser feito como quem não sabe, ao passo que na hipótese defendemos algo como quem sabe. Enquanto toda tese é sobre o futuro, a hipótese raramente: de fato ela nunca elabora uma questão a não ser sobre o passado, o que já foi feito. Com efeito, ninguém pode ser feito réu se não fez ou é acusado de ter feito algo, nem pode reivindicar um prêmio ou algo do tipo se já não for merecido se não se discute o que mereceu. [...]
> Portanto, na hipótese a questão sempre surge sobre o passado ou sobre o presente; na tese, ao contrário, nunca surge senão sofre o futuro. Se as coisas são assim, está suficientemente comprovada a diferença entre ambas" (*Sobre a Retórica*, 6, p. 137).

Sem mais, diríamos! E, feita essa diferença, Agostinho passa a tratar sobre o que as distingue, a hipótese e controvérsia, enfatizando o que produz a hipótese, vale dizer, a controvérsia: "o essencial é a circunstância dos fatos, que Hermágoras chama de *perístase*, sem a qual absolutamente não pode haver qualquer controvérsia" (*Sobre a Retórica*,7, p. 137).

Guiando-se sempre pelo retórico Hermágoras Agostinho retoma a definição de *perístasis* e suas respectivas partes. São elas: **quem**: refere-se à pessoa considerada sob dois aspectos, a partir do nome e da qualidade (por exemplo: Agostinho, um professor, rico, pobre); **o que**, "significa a "a coisa" que alguém parece ter feito, dito ou pensado, ou que está fazendo, dizendo ou pensando, ou que no futuro fará, dirá ou pensará, podendo ser uma coisa boa ou má, honesta ou desonesta, justa ou injusta, útil ou nociva, necessária ou desnecessária, grande ou pequena, habitual ou nova" (*Sobre a Retórica*, 8, p. 138); **quando** refere-se ao tempo, se dia ou noite, mas também em relação à sua qualidade (por exemplo, tempo de guerra, tempo de paz..); **onde** refere-se

ao lugar, seja a cidade, o campo, mar, ou qualquer outro local; **por que** "significa a causa daquilo que foi feito, dito ou pensado, o que, em minha opinião, se faz particularmente necessário para a constituição de uma questão" (*Sobre a Retórica*, 8, p. 138); **como**, refere-se ao modo como algo foi feito, sem violência, com violência, com bondade, com malícia etc. e, por fim, **os meios** que "indicam as coisas pelas quais se diz que algo é realizado, com uma armadilha, uma espada, um veneno, uma carta, um mensageiro, comandos, um servo, um cúmplice, um sicário" (*Sobre a Retórica*, 8, p. 139).

Hoje os meios digitais assumindo esse lugar oracular, numa fabricação de discursos artificias em velocidade estonteante, de certa forma desarticulam cada uma dessas partes, a começar pelo sujeito oculto (quem) por detrás da tela... No entanto, Agostinho já nos advertira que ser essa "articulação racional de todos ou vários destes componentes é o que faz uma questão civil" *(Sobre a Retórica*, 8, p. 139). Apenas!

IV. E quais seriam as questões racionais

Como não poderia deixar de ser, mesmo em seus apontamentos inconclusos, Agostinho puxa de uma questão outra questão. Dando sequência à sua análise, Agostinho nos informa que as questões racionais são as questões lógicas, seguindo a mesma linha de Hermágoras, e que essas se formam de quatro modos: "se algo é (existe) [conjectura] **o que é** ["se é", porque diz respeito ao que se está procurando], **de que espécie é** [qualidade**], e se deve ser levado a julgamento**" (*Sobre a Retórica*, 9). Essa último modo é, segundo Agostinho, de muita polêmica, obviamente, por se tratar de questões de primeira necessidade e que são continuamente tratadas no âmbito jurídico.

Na mesma perspectiva analítica, Agostinho desdobrará as questões chamadas legais, indicando seus modos, que também são quatro, a saber: '**Letra e Espírito**', **antinomia** [conflito de leis contrárias], *ambiguidade* e *dedução*. Dessa classificação, Agostinho detalhará, ainda mais minuciosamente, cada um dos elementos que são a composição dessas questões de natureza legal e que se manifestam especialmente no campo civil,

isto é, naquela seara comum a todos que vivemos em sociedade. No caso, são denominações técnico-jurídicas que, para o escopo desse texto, deixaremos à margem.

Mas vale ainda indicar as figuras de controvérsia que Agostinho considera ser importante saber quais são e em que se diferem (*Sobre a Retórica*, 17, p. 147). São quatro: *endoxos*(de boa opinião*)* é o tipo de controvérsia em que tanto a pessoa quanto o objeto são honestos, como:

> "Cipião, tento vencido os púnicos, pede um prêmio para que assista os jogos coroados de louros" (*Sobre a Retórica*,18, p. 148);
>
> "*Amfidoxos* (de opinião confusa) é o tipo de controvérsia em que ou a honestidade da pessoa é imaculada pela torpeza do objeto [...] ou a torpeza da pessoa mancha a honestidade do objeto [..], [quem pede é uma pessoa honesta, o que se pede é desonesto]" (*Sobre a retórica*, 18, p. 148).

Paradoxos (de má opinião)

> "é o tipo de controvérsia em que ambos são desonestos, tanto a pessoa quando o objeto do pedido: um réu de crimes sexuais se comportou corajosamente e pediu, a título de recompensa, a morte de seu acusador. Assim, ainda que tenha diminuído sua baixeza por ter se portado corajosamente, por ter sido réu de crimes sexuais é que tanto a pessoa que pede é desonesta quanto o que se pede é imoral" (*Sobre a Retórica*, 18, p. 149).

Por fim, adoxos *(de opinião nula)* é o tipo de controvérsia em que não há boa opinião em ambos, pessoa e objeto, sendo irrelevantes e indigno, tal como:

> "Um pobre vendia roupas; apareceu outro pobre que as reivindicava e dizia terem sido roubadas deles. Aquele vendedor diz que tomou

> aquelas roupas de um adúltero. Acusam-se simultaneamente, um de adultério, outro de furto" (*Sobre a Retórica*, 18, p. 149).

Além de descrever cada uma dessa formas, Agostinho ainda adverte que "saber distinguir estas figuras das controvérsias é útil para muitas coisas, especialmente num primeiro momento, como um prefácio, isto é, como um princípio antes do relato, para que possamos encontrar a constituição daquele tipo de matéria" (*Sobre a Retórica*, 18, p. 149). Apenas a título de exemplo, Agostinho lembra que num *adoxo*, 'gênero de matéria irrelevante" os prólogos devem estar muito próximos de nossa fala, sem advogar usando sentenças elevadas, nem palavras excessivamente rebuscadas, nem uma estrutura muito solene, mas de modo despojado e simples.

V. A título de conclusão

Ainda que trate-se aqui de apontamentos inconclusos, é sabido que Agostinho era conhecedor dos estudos e das obras que os antigos produziriam sobre a Retórica, disciplina que lhes era tão cara. Não apenas por ser "a arte de falar corretamente em público", saber indispensável à participação na vida cívica mas sobretudo porque Gramática, Dialética e Retórica, combinadas, visavam "a um fim moral, a uma ética do comportamento em sociedade"[6]. São um meio e não um fim, como se pode atestar na *Carta 88* de Sêneca sobre a "utilidade do trivium": "desde a mais ínfima regra da Gramática até o silogismo mais sofisticado estão a serviço de "governar as almas por meio das palavras, o que só é possível governando-se primeiro a si próprio"[7]. Nesse sentido, pondera a professora Lênia Mongelli:

> "O conhecimento objetivo proposto pelas disciplinas 'humanísticas' do trivium funciona como um elevado sistema de princípios reguladores a)

[6] L. M. Mongelli, "A Retórica, a elegância do bem dizer", em A. Friaça, C. Mendoza, C. Milies, et al., *Trivium & Quadrivium. As artes liberais na Idade Média*, Cotia, Íbis, 1999: 71-112; p. 79

[7] Cf. Mongelli, "A Retórica..." cit., p. 80.

> da linguagem, b) da conduta, entendidos de forma coesa pelos antigos"[8].

Cícero, em seu diálogo Sobre o Orador, escrito em 55 aC, ressalta:

> "O que se espera do orador é a finura do dialético, a sabedoria do filósofo, a linguagem próxima à do poeta, a memória do jurisconsulto, a voz do trágico, o gesto do ator em seu momento de apogeu"[9].

Santo Agostinho, herdeiro das vozes greco-romanas, soube escutá-las para, a partir daí, valer-se, no bom sentido, "do arsenal retórico à serviço da leitura e interpretação dos textos bíblicos, maneira de renovar os mecanismos pagãos persuasórios"[10] . De sua obra A doutrina cristã, Pe. Vitorino Capánaga, em sua Introdução Geral às obras de santo Agostinho publicadas pela BAC, escreve que a doutrina cristã é "Um manual de formação cultural cristã". No que o autor da introdução à essa edição complementa:

> "Ali são dadas regras de investigação religiosa para decifrar o pensamento divino. Além da observância de normas morais para aquisição das boas disposições do coração, o aspirante à cultura cristã deve utilizar subsídios científicos para chegar à interpretação correta dos livros santos"[11].

Vale a pena voltar a essa obra –*A doutrina cristã*– para darmo-nos conta da amplitude e profundeza dos estudos de Agostinho sobre a Retórica que, no mundo contemporâneo, tem sofrido certas mutações. Conforme o fim que se almeja, a Retórica torna-se instrumento persuasivo e manipulador, seja no âmbito da Religião, da Política, da Ciência.

[8] Ibíd., p. 80.
[9] Cícero. *De oratore* apud.. Mongelli, art. cit., p. 80.
[10] Cf. Mongelli, art. cit., p. 108.
[11] Cf. a Introdução, p. 14, de *A doutrina Cristã*, de santo Agostinho, São Paulo, Paulus, 2002.

Enfim, os apontamentos de Agostinho sobre o ofício do orador, sobre seus fins e suas circunstâncias, sobre questões civis etc. mais do que diretivas ou ordenamentos escolares formais, tratam de por à prova modos de apropriação da palavra ou do discurso como um todo e em coerência com sua finalidade. Em tempos de controvérsias vãs e de disputas insensatas entre opiniões que se vergam sem qualquer sustentação, é conveniente escutar o retórico Agostinho, para aprender com ele não a ser um bom orador mas saber, ao menos, sobre o quê se fala. Ou, em outras palavras, ser capaz de, frente a uma questão civil, 'antes de tudo compreender a própria questão'.

Enfim, os apontamentos de Agostinho sobre o ofício do orador, sobre seus fins e suas circunstâncias, sobre questões civis etc mais do que diretivas ou ordenamentos escolares formais, tratam de por à prova modos de apropriação da palavra ou do discurso como um todo e em coerência com sua finalidade. Em tempos de controvérsias vãs e de disputas insensatas entre opiniões que se vergam sem qualquer sustentação, é conveniente voltar ao texto de Agostinho para aprender com ele não a ser um bom orador mas saber, ao menos, sobre o quê se fala. Ou, em outras palavras, ser capaz de, frente a uma questão civil, 'antes de tudo compreender a própria questão'.

El sentido ético en la *Regla a los siervos de Dios*, de San Agustín

Lucas Diel
Univ. Nacional del Nordeste, Argentina

"El amor entre vosotros no debe ser carnal, sino espiritual"
San Agustín

1. Introducción

Esta breve comunicación pretende mostrar una pequeña parte de una investigación más duradera, que tiene como propósito ulterior resaltar el carácter ético que se infiere a partir de la tendencia antropológica dualista –de tinte neoplatónica– que prima como supuesto filosófico elemental de las prácticas ascéticas y cenobíticas. Esta empresa nos obliga a trabajar sobre las implicancias éticas de las prácticas ascéticas que se desprenden de la vida monacal y cenobítica. Por ende, este escrito versará sobre un caso particular del mencionado campo: la *Regla a los siervos de Dios* de San Agustín de Hipona. Entonces, lo que procuraremos en las siguientes líneas es reconstruir una ética agustiniana a partir de los elementos brindados por el Santo de Hipona en la enunciación de la *Regla a los siervos de Dios*. Esta tarea cobra sentido en tanto herramienta de interpretación filosófica sobre un texto que, en su origen, no lo es. Además, permite ver en la obra agustiniana una cohesión acerca sus presupuestos fundamentales: la obediencia a la ley divida, la búsqueda de la verdad, la libertad y el amor de Dios.

Los preceptos monacales esbozados en *La regla* apuntarían a la aspiración de un tipo de felicidad. El sentido que adquiere esta felicidad aquí pasaría justamente por una vida ordenada a Dios, a la obediencia de su voluntad. Paradójicamente a lo que podría pensarse en sentido coloquial, para San Agustín el ejercicio de una libertad plena pasa por detectar la verdad divina expresada en el corazón de los hombres y, en efecto, vivir

según esa regla. Así, el ser humano ejerce su voluntad de forma ejemplar: quiere lo mismo que Dios quiere. A nivel práctico, el ejercicio de *La Regla*, demuestra que hay un método preciso para hacer funcionar el cuerpo a merced del alma. Es decir, será el alma, el aspecto espiritual del hombre y no el material, el que asuma el rol de guía, enseñando al cuerpo los valores que lo conducirán día a día. El permanente trabajo con uno mismo sirve para buscar la certeza de un bien moral común y la oración refleja ese trabajo con uno mismo en diálogo con Dios. En este sentido, puede encontrarse una ética en *la Regla:* un Bien universal y un conjunto de máximas que se enmarcan en ese Bien, y una comunidad de seres humanos que se suponen libres para obedecer o desobedecer los mandatos morales.

En lo que sigue, trataremos de identificar los temas fundamentales al interior de la *Regla* agustina y, a su vez, observaremos algunos antecedentes y recepciones de esas nociones, que nos puedan servir para ampliar la reflexión sobre el pensamiento del obispo africano.

2. El plano espiritual como fundamento de la vida

La filosofía de San Agustín tiene como horizonte una vida espiritual. Si bien esta es una característica que puede encontrarse transversalmente en la patrística griega y latina, es destacable el esfuerzo del Hiponense por demostrar cómo absolutamente todo el plano de lo corpóreo adquiere su sentido y unidad gracias a la dimensión espiritual. Así, no es lo mismo, por ejemplo, el dualismo extremo que presentan los movimientos gnósticos, donde se nota un desprecio del cuerpo a tal punto de rechazarlo por completo[1], que el dualismo antropológico cristiano, que no es radical, sino en beneficio de una unidad[2]. La idea del cuerpo material en San Agustín tiene un valor en tanto vehículo de la voluntad libre, es mediante la acción negativa de los sentidos corporales que Agustín se da cuenta de la existencia

[1] Esto no se traducía solo en prácticas mortificantes del cuerpo, incluso pueden recordarse a aquellos que fueron llamados "gnósticos licenciosos", que despreciaba por completo al cuerpo desde el lado del puro goce.
[2] Cf. *San* Agustín. *Del libre albedrío* II.

de su alma, y es a partir de esa constante búsqueda de la huella divida impresa en su interior que adquiere sentido hablar de voluntad libre, pues de otra manera, se trataría de una voluntad ciega. Es solamente el hombre que se vuelca en su interior y es capaz de descubrir en sí mismo la ley eterna impresa en su corazón como fin natural quien puede decidir sobre sus actos a sabiendas de cuál es el bien superior[3].

3. Análisis de la *Regla a los siervos de Dios*

Las reglas monásticas eran comunes en la época tardo antigua y constituían un entramado de preceptos que regulen la vida de los monjes. A partir de la regla de San Pacomio, se ha había notado la utilidad de estos mandatos para organizar un conjunto de prácticas ascéticas que se presentaban de forma aislada en la época de los anacoretas de desierto. La Regla de San Agustín fue escrita en comunión con la fundación del monasterio de Tagaste, al norte de África y puede considerarse un documento fundamental para reconstruir una historia de la filosofía monacal.

3.1. Unidad, renuncia y liturgia

En el capítulo I aparecen dos aspectos dignos de mención para el tema que nos ocupa: la unidad y la renuncia a los bienes materiales. Sobre el primer aspecto, puede decirse que sedimenta la fuerza de la vida monástica: "En primer término –ya que con este fin os habéis congregado en comunidad–, vivid en la casa unánimes y tened una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios"[4]. Que todos sean una sola alma y un solo corazón representa nada más y nada menos que el desenlace teórico de la ética agustiniana: el amor caritativo. El amor del ser humano no puede estar orientado al mundo material como fin, lo que hay que honrar, lo que hay que amar, es a Dios mismo y amar al prójimo tanto como nos amamos a nosotros

[3] Este razonamiento puede inferirse a partir, por ejemplo, de las elucubraciones que el Santo hace en *De la verdadera religión* (39, 72).

[4] San Agustín, 2019. Augustinus Hipponensis. Italia. *Agustinus.it*. Recuperado de https://www.augustinus.it/spagnolo/regola/index2.htm.

mismos porque somos una sola alma si consideramos hijos de Dios; es sobre esta base que podemos entender que todo lo perecedero tiene un valor insignificante si lo comparamos con nuestra unidad espiritual.

Otra característica explícita del primer capítulo de *La regla* es la renuncia a la propiedad privada, todo es común: "no poseáis nada proprio, sino que todo lo tengáis en común"[5]. En este sentido, el voto de pobreza resulta un ejemplo de la evasión del amor mundano o del amor hacia los medios materiales; los ricos deben despojarse de sus propiedades y ponerlas al servicio de la comunidad, y estos bienes tienen que ser útiles a los pobres, no a los ricos. En palabras del propio Agustín: ni los pobres deben enaltecerse por tener lo que antes no tenían ni los ricos entristecerse por perder lo que poseían "sucede que en ella [la Comunidad] los ricos se hacen humildes y los pobres altivos"[6]. Este rasgo agustiniano puede verse en numerosas páginas de su obra monumental *Civitas Dei*, allí es dado entender que una de las principales diferencias entre las actitudes de los ciudadanos terrenales es su perdición por los bienes materiales, la avaricia de los emperadores, por ejemplo, es una de las peores caídas morales que un gobernante pueda tener, porque conlleva el mismo vicio en los ciudadanos romanos, esta fue una de las principales causas del desorden civil y de la destrucción moral del pueblo romano[7].

Ya entrando el segundo capítulo, adquiere fuerza la figura de la liturgia; es decir, la regulación temporal y espacial de la oración. Y también la finalidad escrita de cada rol y acción, que va en conjunción con la ordenación espaciotemporal de los monjes: "no deseéis cantar sino aquello que está mandado que se cante; pero lo que no está escrito para ser cantado, que no se cante"[8]. Esta regulación de lo temporal muestra una vinculación con el *ordo amoris* agustiniano, y dentro de las consecuencias de este orden

[5] San Agustín, 2019. Ibíd.
[6] San Agustín, 2019. Ibíd.
[7] Cf. *Ciudad de Dios*, Lib. I, cap. XXXI.
[8] San Agustín, 2019. Ibíd.

natural, la unidad y la búsqueda de la paz tendrán un papel preponderante[9]. Es preciso resaltar que la liturgia en tanto ordenación del cuerpo en función de la vida espiritual es la expresión de la regla en la conducta. La vida reglada, la vida ordenada aquí en la tierra, en comunidad con otros hermanos, es necesaria para poder llevar un orden y para poder evitar los apetitos sensuales, la concupiscencia; justamente, es evitando la concupiscencia que podemos orientarnos hacia el Bien[10]. Con *La Regla*, San Agustín propone un modo de vida, un ejemplo de modo de vida cristiano que, si bien hace votos de pobreza y hay un nivel de mortificación de la carne, esto es necesario simplemente para que el cuerpo material se ordene al alma inmaterial y la vida se transforme en una vida espiritual. Símil al plan divino, en la vida reglada todo tiene su lugar y su momento.

3.1.2. La inseparabilidad entre regla y vida. Aportes de Giorgio Agamben

En el s. XX fue Giorgio Agamben sin duda el pensador que hizo del estudio de la vida monástica un disparador para pensar las prácticas de vida actuales. A partir del monaquismo, Agamben estudia cómo los monjes, sin proponérselo, construyen una forma de vida, "[…] una vida que se vincula tan estrechamente a su forma que se hace inseparable de ella"[11]. Si bien es cierto que el pesador italiano basó parte de su análisis en *La doctrina cristiana*; puede citarse como ejemplo de esta simbiosis entre vida y regla a la *Regla a los siervos de Dios.* Lo que le interesa, en rigor, a Agamben es la liturgia: la tentación ya no era un problema para los monjes según el autor italiano, "sino la voluntad de construir sus vidas como una liturgia integral e

[9] Un estudio tan claro como profundo de la relación entre ley natural y amor ordenado a los fines de Dios puede leerse en Marisa Mosto, "San Agustín : la luz de la ley y el bien del hombre" [en línea]. *Sapientia*. 66, n. 227-228, 2010: 191- 204. Disponible en: https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/5078.

[10] *Lib. Arb.* Cf. Libro 1.

[11] G. Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Trad. Flavia Costa y María Teresa D'Meza, Buenos Aifres, Adriana Hidalgo editora, 2013, p. 7.

incesante"[12]. Es decir, un oficio autorreglado, un ejercicio de perfeccionamiento (como bien dicta la literalidad de *askesis*). En los monasterios se trataba de considerar las prácticas como una vida reglada, pero escapando a la punitividad del derecho. Es notorio que cualquier regla (*régere*) de la vida religiosa conjuga perfectamente el plano teórico del terreno práctico de la filosofía, pues a partir de la doctrina es que nacen las normas prácticas que representan al fundador de cualquier monasterio u orden religiosa.

El caso específico que estudia Agamben es el franciscanismo, a partir del cual se dispara la siguiente pregunta "cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación"[13]. Más allá de reconocer que las prácticas monacales no son obras jurídicas, ni narraciones históricas, ni hagiografías, tampoco literatura eclesiástica, ni aun ejercicios de ética, como propone pensar Foucault sobre el helenismo; "no obstante, su preocupación central es precisamente la de gobernar la vida y las costumbres de los hombres, tanto singular como colectivamente"[14]. Lo que sorprende a Agamben es el hecho de que el ideal individual monástico haya dado origen a una forma de vida comunitaria, claro que se refiere más al cenobio que al anacoretismo; pues, el ideal monástico era comunitario[15]. Pero lo cierto es que habitualmente quienes eran eremitas habían pasado antes por un estilo de vida monacal, por lo cual ya habían adquirido una forma de conducta similar a la que intentarían aplicar a nivel individual.

Si se revisa el último apartado del libro citado de Agamben, puede visualizarse el sentido de renuncia del monaquismo franciscano, esta es una matriz que ha permanecido inquebrantable desde la negación ascética del mundo material, ya expresada en *La Regla* agustina. La idea del *nolle*

[12] Ibid., p. 8.
[13] Ibid., p. 10.
[14] Ibid., pp. 14-15.
[15] Cf. ibid., p. 20.

implicado en la renuncia voluntaria, refleja un gran triunfo de la voluntad humana respecto de las inclinaciones apetitivas. Desde un prisma netamente cristiano podría decirse que es una muestra de que, así como se ha cometido el pecado, se lo puede enmendar, y, por otro lado, que puede elegirse no seguir por el camino del pecado –lo que, en términos agustinianos, puede mencionarse como el desamor de los deseos concupiscibles-; hay varios pasajes en los textos de San Agustín donde puede rastrearse esta idea, solo por poner uno, pueden recordarse aquellas palabras del libro décimo de *Confesiones*: "Con todo, sé que tú no puedes ser de ningún modo violado, en tanto que no sé a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no puedo, estando solamente mi esperanza en que eres fiel y **no permitirás que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas**; antes, con la tentación das también el modo de poder soportarla"[16].

3.2. Formas de ascetismo y exhortación a la obediencia

En el capítulo 3 aparece un estilo de vida ascético en referencia explícita a la mortificación de la carne, al menos hasta donde lo permita la salud. En esta mortificación hay una clara idea de búsqueda de la verdad, de penetración de Dios a partir de un martirio. En este sentido, no se trata de un desprecio del cuerpo sin más, sino en consonancia con la búsqueda de una verdad espiritual, de manera tal que el cuerpo se transforme en siervo de un plano superior: "escuchad sin ruido ni discusiones lo que según costumbre se os leyere; para que no sea sola la boca la que recibe el alimento, sino que el oído sienta también hambre de la palabra de Dios"[17]. La sola idea de tener "hambre de una palabra", nos revela un aspecto de la filosofía agustiniana que puede rastrearse en el mismo libro de *Confesiones* anteriormente citado: la percepción desde el interior, un sentido interno que adquiere clara supremacía respecto de los sentidos corporales; pero no es posible una contemplación de la verdad interior si se está en presencia del "estorbo" de

[16] San Agustín, 2019. Augustinus Hipponensis. Italia. *Agustinus.it*. Recuperado de https://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm.
[17] San Agustín, 2019. Augustinus Hipponensis. Italia. *Agustinus.it*. Recuperado de https://www.augustinus.it/spagnolo/regola/index2.htm.

la sensualidad; tiene que haber un ejercicio que apunte a la eliminación del deseo sensual. No puede dejar de notarse la influencia estoica en esta aspiración de renuncia al deseo, nos referimos a la no-necesidad como forma de libertad, a la fortaleza como virtud del alma: "Así, pues, créanse más ricos quienes son más fuertes en soportar la frugalidad; porque es mejor necesitar menos que tener mucho"[18]. El desprecio por lo material se hace explícito, a veces, en directrices que apuntan a la sobriedad en la vestimenta. Pero también es cierto que se apela a una exaltación de la conducta como lo que tiene que ser el signo distintivo del monje. La renuncia vuelve a ser una virtud inigualable en lo que atañe a la vestimenta, Agustín indica que, si un hermano se ve compelido por su ambición de vestir una prenda similar a la de otro hermano, tendrá que rever con qué está vestido su corazón, a fin de recordar lo poco que vale la materia mundana respecto del alma. Esta expresión llega a su cúspide máxima cuando se refiere al lavado de la ropa: "Lávese vuestra ropa según la norma dada por el Superior, ya sea por vosotros, ya por los lavanderos, pero que no suceda que el afán nimio de llevar limpio el vestido llegue a causar manchas en el alma"[19]. El ascetismo, entonces, resulta preponderante como ejercicio del monje. Echemos un vistazo a los antecedentes de esta práctica para logra un acercamiento mayor de su importancia.

3.2.1. Caracterización del tipo asceta

Antes de iniciar una demarcación del tipo asceta, resulta necesario señalar someramente la diferencia entre las prácticas ascéticas griegas y las cristianas. Las primeras resultan más bien de un ideal práctico de vida, que perseguía una forma de conducirse para alcanzar la virtud. "El verbo griego *askeo* significó: trabajar un material, dar forma, ejercitarse en algo. Un *asketes* es un ejercitado, un práctico, un atleta".[20] Los estoicos perseguían el dolor como una forma de adquirir el autodominio, labrando la propia

[18] San Agustín, 2019. Ibíd.
[19] San Agustín, 2019. Ibíd.
[20] Octavi Fullat, *Impertinentes. El desgarro del pensar*, Barcelona, Edición de la Universidad de Barcelona, 2016, p. 466.

naturaleza voluptuosa para escapar al deseo. Contemporáneamente, un autor que estudia las prácticas estoicas como prácticas de construcción de la subjetividad es Michel Foucault en sus seminarios de 1982 recopilados bajo el título *Tecnologías del yo*. Según el autor francés, "en la tradición filosófica dominada por el estoicismo, *askesis* significa dominio sobre sí mismo a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad. Su meta final no es prepararse para otra realidad sino acceder a la realidad de este mundo"[21]. La sola idea de una práctica con un fin en este mundo aleja bastante la idea griega de la práctica ascética de la cristiana, si bien es cierto que la salvación no era la única meta del asceta cristiano –lo señala el mismo Foucault al referirse al cristianismo primitivo–, sí es notable que la salvación es el objetivo fundamental del asceta cristiano, ya que se trataba de una forma de purgación y perfeccionamiento de un cuerpo contaminado y pecaminoso. Si bien había técnicas comunes en ambas prácticas –como el retiro y el aislamiento–, el *τέλος* difería notablemente.

En las posturas ascéticas se aprecia un trasfondo platónico, que considera al humano con una naturaleza dual: es el cuerpo el que contamina, encarcela el espíritu y le impide elevarse. Lo que busca el ascetismo es contrarrestar eso mediante la búsqueda de la pureza espiritual, mortificando y aniquilando a los instintos (traducido en lenguaje religioso, luchar contra el diablo). El asceta toma al cuerpo como algo con dimensiones precisas[22] y pretende

[21] M. Foucault, *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar, Paidós, Bs. As., 2008, pp. 73-74.

[22] La consideración del cuerpo dimensional no es la única en el período medieval, como ejemplo puede citarse la definición de Avicena: "También se dice que cuerpo es una forma en la que no se pueden presuponer dimensiones, como una altitud, una anchura o una profundidad provista de límites definidos. Y también se llama cuerpo a una sustancia compuesta de materia primordial y forma, con esta característica [provista de dimensiones]." Ángel Poncela González y Jaime Coullaut Cordero, "Avicena y el libro de las definiciones", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010, p. 192. Es interesante, además, pensar en los datos que han aportado a nivel teórico/científico los postulados de la antropología dualista: "[…] tanto la antropología médica como la biomedicina redescubren el cuerpo en relación a la

despojarlo de las atracciones externas fabricando una muralla represiva –si se me permite el término–, puede hacer esto porque reconoce el límite entre lo propio y lo extraño o entre lo interno y lo externo; lo respeta, por eso procura evitar el contacto con lo externo (reduce su alimentación a lo mínimo, evita el contacto con otros cuerpos y con el mundo en general). Así, aparecen las primeras características del tipo asceta: aislamiento, austeridad y castidad. Esto puede ejemplificarse en los anacoretas que huyeron al desierto en el s. IV, como San Antonio y San Atanasio, ellos pusieron de relieve el contraste entre el Imperio cristiano y sus lujos y la prédica del evangelio cristiano sobre la pobreza y la simplicidad –más allá de que el mundo exterior siempre encontraba la forma de entrometerse (es la misma iglesia quien les ofrecía cosas lujosas)–, pero lo que buscaban en el aislamiento era lo propio, una evasión total de lo mundano y una vida espiritual alcanzable mediante la penitencia y el dolor[23], evadiendo así lo extraño, que sería la extravagancia y comodidad del mundo exterior[24]. Estos eremitas primitivos grafican características típicas del asceta: la incomodidad de la vida en las cuevas o la que experimentaban los famosos estilitas, que, como San Simeón, pasaban más de treinta años viviendo en la cúspide de una columna). Otro rasgo muy importante y digno de destacar es

crítica y permanencia de dualismos como alma-cuerpo o biología-cultura, y postulan un nuevo marco teórico más amplio para comprender los procesos corporales e identitarios". Ignacio R. Mena, (2008). El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo. Athenea Digital, 13, 1-26. Disponible en
http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/323, p. 2.

[23] Es interesante cómo, para los cultos pentecostales, "el cuerpo como mera carne pierde su neutralidad biológica, axiológica y social y se convierte en sujeto activo o pasivo del pecado y las impurezas. Pero, al mismo tiempo, la gestión biopolítica y religiosa sobre él en los contextos carismáticos y extáticos lo redefinirán como medio privilegiado de comunicación con lo sobrenatural". Ibíd., pp. 7-8.

[24] El alma del santo asceta, afirma Enrique Molina, se caracteriza por la experiencia sobrenatural en comunión con Dios; la inhibición de las inclinaciones sensuales y el amor al prójimo. Además de esto, el ascetismo se caracterizaba por una marcada actitud ética de temperancia y sobriedad, así como de virilidad en el carácter. Cf. E. Molina, *De lo espiritual en la vida humana*, Chile, Nascimento, 1947, pp. 187-189.

el sufrimiento voluntario, la mortificación. Expresadas en prácticas tales como colocarse un saco lleno de piojos, pincharse ante un pensamiento satánico o vivir cuarenta años durmiendo una hora y media por día, estos hábitos reflejaban una purgación del cuerpo pecaminoso.

Como síntesis, podríamos enumerar, la sencillez, el ayuno, la mortificación y la castidad. Respecto de este último elemento, es preciso mencionar quien, en vistas a la elevación espiritual, sacrificó su órgano concupiscible. Estamos hablando del neoplatónico Orígenes de Alejandría, llamado por algunos "el cristiano gnóstico", llevó al extremo el sacrificio del vínculo sensual. Sólo que su orientación, más que la salvación, era la posibilidad de alcanzar nuevas posibilidades evolutivas del espíritu mediante la domesticación de sus instintos[25]. Orígenes desvaloriza de tal forma la materia que no puede concebir la Creación sino por intermedio de criaturas espirituales que se han separado del Bien mediante el uso de su libre voluntad. Este dato no es menor al momento de pensar en su extremado ascetismo, porque demuestra que estamos en presencia de un ascetismo optimista. Es decir, ninguna criatura material está condenada al pecado eterno[26]: "[…] la conexión del espíritu con la materia, si es consecuencia y castigo del pecado, instrumento de la justicia divina, es también medio de enmienda y corrección […]. El dolor que sufre el alma a través del cuerpo, al mismo tiempo que atormenta purifica, es decir, restituye al espíritu el ser que había perdido con la culpa"[27].

4. Conclusión

[25] Cf. C. G. Jung, *Tipos psicológicos*, Tomo I. Trad. Ramón de la Serna, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1985, p. 30.

[26] Cabe la aclaración de que, a diferencia de algunos padres latinos como San Agustín, Orígenes no cree en la pena eterna. Por el contrario, enuncia la apocatástasis, según la cual todo seremos en algún momento uno con Dios; claro que este proceso se dará lentamente y con el debido castigo a los pecadores.

[27] P. Lamanna, *El pensamiento en la Edad Media y el Renacimiento*. Trad. Oberdán Caletti, Buenos Aires, Librería Hachette S. A., 1960, p. 32.

Hemos notado que la virtud de la caridad ha de ser la que guíe la persecución de todos los hermanos hacia el bien común, siguiendo la práctica ascética y el voto de pobreza; la renuncia a la propiedad será un signo distintivo. Dichos sesgos del ascetismo se reflejarán en la idea de que lo aparentemente agradable al cuerpo es desagradable al alma y constituyen un obstáculo para un encuentro con los bienes superiores –léase divinos– y, por consiguiente, también resultarán obstáculos para una vida feliz.

La obediencia voluntaria ha sido otra de las piedras de toque para analizar el contenido de la *Regla*, dado que no solo hay que observarla, si no también quererla; este es el modo en el que el ser humano encuentra sentido entre el mensaje de Dios y la espiritualidad del hombre en tanto siervo de Dios Agustín admite que la conducta de los monjes tiene que estar fundada en la libertad bajo la gracia y no "como siervos bajo la ley". No obstante, recomienda leer la regla una vez por semana y cumplir todo lo que está escrito de manera que nada quede en el olvido en su práctica vital.

Por último, hemos notado que un texto escrito no con fines filosóficos sino monacales, contiene ideas que pueden ser rastreadas en corrientes filosóficas y religiosas anteriores a la época de apogeo de San Agustín, como es el caso de los estoicos y algunos gnósticos. Asimismo, no puede negarse el interés que ha despertado el tema del ascetismo y la vida reglada en autores actuales y de resonancia mundial como M. Foucault o G. Agamben.

O Tratado da Predestinação de João Escoto Eriúgena e a recepção da argumentação de Agostinho (Texto antecipado)[1]

João Lupi
Universidade de Santa Caterina, Brasil

Prefácio

Todas as religiões, de um modo ou de outro, se preocupam com a salvação. O que seja a salvação, e o que é que se salva –indivíduo, coletividade, alma, qual das almas de cada um, pessoa ... – é muito variável, mas pelo menos uma distinção pode ser feita entre as chamadas grandes religiões –as que têm uma numerosa população de fiéis, se estendem por grandes territórios ou mesmo pelo orbe terráqueo, e que têm estruturas doutrinárias, rituais, e hierarquias complexas. Destas algumas, sobretudo as originárias da Índia, que acreditam em mortes sucessivas e, portanto, na reencarnação - metempsicose, metassomatose– acreditam (digamos de modo simplificado) na salvação por etapas, e à medida que, em cada reencarnação, o indivíduo se vai depurando do peso da matéria e dos pecados (carma) vai chegando perto da condição de buda e da aniquilação do eu (nirvana). Com estas doutrinas (certamente mais complexas do que aqui delineamos) a perspectiva da morte é tranquila, e o caminho da salvação pode ser longo, mas é seguro. Por exemplo: o Bardo Todol, o guia tibetano para encarar a morte, afirma e reitera que tudo o que se vê no "além" –monstros, demônios, fantasmas– deve ser desprezado, pois é tudo produto da mente do falecido.

Muito diferente é a atitude das religiões que acreditam no tempo e na morte irreversíveis, e para as quais, portanto, a oportunidade de salvação depois da vida terrestre é única. Essas religiões são, entre as mais conhecidas, o

[1] O estudo completo será publicado na revista *Mediaevalia Americana*.

judaísmo, o cristianismo, e o islamismo. Na maior parte das respectivas doutrinas domina a incerteza sobre como e quem se salva, o que, em termos comuns, significa se vai para o céu e a felicidade eternas, ou se vai para sempre para o castigo do inferno.

Para quem é crente e fiel consciente dessas religiões a dúvida é realmente angustiante, e muitas soluções aparecem, como cumprir certas devoções ou rituais que garantem a felicidade no céu. Por outro lado, os respectivos teólogos desenvolvem doutrinas acerca dos meios de salvação, em que sempre se equilibram, por um lado, a vontade divina de salvar ou não cada fiel, e, por outro, a ação do fiel que tem medo de que os seus pecados lhe impeçam a salvação. Quando se explica e aceita a decisão divina no resultado feliz, ou infeliz, do destino individual, estamos certamente tratando da ação divina nessa decisão, ou seja, da predestinação. Saber se Deus – Yahweh, Allah, Santíssima Trindade – exerce ou não efetiva predestinação, não só conduzindo ao céu, mas também ao inferno, é, pois, uma questão crucial para os crentes. De fato, se, por um lado, todas as religiões enfatizam a obrigação ética de fazer o bem e evitar o mal, que sentido tem essa norma se, antes do fiel, Deus, que tudo sabe (presciência) já sabe se eu vou ou não ser salvo, ou condenado?

Introdução

O monge Gottschalk de Orbais (Godescalco c.804-869) por volta de 840/45 redigiu contra Raban Mauro (c.780-856) um tratado sobre a predestinação segundo a qual a doutrina de Agostinho implicava necessariamente que aqueles que Deus não pré-ordenasse para serem eleitos para a salvação seriam rejeitados por toda a eternidade. Haveria, portanto uma dupla (*gemina*) predestinação, uma para a eleição e outra para a reprovação. A predestinação não se fundamenta numa previsão divina acerca das ações humanas, porque essa previsão contraria a imutabilidade divina.

Gottschalk levava em conta a concepção de tempo, entre a retilínea e a circular; esta considera a história como uma harmonia pré-estabelecida. Sob este ponto de vista de fato a possibilidade de correção do erro é ilusória, e o

destino da história humana, tanto a universal como a individual é irrevogável, implacável. A história de cada um é como um ponto, um instante sobre o qual se voltam os decretos divinos; seja o que for que o indivíduo faça nada muda no seu destino.

Não há história, tudo se reduz a um ponto que faz parte da História Universal; esta, segundo *A Cidade de Deus*, obedece a um programa fixado na eternidade. A possibilidade de os homens se aperfeiçoarem ou deteriorarem é contra a perfeição divina: se os homens pudessem melhorar com o tempo é porque Deus os criou imperfeitos; mas se pudessem piorar é porque o plano da história não funcionava segundo leis perfeitas. Cada um tem pois que encarar o destino que lhe cabe no plano divino: corpo glorificado ou corpo condenado.

Gottschalk assim argumentou e concluiu, e as reações dos teólogos e das autoridades eclesiásticas não se fizeram esperar. O bispo Hrabanus (Raban) Mauro escreveu em 848 uma carta a Hincmar, bispo de Reims, a cuja autoridade devia obedecer Gottschalk, pedindo que segurasse na sua diocese o monge que defendia doutrinas consideradas "perigosas", já que elas apresentavam a divina predestinação como determinante tanto para o bem como para o mal, e nesse caso o pecador não pode se corrigir.

A controvérsia que se seguiu era tanto mais agitada quanto Gottschalk fundamentava os seus argumentos nas doutrinas irrefutáveis de Agostinho de Hipona. Mas as ideias de Agostinho, sobretudo nos textos anti-pelagianos são reconhecidamente difíceis de interpretar e sutis de resolver. Já na *Cidade de Deus* é clara a explicação da capacidade humana de intervir no plano da história; mais, a intervenção humana, aproveitando as imagens e traços que Deus deixou na criação, aperfeiçoam a própria História. Mas Gottschalk interpreta o plano divino num sentido rigoroso, onde a intervenção humana não cabe.

Vários bispos e teólogos se envolveram na discussão, até um sínodo regional o condenou; Gottschalk foi obrigado a ficar confinado num mosteiro,

impedido de propagar suas doutrinas, o que ele não fez, e como continuava a divulgar suas ideias Hincmar redigiu um tratado para leitura de seus fiéis pouco instruídos. O tratado ficou simples e breve demais e foi contraproducente; os outros bispos o criticaram e Hincmar perdeu apoio, e foi pedir auxílio a João Escoto Eriúgena, professor na corte de Carlos o Calvo.

NATURA ET VOLUNTAS

Coordinación Laura Corso de Estrada

Ponentes

Nicolás Avellaneda
Francisco Bastitta Harriet
Valeria Buffon
Juan José Herrera
Laura Corso de Estrada
Marisa Mosto
Beatriz Reyes Oribe
María Jesús Soto-Bruna

Natura et Voluntas

Coordinación Laura Corso de Estrada

Presentación

La propuesta del Simposio: *Natura et Voluntas* surge de la labor de investigación común y en curso de los ponentes en torno a los núcleos temáticos que éstos comportan. Dicho Simposio se inserta en la temática del *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* en la consideración de fuentes de la antigüedad tardía y propiamente medievales en torno a los rasgos esenciales de la "libertas" en su interrelación con la "natura" desde la causalidad de la "voluntas".

El Simposio ha sido configurado desde una perspectiva histórico-genética en el seguimiento de fases significativas de la elaboración del binomio "natura-voluntas", centrando su desarrollo en la ponderación exegético-crítica de fuentes y subrayando el desenvolvimiento lingüístico que éstas revelan. Se inicia con el análisis del tema en la antigüedad griega tardía en torno a la conceptualización y a la formulación del término voluntad y nombres anejos (F. Bastitta Harriet), su interrelación con la corporalidad (N. Avellaneda), para proseguir ya en tiempos propiamente medievales con el tratamiento de la cuestión en tiempos carolingios y, específicamente, en E. Eriúgena, en el contexto de la metafísica de la "emanatio" (M. J. Soto-Bruna). A continuación, parece de interés detenerse en la compleja presentación de Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum* sobre el papel del "liberum arbitrium" y de la naturaleza de la causalidad de la "voluntas" en la realización del acto virtuoso (L. Corso). En este sentido, adquiere especial significación el análisis de comentarios latinos sobre exposiciones de la *Ética Nicomaquea* recogidas a principios del s. XIII, a la luz de lecturas del s. XII (V. Buffon). En este contexto histórico-teórico la relectura de la "libertas" en Tomás de Aquino y, específicamente en su *Summa Theologiae*, adquiere peso especulativo e interpretativo, en su determinación magistral ante sus fuentes

(J. Herrera). Complementa el tema el seguimiento de la conceptualización tomista de "natura" en relación con la "voluntas" (B. Reyes Oribe). Cierra el Simposio un estudio sobre la expresión de la iconografía mística medieval acerca de la naturaleza humana y la voluntad divina (M. Mosto).

Este Simposio se realiza de acuerdo a los siguientes créditos académicos:
- *Programa de Investigación de la Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval. La natura y sus nombres.* UCA, Facultad de Filosofía y Letras. Dir. Laura Corso de Estrada, CONICET –UCA/UBA, Buenos Aires, Argentina.
Con adhesón de
- Proyecto PICT-2020 Serie A 00554: *Metamorfosis de la voluntad. Evolución histórico-filosófica del vocabulario y la conceptualización de la voluntad, de la Antigüedad tardía a la temprana Modernidad*. Dirección Valeria Buffon, CONICET- IHUCSO, Litoral, Santa Fe, Argentina.
- SOFIME/ Comisión: *Maestros de la Primera Mitad del s. XIII*, Zaragoza, España.
- *Instituto de Estudios Medievales*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Directora María Jesús Soto-Bruna, Pamplona, España.

Querer “por naturaleza” o “por decisión”: antecedentes helénicos de la discusión tardoantigua y medieval sobre la *voluntas*

Francisco Bastitta Harriet
CONICET - UBA - UCA, Argentina

1. Introducción

Los antiguos griegos son muy conscientes de que la naturaleza y el comportamiento humanos poseen una dimensión genérica y otra particular. Ya entre los héroes homéricos y luego en los personajes de la tragedia es posible diferenciar lo que está dado por la propia nobleza de origen y lo que surge de la intención moral de cada uno frente a diversas situaciones[1]. La tradición médica hipocrática, a su vez, había distinguido claramente una normatividad común y necesaria de la especie, que comienza a designarse como ‘naturaleza humana’ (ἀνθρωπίνη φύσις), de las condiciones y disposiciones peculiares a cada individuo[2].

Esa conciencia helénica arcaica luego se conjuga, en la Atenas de los sofistas, con la célebre distinción –o, en algunos casos, franca oposición– entre las nociones de φύσις y de νόμος, y por ello con la delimitación entre lo que

[1] Sobre este problema en los primeros poetas y filósofos griegos, continúa siendo orientadora la apabullante erudición de Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982: 20-47.

[2] Cf. Jacques Jouanna, “La naissance de la science de l’homme chez les médecins et les savants à l’époque d’Hippocrate: problème et méthode”, Juan Antonio López Férez (ed.), *Tratados hipocráticos: Estudios acerca de su contenido, forma e influencia*, Madrid, UNED, 1992, pp. 91-111; Ralph M. Rosen, “Towards a Hippocratic Anthropology: On Ancient Medicine and the Origins of Humans”, Lesley Dean-Jones - Ralph M. Rosen (eds.), *Ancient Concepts of the Hippocratic: Papers Presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium*, Leiden, Brill, pp. 242-257.

es u ocurre 'de acuerdo con la naturaleza' (κατὰ φύσιν) y lo que subsiste 'por ley' o 'por convención' (κατὰ νόμον, κατὰ θέσιν)[3].

Las teorías de la acción tardoantiguas y medievales, si bien desarrollan en muchos casos problemáticas novedosas respecto de las tradiciones filosóficas clásicas y helenísticas, sin embargo son deudoras de estas en varios aspectos conceptuales y terminológicos. En este sentido, por ejemplo, puede decirse que ya en tiempos de Cicerón y de Séneca la noción latina de *voluntas* engloba en sí numerosas dimensiones y matices de las conceptualizaciones de la acción en las escuelas griegas: sus aspectos universales y particulares; naturales, políticos y morales; normativos y decisorios; desiderativos y electivos.

Considerando este rico trasfondo semántico, el presente trabajo se propone rastrear los orígenes y la fortuna de un binomio conceptual que resultará decisivo para la teoría medieval de la voluntad, el que distingue en el obrar humano lo que es 'por naturaleza' (φύσει) y lo que es 'por decisión' (προαιρέσει) o 'por arbitrio' (γνώμῃ), que acabará cristalizándose durante la escolástica del siglo XIII como la diferencia entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*[4]. Veremos que aquella distinción helénica del querer, que se remonta a la Atenas de Pericles, es luego tratada por Platón y Aristóteles, sistematizada en las escuelas helenísticas y reelaborada por los pensadores cristianos de los primeros siglos, entre ellos: Orígenes de Alejandría, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor y Juan Damasceno, cuyas son obras vertidas al latín y circularán ampliamente en los siglos medievales.

[3] Cf. e.g. Felix Heinimann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basilea, Reinhardt, 1945; Max Pohlenz, "Nomos und Physis", *Hermes*, 81, 4, 1953: 418-438; Horst-Theodor Johann, "Hippias von Elis und der Physis-Nomos-Gedanke", *Phronesis*, 18, 1, 1973: 15-25.

[4] A pesar de la rica polisemia de los términos griegos en torno de la teoría de la acción, intentaré mantener a lo largo del trabajo, en la medida de lo posible, la consistencia en sus traducciones al castellano.

2. **Las dos voluntades en Juan Damasceno y Máximo el Confesor**

Ahora bien, antes de recorrer la genealogía de aquella clasificación del querer desde los antiguos griegos hasta la patrística, comencemos por observar una de sus formulaciones más acabadas, la que enuncia Juan de Damasco en la primera mitad del siglo VIII, que es, por cierto, aquella que más profundo influjo ejercerá sobre la filosofía de Occidente. Juan retoma –en algunos casos como este, a la letra– la posición de Máximo el Confesor en su controversia con los monotelitas[5].

> "Debemos saber 'que no es lo mismo querer y querer de un cierto modo (θέλειν καὶ πῶς θέλειν / *velle et qualiter velle*). Por una parte, el querer es propio de la naturaleza (τὸ θέλειν φύσεως / *velle naturae*), al igual que el ver' (pues pertenece a todos los hombres). 'Por otra parte, el querer de un cierto modo' no es propio de la naturaleza, sino de nuestro arbitrio (οὐ φύσεως, ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας γνώμης / *non naturae, sed nostrae gnomis [id est sententiae]*), 'al igual que el ver de un cierto modo", sea bien o mal [...]. Pues bien, por un lado, el querer simplemente se llama voluntad (λέγεται τὸ ἁπλῶς θέλειν θέλησις / *dicitur simpliciter velle thelisis [id est voluntas]*); es decir, la potencia volitiva, que es apetito racional y volición natural (θέλημα φυσικόν / *voluntas naturalis*). Por otro lado, el querer de un cierto modo, es decir, el sujeto de la voluntad (τὸ τῇ θελήσει ὑποκείμενον / *quod voluntati subiectum*), es la volición gnómica (θέλημα γνωμικόν / *voluntas gnomica [id est sententialis]*) y lo [por ella] querible. El querer natural es volitivo, y tal como la naturaleza divina es volitiva, así también la humana. El que quiere (θέλων / *volens*), en cambio, es el que hace uso

[5] Señalo en el siguiente pasaje las citas textuales de la *Disputatio cum Pyrrho* entre comillas en las traducciones y mediante bastardillas en el texto griego transcripto en la nota al pie. Incluyo algunas expresiones técnicas importantes del original griego según la traducción latina de Burgundio de Pisa.

de la voluntad (ὁ κεχρημένος τῇ θελήσει / *quod utitur voluntate*), esto es, la hipóstasis (ἡ ὑπόστασις / *hypostasis*), como por ejemplo, Pedro"[6].

Tenemos aquí una síntesis de los elementos principales de la distinción de las voluntades en Máximo. En efecto, Juan detalla el contraste entre un aspecto general del querer y otro más concreto o determinado; atribuye el primer tipo a la naturaleza común (φύσις) y el segundo al arbitrio o juicio práctico (γνώμη), propio de cada individuo; caracteriza a la voluntad natural como potencia volitiva (θελητικὴ δύναμις) y –siguiendo a Aristóteles y a Nemesio– como apetito racional (λογικὴ ὄρεξις), mientras que al acto gnómico o decisorio del querer lo concibe como un hacer uso (κεχρημένος) de la antedicha voluntad por parte de un sujeto (ὑποκείμενον).

Tal vez la referencia más significativa del pasaje, puesto que Máximo y Juan están refutando la doctrina cristológica monotelita, sea que alude a una categorización antropológica propiamente cristiana. Se trata de aquella que

[6] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 58 (ed. Kotter, pp. 138-139; tr. Torrebiarte Aguilar, con cambios): "Ἰστέον γάρ, *ὡς οὐ ταὐτόν ἐστι, θέλειν καὶ πῶς θέλειν· τὸ μὲν γὰρ θέλειν φύσεως ὥσπερ καὶ τὸ ὁρᾶν* (πᾶσι γὰρ ἀνθρώποις πρόσεστι), *τὸ δὲ πῶς θέλειν* οὐ φύσεως, ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας γνώμης *ὥσπερ καὶ τὸ πῶς ὁρᾶν*, καλῶς ἢ κακῶς [...]. Λέγεται οὖν τὸ μὲν ἁπλῶς θέλειν θέλησις ἤτοι ἡ θελητικὴ δύναμις λογικὴ οὖσα ὄρεξις καὶ θέλημα φυσικόν· τὸ δὲ πῶς θέλειν ἤτοι τὸ τῇ θελήσει ὑποκείμενον θελητὸν καὶ θέλημα γνωμικόν· θελητικὸν δέ ἐστι τὸ πεφυκὸς θέλειν, οἷον θελητική ἐστιν ἡ θεία φύσις, ὡσαύτως καὶ ἡ ἀνθρωπίνη· θέλων δέ ἐστιν ὁ κεχρημένος τῇ θελήσει ἤτοι ἡ ὑπόστασις οἷον ὁ Πέτρος"; *Versio Burgundionis* 58, 3-4 (ed. Buytaert, pp. 215-216): "Sciendum autem 'quod non idem est velle et qualiter velle. Nam velle quidem naturae, quemadmodum et videre': omnibus enim hominibus adest. 'Qualiter autem velle' non naturae, sed nostrae gnomis (id est sententiae), 'quemadmodum et qualiter videre', bene vel male [...]. Dicitur igitur simpliciter quidem velle thelisis (id est voluntas), scilicet thelitica (id est voluntativa) virtus, rationalis existens concupiscentia et voluntas naturalis; qualiter autem velle, scilicet quod voluntati subiectum est, theliton (id est voluntabile) et voluntas gnomica (id est sententialis); theliticon autem (id est voluntativum) est quod potens est velle, ut puta thelitica (id est voluntativa) est divina natura; similiter et humana. Volens autem est quod utitur voluntate, scilicet hypostasis, ut puta Petrus".

distingue, tanto en la Trinidad como en el ser humano, entre una esencia común (οὐσία) y las diversas personas o hipóstasis (ὑποστάσεις) que la realizan y participan de ella. El texto propone, en efecto, que la voluntad natural corresponde a la unidad esencial, y la gnómica, a cada una de las hipóstasis.

La traducción del *De fide orthodoxa* por Burgundio de Pisa, realizada a mediados del siglo XII, será la más influyente en los siglos sucesivos. Alejandro de Hales parece ser el primer autor en señalar estos dos tipos del querer como *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, pero también Felipe el Canciller, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto e innumerables teólogos y maestros de artes de la escolástica asimilarán de una u otra manera la distinción del Damasceno en sus propias teorías de la acción[7]. Sin embargo, nuestro propósito aquí no es rastrear las proyecciones de esta teoría, sino sus raíces en la Antigüedad.

3. **Naturaleza y arbitrio en la Atenas clásica**

Por ello nos retrotraemos al siglo de oro ateniense, donde el filósofo Arquelao es uno de los primeros, según Diógenes Laercio, en contraponer la normatividad de la naturaleza con la ley de los hombres, al decir que lo justo y lo deshonroso no son por naturaleza, sino por convención (τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ)[8].

[7] Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologica* III, pars 2, inq. 4, tract. 2, q. 4, mem. 2, cap. 1, ad 3 (ed. Klumper, vol. IV, p. 932); Felipe el Canciller, *Summa de bono* (ed. Wicki, vol. I, p. 194); Alberto Magno, *De homine* (ed. Anzulewicz-Söder, p. 489); Buenaventura, *In III Sent.*, dist. 17, art. 1, q. 2, co. 3 (ed. Quaracchi, vol. III, p. 366); Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 18, a. 3 co.; a. 5 co.; Juan Duns Escoto, *Ordinatio* IV, d. 49, q. 10, n. 2 co.

[8] Cf. Diógenes Laercio, *Vitae* II, 16. Arquelao, si bien se habría formado en la escuela de Mileto, manifiesta aquí un interés ético y político, y por ello es sugerente que sea señalado por Diógenes como maestro de Sócrates.

Ahora bien, es entre los sofistas que esta temática pasa a ocupar un lugar medular. En Hipias de Élide y Antifonte el sofista, por ejemplo, la oposición entre naturaleza y ley lleva a rechazar la arbitrariedad de las convenciones humanas en favor de la igualdad y la semejanza de todo el género humano[9]. En las antípodas de esa posición, aunque sosteniendo también el conflicto entre φύσις y νόμος, el personaje Calicles del *Gorgias* platónico propone la esencial desigualdad de los seres humanos y afirma que la ley humana es el engaño de los débiles para protegerse de los poderosos[10].

Por su parte, el célebre orador Lisias, objetando ciertas tendencias oligárquicas y antidemocráticas, muestra más bien la cooperación entre la ley y la naturaleza, y curiosamente la ejemplifica con la complementariedad entre la nobleza natural y el buen uso de la razón o el arbitrio en sus predecesores atenienses: "Siendo nobles por naturaleza y semejantes en el juzgar (φύντες καλῶς καὶ γνόντες ὅμοια), los antepasados de quienes aquí yacen llevaron a cabo muchas y admirables empresas"[11].

En cuanto a Platón, dos de los mitos que contienen su teodicea, el mito de Er en *República* y el mito del rey del cosmos en el libro X de *Leyes*, plantean como pocos lugares de su obra la compleja coexistencia entre el orden necesario del universo y la elección o voluntad individual de las almas. En efecto, en el libro X de *República* la diosa comunica a las almas: "No se les asignará un *daimon*, sino que ustedes elegirán un *daimon* (ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε). Que la que resulte primera por sorteo elija un modo de vida, al cual quedará por necesidad asociada (ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης). En cuanto a la excelencia, no tiene dueño (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον), sino que cada uno (ἕκαστος) tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la

[9] Cf. Platón, *Protágoras* 358c-d; Antifonte el sofista, fr. 44 (ed. Diels-Kranz[6]).
[10] Cf. Platón, *Gorgias* 481b-522e.
[11] Lisias, *Discursos* II, 20 (ed. Carey, p. 19; tr. Calvo Martínez, con cambios): "καὶ γάρ τοι καὶ φύντες καλῶς καὶ γνόντες ὅμοια, πολλὰ μὲν καλὰ καὶ θαυμαστὰ οἱ πρόγονοι τῶν ἐνθάδε κειμένων εἰργάσαντο".

responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa (αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος)"[12].

Como podemos ver, si bien no se problematiza la cuestión de la 'libertad' de la elección, sí se considera a esta elección como una causalidad de suyo, que preserva su propia indeterminación, indispensable para la virtud. Ella está, por cierto, condicionada e interactúa siempre con la causalidad y necesidad del cosmos, que también se expresan aquí en la propia constitución del alma y en las limitadas opciones de vida que tiene a disposición según sus previas encarnaciones. Esta elección individual y contingente del alma platónica, realizada con anterioridad a su inminente encarnación está, a ciencia cierta, detrás del uso filosófico posterior del término προαίρεσις, que significa justamente una 'elección previa' o una 'opción de preferencia', pero que Platón menciona una sola vez en su forma sustantiva[13]. Veamos cómo aquellas elecciones adquieren un dinamismo inusitado en el mito del rey del cosmos de *Leyes*, donde llamativamente son llamadas voluntades (βουλήσεις) de cada individuo:

> "Cuando el rey vio [...] que cuanto es bien del alma, beneficia siempre por naturaleza (πεφυκός), mientras que el mal daña, al comprender todo eso, planificó el lugar donde colocar cada una de las partes en el universo para que la virtud se impusiera y se redujera el vicio, de la manera más fácil y mejor posible. Ideó para este universo a qué sede debe ser enviada a habitar cada cosa cuando nace según con qué características, cuando cambia y a qué lugares. Dejó a las voluntades de cada uno de nosotros (ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν) las causas (τὰς αἰτίας) del llegar a ser de un cierto modo (τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς). En efecto, tal como cada uno de nosotros deseare y según cuál sea la cualidad de su alma (ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός

[12] Platón, *República* X, 617e (tr. Eggers Lan): "οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος".
[13] Cf. Platón, *Parménides* 143c.

> τις ὢν τὴν ψυχήν), así llega a ser casi siempre y de tal carácter, por lo general [...]. Además, todos los que participan del alma cambian, porque poseen en sí mismos la causa del cambio (ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν), pero al cambiar, son acarreados según el orden y la ley del destino (φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον)"[14].

Platón hace dialogar y entrelaza admirablemente las dos dimensiones de la acción que nos han ocupado, la universal y la particular, la necesaria y la indeterminada, la naturaleza dada y la iniciativa propia. Efectivamente, el binomio arbitrio-naturaleza parece estar explicitado en la doble proposición de modo: 'tal como cada uno de nosotros deseare y según cuál sea la cualidad de su alma' (ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν). Así, tanto la constitución natural del alma como la volición del individuo juegan un rol en la determinación de su vida. Más aún, se les reconoce a esos individuos el ser los verdaderos causantes de su devenir y su modalidad propia, aunque queda claro que esos cambios ocurren y se despliegan dentro del orden de la naturaleza y la normatividad universal del destino.

La filosofía de Aristóteles, y en particular su ética, se verá profundamente signada por la teoría de la acción platónica. El Estagirita incorpora, modifica y sistematiza para sus propios fines la terminología de los diálogos, que adquiere sentidos técnicos y funciones que no poseía en Platón. Un ejemplo paradigmático es el término προαίρεσις, que, si bien conserva el sentido de

[14] Platón, *Leyes* X, 904b-c (tr. Lisi, con cambios): "ἐπειδὴ κατεῖδεν ἡμῶν ὁ βασιλεὺς [...] τὸ μὲν ὠφελεῖν ἀεὶ πεφυκός, ὅσον ἀγαθὸν ψυχῆς, διενοήθη, τὸ δὲ κακὸν βλάπτειν· ταῦτα πάντα συνιδών, ἐμηχανήσατο ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν νικῶσαν ἀρετήν, ἡττωμένην δὲ κακίαν, ἐν τῷ παντὶ παρέχοι μάλιστ' ἂν καὶ ῥᾷστα καὶ ἄριστα. μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποιόν τι γιγνόμενον ἀεὶ ποίαν ἕδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους· τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ [...]. Μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστιν ψυχῆς, ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν, μεταβάλλοντα δὲ φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον".

'elección previa' entre tipos de vida en *Ética Eudemia* y en *Retórica*[15], sin embargo tiende a restringirse a su uso más técnico por parte de Aristóteles, como una 'elección de preferencia' entre los medios para llegar al fin perseguido por el querer natural[16].

Aristóteles se preocupa también por la causalidad y responsabilidad individual, reutilizando la concepción platónica de lo espontáneo (ἑκών, ἑκούσιον) e introduce una nueva fórmula en la tería de la acción: 'lo que recae sobre nosotros' (τὸ ἐφ' ἡμῖν), que tendrá una singular fortuna en los períodos helenístico y romano. En *Ética Eudemia* habla de la προαίρεσις en el contexto de lo espontáneo, e interesantemente distingue su causalidad de aquella propia de la naturaleza.

> "Es, pues, evidente que la elección (προαίρεσις) no es volición, ni opinión, ni simple suposición (οὔτε βούλησις οὔτε δόξα οὔθ' ὑπόληψις ἁπλῶς) [...]. De las cosas que pueden ser o no ser, unas son tales que es posible deliberar (βουλεύσασθαι) acerca de ellas, mientras que acerca de otras no es posible. En efecto, sobre lo que puede ser o no ser, pero cuya generación no depende de nosotros (οὐκ ἐφ' ἡμῖν), sino que puede deberse o bien a la naturaleza (διὰ φύσιν) o bien a otras causas (δι' ἄλλας αἰτίας), nadie intenta deliberar, a no ser por ignorancia; pero en cuanto a las cosas que pueden ser o no ser, es posible deliberar sobre ellas y está en nuestro poder hacerlas o no (ἐφ' ἡμῖν ἐστι πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι)"[17].

[15] Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia* I 4, 1215a; *Retórica* III 16.2, 1417a16-28.

[16] Es decir, una elección de uno antes que otro (ἑτέρου πρὸ ἑτέρου) o de esto en lugar de aquello (τόδε ἀντὶ τοῦδε). Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia* II 10, 1226b; *Magna Moralia* 1189a12ss.

[17] Aristóteles, *Ética Eudemia* II 10, 1226a17-27 (tr. Pallí Bonet, con cambios): "ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε βούλησις οὔτε δόξα οὔθ' ὑπόληψις ἁπλῶς ἡ προαίρεσις, δῆλον [...]. ἔστι δὴ τῶν δυνατῶν καὶ εἶναι καὶ μὴ τὰ μὲν τοιαῦτα ὥστε ἐνδέχεσθαι βουλεύσασθαι περὶ αὐτῶν· περὶ ἐνίων δ' οὐκ ἐνδέχεται. τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μέν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν αὐτῶν ἡ γένεσις ἐστίν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειε βουλεύεσθαι μὴ ἀγνοῶν·

Así pues, a la par del uso más restrictivo de προαίρεσις, Aristóteles se apropia también del antiguo binomio de naturaleza y decisión (como convendría traducir προαίρεσις en este contexto). En *Política* y en la pseudo-aristotélica *Económica* se diferencia claramente lo que proviene de la φύσις y de la προαίρεσις, como cuando se dice que la tendencia a la procreación no es por decisión, sino natural (οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλὰ φυσικὸν), o que para la adecuada administración de la casa es preciso estar bien dotado por naturaleza (τῇ φύσει) y ser laborioso y justo por decisión (τῇ προαιρέσει)[18]. En este mismo sentido, uno de los fragmentos de Aristóteles citados por Cicerón afirma que las cosas son puestas en movimiento o por la naturaleza, o por la fuerza o por la voluntad (*aut natura aut vi aut voluntate*)[19]. Es muy probable que en este caso Tulio utilice '*voluntas*' para traducir 'προαίρεσις'[20].

4. Querer por naturaleza o por decisión en el periodo helenístico y tardoantiguo

Pero claro, Cicerón es ya testigo de los desarrollos acerca de la voluntad y la acción humanas en las escuelas helenísticas. En efecto, los fundadores de la Stoa y el Jardín perpetúan la contraposición platónica y aristotélica entre la naturaleza y lo que depende de nosotros. En su carta al rey Antígono Zenón de Citio afirma: "El que aspira a la filosofía, descartando el placer ensalzado muy frecuentemente, que afemina las almas de algunos jóvenes, está claro que se inclina a la nobleza no sólo por naturaleza, sino también por decisión (οὐ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ προαιρέσει). La naturaleza noble recibe como ayuda un

περὶ ὧν δ' ἐνδέχεται μὴ μόνον τὸ εἶναι καὶ μή, ἀλλὰ καὶ τὸ ** βουλεύσασθαι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστι πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι".

[18] Cf. Aristóteles, *Política* I 2, 1252a26-31; Pseudo-Aristóteles, *Oeconomica* II 1, 1345b7-10.

[19] Cf. Aristóteles, fr. 24 (ed. Rose); apud Cicerón, *De natura deorum* III, 92; *De finibus* II, 65. Cf. A. Dihle, ob. cit., p. 239, n. 68.

[20] Véase Cicerón, *De fato* 9; 20; 23; *De oratore* II, 22ss; cf. A. Dihle, ob. cit., p. 239, n. 69.

entrenamiento apropiado"[21]. Epicuro también, en su *Carta a Meneceo*, afirma que uno debe "reconocer que algunas cosas se dan por necesidad (κατ' ἀνάγκην), otras por azar (ἀπὸ τύχης) y otras a causa de nosotros (παρ' ἡμᾶς), por cuanto la necesidad es inimputable, el azar inestable y lo que es a causa de nosotros, sin dueño (τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον)"[22].

La escuela estoica posterior refuerza el binomio al vincular lo que es 'por naturaleza' con su categoría de cualidad común (τὸ κοινῶς ποιόν), que define cada especie y la separa de las demás, y a lo que es 'por decisión' con la cualidad propia (τὸ ἰδίως ποιόν), que distingue y caracteriza a cada individuo al interior de una especie. De este modo, comprobamos cómo la cuádruple clasificación paneciana de las πρόσωπα o *personae* transmitida por el *De officiis* ciceroniano pasa del plano físico, con la naturaleza común por un lado y el carácter individual por el otro, al plano operativo, distinguiendo el rol que nos deparan las circunstancias externas del azar y aquel que nosotros mismos elegimos con nuestro propio juicio y a partir de nuestra voluntad (*iudicio nostro, a nostra voluntate*)[23].

[21] Apud Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 8 (ed. Long, p. 118; tr. García Gual, con cambios): "ὁ δὲ φιλοσοφίας ὠρεγμένος, ἐκκλίνων δὲ τὴν πολυθρύλητον ἡδονὴν ἢ τινῶν θηλύνει νέων ψυχάς, φανερός ἐστιν οὐ μόνον φύσει πρὸς εὐγένειαν κλίνων, ἀλλὰ καὶ προαιρέσει. φύσις δὲ εὐγενὴς μετρίαν ἄσκησιν προσλαβοῦσα". Véase la misma distinción en Crisipo: *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 639 (ed. von Arnim): "ἀλλὰ δὴ καὶ παρ' ἡμῖν τῶν μὲν φύσει τῶν δὲ προαιρ[έσ]ει γινομένων ἐπιβλέψαι πρόχειρον ὅτι τῶν προαιρετικῶν οὐδενὶ προσέοικεν ὁ κόσμος"; cf. et. Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 128 (ed. Long, p. 232): "φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ Περὶ τοῦ καλοῦ". Para una exposición más pormenorizada de la voluntad en el estoicismo, véase André-Jean Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, París, Presses Universitaires de France, 1973.

[22] Epicuro, *Carta a Meneceo* (ed. Arrighetti, p. 133; tr. Boeri, con leves cambios): "ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην ὄντα συνορῶντος, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον".

[23] Cf. Cicerón, *De officiis* I, 107-117.

El contraste entre la tendencia natural y la resolución individual se reinventa una y otra vez en la Tardoantigüedad. Baste mencionar autores medioplatónicos como Plutarco y Albino, estoicos imperiales como Séneca y Epicteto, comediógrafos como Luciano y médicos como Galeno[24]. Pero es en la obra del cristiano Orígenes donde más clara y explícitamente se aplica el binomio naturaleza-decisión al querer universal y al individual. Analicemos un pasaje crucial del *De principiis*, donde el Alejandrino pretende responder a la interpretación determinista gnóstica de un pasaje del apóstol Pablo: "Pues Dios es el que opera en ustedes tanto el querer como el obrar (ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν)" (Fil. 2,13).

> "Pues tal como poseemos de parte de Dios el ser vivientes y el ser humanos, así también el querer en general (τὸ καθόλου θέλειν) y, como decíamos, el moverse en general (τὸ καθόλου κινεῖσθαι). Pero si bien por ser vivientes poseemos el moverse y, por ejemplo, el mover estos miembros, las manos o los pies, no podría razonablemente decirse que poseemos de parte de Dios aquello específico (τὸ εἰδικὸν τόδε), es decir, moverse para golpear, matar, o tomar lo ajeno, sino más bien que hemos recibido de Dios el moverse genérico (τὸ μὲν γενικόν τὸ κινεῖσθαι), pero nosotros hacemos uso de ese moverse para lo peor o para lo mejor. De esta manera, el obrar, en cuanto vivientes, lo hemos recibido de Dios, y el querer lo hemos recibido del artesano (τὸ θέλειν ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ), pero nosotros hacemos uso del querer (τῷ θέλειν χρώμεθα) ya sea para lo más bello o para lo contrario; y de modo semejante del actuar"[25].

[24] Cf. e.g. Plutarco, fr. 86 (ed. Sandbach); Albino, *Introductio in Platonem* V; Séneca, *De ira* II, 2, 1-2; Epicteto, *Enchiridion* 30; *Dissertationes* II, 2, 1-4; Luciano de Samósata, *Abdicatus* 12; *Eunuchus* 9; Galeno, *De usu partium* X, 9. Epicteto es un autor fundamental para comprender la evolución de la cuestión de la voluntad y la decisión en la Antigüedad tardía; cf, e.g. A.-J. Voelke, ob. cit., pp. 131-160; Michael Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley, University of California Press, 2011: 66-88.

[25] Orígenes, *De principiis* III, 1, 20 (ed. Fernández, pp. 642-644; trad. Fernández, con cambios): "ὡς γὰρ ἀπὸ θεοῦ ἔχομεν τὸ εἶναι ζῷα καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τὸ

En verdad no estamos lejos de la concepción de Máximo y el Damasceno. De hecho, Orígenes asimila y complejiza la distinción entre φύσις y γνώμη de la tradición previa. Por un lado, está la dimensión universal de la voluntad, don divino inherente a la naturaleza intelectual e inseparable de ella, y por el otro está el aspecto particular de la voluntad, identificado con la decisión, que establece en la realidad misma la diferencia propia de cada individuo.

Tal como sucedía con los cuatro tipos de πρόσωπα o *personae* del estoicismo medio, el Alejandrino aplica la distinción entre la cualidad común y la propia al plano del obrar y del querer. Pero, además, agrega aquí un elemento que estaba ausente en aquella clasificación y que luego reaparece en Máximo y en Juan; éste consiste en el uso (χρῆσις) de la voluntad general o natural por parte del individuo en cada elección[26].

El último aspecto de la teoría maximiana y damascena de la doble voluntad, es decir, su anclaje en las categorías trinitarias de οὐσία y ὑπόστασις, lo añaden los Padres capadocios en el siglo IV, y en particular Gregorio de Nisa. En efecto, para el Niseno, como hemos mostrado en otro lugar, las nociones de φύσις y de προαίρεσις son, respectivamente, la manifestación práctica y concreta de la esencia común y de cada hipóstasis singular, sean

καθόλου θέλειν, ὡσεὶ ἔλεγον καὶ τὸ καθόλου κινεῖσθαι. ὥσπερ δὲ ἔχοντες τῷ ζῷα εἶναι τὸ κινεῖσθαι καὶ φέρ᾽ εἰπεῖν τάδε τὰ μέλη κινεῖν, χεῖρας ἢ πόδας, οὐκ ἂν εὐλόγως λέγοιμεν ἔχειν ἀπὸ θεοῦ τὸ εἰδικὸν τόδε, ἤτοι τὸ κινεῖσθαι πρὸς τὸ τύπτειν ἢ ἀναιρεῖν ἢ ἀφαιρεῖσθαι τὰ ἀλλότρια, ἀλλὰ τὸ μὲν γενικόν τὸ κινεῖσθαι ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμεῖς δὲ χρώμεθα τῷ κινεῖσθαι ἐπὶ τὰ χείρονα ἢ ἐπὶ τὰ βελτίονα· οὕτως τὸ μὲν ἐνεργεῖν, ᾗ ζῷά ἐσμεν, εἰλήφαμεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θέλειν ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, ἡμεῖς δὲ τῷ θέλειν ἢ ἐπὶ τοῖς καλλίστοις ἢ ἐπὶ τοῖς ἐναντίοις χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῷ ἐνεργεῖν".

[26] Cf. René-Antoine Gauthier, "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954: 51-100 (pp. 73-77). Gauthier remite allí, para la ocurrencia de esta noción en Máximo, a la posible fuente en la filosofía de Epicteto, pero omite mencionar la más probable mediación de esta doctrina a través del pensamiento de Orígenes.

ellas humanas o divinas[27]. En otras palabras, en el ser humano es posible reconocer por un lado el ser dado de la οὐσία o la φύσις humana común, que lo hace ser lo que es y tender a su perfección natural, y por el otro la diferencia personal de la ὑπόστασις, que singulariza a cada cual como soberano –gracias a su προαίρεσις o decisión– del propio ser y destino[28].

Sin menospreciar el ubicuo influjo de la doctrina agustiniana de la voluntad en Occidente, es principalmente a través del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno que la duplicidad del querer de tradición griega que hemos presentado en estas páginas ingresa en el corazón de los debates entre intelectualistas y voluntaristas a partir del siglo XIII. Los pensadores escolásticos encuentran tal vez en aquella distinción la posibilidad de discernir matices más sutiles y gradaciones al interior del amplísimo espectro semántico que había adquirido el término *voluntas* en latín desde los tiempos de Cicerón. A la luz del antiguo binomio, puede ser interesante pensar que los así llamados intelectualistas –tras los pasos de Aristóteles– priorizan la dimensión natural y genérica del querer, enlazada armónicamente con la racionalidad y la finalidad inherentes a la especie. Y que los voluntaristas, por su parte, se enfocan más bien en la diferencia individual de la decisión o el albedrío –destacada por la última Stoa y por algunos Padres orientales–, con todo el vigor de su causalidad irreductible y autónoma. Sea de ello lo que fuere, creemos haber comprobado al menos que la compleja y variada conceptualización del querer en la tradición griega tiene aún mucho que contribuir al esclarecimiento del intrincado problema de la voluntad en la Edad Media y en sus derivas posteriores.

[27] Véase nuestro *An Ontological Freedom: The Origins of the Notion in Gregory of Nyssa and its Influence unto the Italian Renaissance*, Paderborn, Brill | Schöningh, 2023, pp. 29-53.

[28] Es plausible que la recepción de Nemesio de Émesa y su concepción aristotélica del término προαίρεσις haya disuadido a Máximo y a Juan de abrazar sus connotaciones más audaces de irreductibilidad y de autocreatividad presentes en Gregorio de Nisa. Cf. ibíd., pp. 77-79.

Cuerpo y voluntad en la imagen divina del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa

Nicolás Avellaneda
Universidad de Buenos Aires, Argentina

1. Introducción

La concepción nisena sobre la libertad humana se encuentra atravesada por el estudio de la imagen divina en el hombre. Gregorio de Nisa aborda su caracterización de la misma a partir de estudiar el proceso creacional del ser humano, lo cual lo lleva a dar con un concepto que sirve como punto de partida para comprender la libertad humana: es el concepto de imagen viviente [*ἔμψυχος εἰκοών*].

El tratamiento de este tópico dentro de la obra se encuentra destacado en *De opificio hominis*. Allí, consciente de la dificultad de la empresa que está abordando, Gregorio emplea una serie de símiles y analogías para desentrañar las dificultades relativas a explicar la presencia de lo divino en el hombre: presencia que la tradición revelada expresa en Génesis 1:26 señalando que el hombre fue creado a imagen (*εἰκών*) y semejanza (*ὁμοίωσις*).

El pasaje del *De opificio hominis* en el que el concepto de imagen viva aparece más destacado es uno perteneciente a la primera mitad del libro. Aquí, Gregorio de Nisa presenta la cuestión de la imagen divina en el hombre apelando a un símil: compara la creación de estatuillas con el semblante de reyes por parte de los seres humanos con la creación del hombre por parte de Dios. En ambos casos, la dignidad del arquetipo (el rey en el caso del arte humano, o Dios en el caso de la creación divina) se expresa en la imagen creada:

> "Pues del mismo modo que, según la costumbre de los hombres, los que fabrican imágenes de reyes perfilan la impronta de su forma y le añaden la dignidad real con una vestimenta de púrpura, de modo que se acostumbra llamar 'rey' también a la imagen; así igualmente la naturaleza humana, puesto que fue moldeada para presidir sobre las demás por su semejanza al rey del universo, fue erigida como cierta imagen viviente [*ἔμψυχος εἰκοών*], al tener en común con el arquetipo tanto la dignidad como el nombre"[1].

Luego plantea que:

> "Así también entiendo yo que nuestro modelador, al haber pintado una imagen que expresara su propia belleza, representó en nosotros su propio principado mediante la aplicación de las virtudes, como si fueran colores [...]"[2].

La novedad que propone la particularidad de una imagen viviente plantea un eje de análisis crucial para comprender la antropología nisena. Hay dos elementos de estos fragmentos que es preciso destacar: primero, la comparación del hombre con un rey. El término imagen viviente pareciera poder rastrearse en varias civilizaciones del Mediterráneo y Asia menor del periodo tardo-antiguo, las cuales parecieran coincidir en emplear el término imagen viviente para designar la semejanza de una persona -en especial un monarca o un sacerdote- con lo divino: el carácter viviente de la imagen hacía alusión a que el sujeto en cuestión no reflejaba de manera inerte las características de la divinidad, como lo podría hacer una estatua o una pintura, sino que lo hacía con plena vitalidad, representando verdaderamente a su arquetipo.

En el caso de el símil que nos presenta Gregorio, el reflejo, bajo estos términos, de los atributos divinos en el hombre le otorgan a este una dignidad

[1] *De opificio hominis* IV, 1 (ed. Forbes, p. 126).
[2] *De opificio hominis* V, 1 (ed. Forbes, p. 128),

superior al resto de las criaturas: es por esta razón que el hombre aparece último en el proceso creacional, y por lo cual el resto de la creación está hecha en función de él para que ejerza su soberanía sobre ella. La semejanza entre el hombre y Dios es una característica extendida al conjunto de la humanidad, y no una particularidad de uno u otro individuo, lo cual diferencia la presentación de este símil en Gregorio con su aparición en la tradición previa. En segundo lugar, es destacable el modo en el que la dignidad real se expresa en cada una de las imágenes. Las estatuillas de los reyes expresan la dignidad arquetípica -aquello por lo cual son llamadas, también, rey- a través de un elemento que podríamos llamar estático y que le es dado a través de la mano del artista de una vez y para siempre. Gregorio representa esa dignidad arquetípica de las estatuillas aludiendo a la vestimenta de púrpura. Pero el hombre expresa esa dignidad arquetípica de un modo diferente a como lo expresa la estatuilla: Gregorio condensa esa diferencia ontológica entre una y otra criatura señalando que el hombre, a diferencia de la estatuilla, es una imagen viviente. Veremos cómo este carácter de imagen viviente del hombre se expresa en dos dimensiones íntimamente interconectadas de la antropología nisena: en su libertad de necesidad y en su constitución corporal.

2. Libertad de necesidad e imagen viva

El ser humano es imagen de Dios principalmente al reflejar este dominio de sí en sus elecciones. Pero este reflejo no se encuentra dado de una vez y para siempre, como la realeza de las estatuillas refleja de manera acabada la dignidad real de su arquetipo. En efecto, el hombre expresa dicha dignidad arquetípica mediante una dinámica que tiene como centro su libertad de necesidad.

> "En efecto, ya en su intimidad, el alma manifiesta su dignidad regia y mucho más alta que la condición común en lo siguiente: en que es autónoma, carece de dueño, y en sus elecciones actúa con dominio de sí. ¿De quién es esto propio, sino de un rey?"[3]

[3] *De opificio hominis* IV, 1 (ed. Forbes, p. 126).

En efecto, es propio de lo divino no actuar por necesidad sino a partir de su absoluta libertad. Es un tópico platónico ampliamente revisitado aquel que separa necesidad de absoluto, postulando que el accionar que se encuentra motorizado por la necesidad es propio de una naturaleza limitada, que requiere ir más allá de sí para poder satisfacer su necesidad. Mientras que en el símil de las figuras de los reyes rescata la concepción de la naturaleza humana como una imagen viva o dinámica, la cual posee la capacidad de reflejar los atributos divinos no de manera estática, sino en función del ejercicio de la libertad de la imagen, en el pasaje citado más arriba se termina de dimensionar este carácter práctico de la condición de imagen del hombre.

Esta imagen que es el hombre no es algo estático y acabado de una vez y para siempre. Por el contrario, participa en mayor o menor grado en los atributos divinos. La imagen puede decidir mezclarse con aquello que es ontológicamente inferior, ensuciándose de tierra y destiñéndose los colores con los que fue dibujada, o puede estar en comunión con lo divino, volviéndose similar a Cristo.

La libertad del ser humano constituye el eje central detrás de los símiles y analogías con los que Gregorio introduce la noción de imagen divina en el hombre. Su capacidad de actuar sin estar atado a un dominio específico es un reflejo de la capacidad de actuar sin necesidad de Dios, el cual creó al mundo y al hombre a partir de un acto libre. El empleo del símil de las estatuillas, así como de varios otros recursos utilizados a lo largo de la obra, intenta representar a una criatura que comparte con su creador una misma dignidad: dignidad que se condensa en la libertad de necesidad del hombre.

> "Esto es lo mismo que decir que hizo a la naturaleza humana partícipe de todo bien. Pues si lo divino es la plenitud de los bienes (*πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον*), y esta es su imagen, luego la imagen posee su semejanza con el arquetipo en el estar plena de todo bien (*πλῆρες εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ*). En efecto, en nosotros está la índole de todo lo bello, toda virtud y sabiduría y todo aquello que pueda concebirse en pos de

> lo mejor, pero único entre todo esto es el ser libre de necesidad (*τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι*) y no subyugado por ninguna potestad natural, sino dirigir el arbitrio con autogobierno hacia lo que le parece (*αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην*). Pues la virtud es algo independiente y voluntario, ya que lo que es necesitado o forzado no puede ser virtud"[4].

Lo primero que es preciso destacar aquí es el énfasis con el cual el niseno destaca la semejanza entre imagen divina y arquetipo. Dicho esto, la centralidad de la libertad en este pasaje define el núcleo práctico de la antropología filosófica nisena, y va a estar presente, también, en varias obras posteriores, como es el caso de *Oratio catechetica*, en donde la define como el "más bello y precioso entre los bienes[5]."

En este pasaje Gregorio vincula esta libertad de necesidad con la capacidad de autodeterminación de la libertad (*γνώμη*) para dirigirse hacia donde el este decida. De este modo, la capacidad de decidir del hombre se expresa en su facultad de actuar: el hombre no solamente es imagen divina en su constitución teórica, sino que también se expresa en la dimensión práctica del hombre, en su capacidad de actuar. A partir de este pasaje es posible precisar mejor a que se refiere Gregorio al hablar, en el símil de las estatuillas de los reyes leída más arriba, al decir que el hombre es cierta imagen viviente.

El carácter libre de la imagen permite que la propia naturaleza humana se encuentre subordinada a su capacidad de decisión. Los cambios que operan al interior del ser humano son motorizados por el ejercicio de esta libertad de necesidad, que no es más que el reflejo de la propia libertad con la que Dios creó el mundo y actúa constantemente: Gregorio enfatiza en el carácter absoluto de está libertad al señalar que está no se encuentra sometida a ningún poder natural.

[4] *De opificio hominis* XVI, 10-11, ed. Forbes, p. 202.
[5] *Oratio catechetica.* V, 9.

La conclusión, hasta este momento, parecería ser la siguiente: que el ser humano recibe la totalidad y la plenitud de todos los bienes en tanto es imagen de Dios. Lo central en este proceso es la libertad de necesidad que el hombre posee en tanto imagen divina, y que se expresa en la capacidad del ser humano de decidir apelando solamente a sí mismo.

Como veremos enseguida, esta libertad le imprime al hombre la capacidad de que está dignidad no sea plasmada en el mismo de manera definitiva, sino que sea lograda a través de su vida práctica. La capacidad de decisión del ser humano convierte a esta imagen divina que él es en una imagen dinámica o, en otros términos, en una imagen viva. Nos focalizaremos aquí en cómo este carácter de imagen viva que es el hombre se expresa en su constitución corporal.

3. Corporalidad e imagen viva

La caracterización nisena del cuerpo aparece en numerosas ocasiones a lo largo del *De opificio hominis*. Que el cuerpo humano refleja por sí solo, en su organización, el hecho de ser imagen de Dios es algo que el niseno deja en claro en el capítulo ocho:

> "Erecta es la figura del hombre y mira hacia lo alto. Esto es digno de la autoridad real y significa la realeza. El hecho de que únicamente el hombre sea así, mientras que en todos los demás [animales] los cuerpos se inclinan hacia el suelo, muestra claramente la diferencia de dignidad existente entre los que están sometidos a su poder y el poder que los domina. En efecto, en todos los demás [animales] los miembros anteriores del cuerpo son pies, porque la inclinación de sus cuerpos tenía necesidad absoluta de un apoyo delante, mientras que en la constitución del hombre esos miembros se convierten en manos, pues para una figura erecta, un solo punto de apoyo era suficiente para [satisfacer] la necesidad de sostenerse con seguridad sobre dos pies"[6].

[6] *De opificio hominis* VIII, 1, ed. Forbes, p. 147.

Es destacable el tratamiento que recibe en el capítulo dieciséis de la obra. Gregorio señala, aquí, que el cuerpo humano, aunque propio de un ser que es hecho a imagen y semejanza de Dios, se presenta en su fisonomía como un ser desprovisto de herramientas con las cuales cumplir su rol soberano:

> "Pero, ¿qué significa la rectitud de su figura? ¿Por qué el cuerpo no tiene fuerzas naturales para defender la vida, sino que el hombre es creado desnudo de toda defensa, inerme y pobre, necesitado de todas las cosas que son necesarias para la vida, en apariencia más digno de compasión que de ser considerado feliz? En efecto, no está armado con la defensa de los cuerpos, ni con uñas afiladas, ni con garras, ni con dientes, ni con algún aguijón envenenado, ni con ninguno de los órganos que tiene la mayor parte de los animales para rechazar a los que les atacan; tampoco cubre el cuerpo con la protección de los pelos. Se diría que quien ha sido hecho para tener el dominio de los demás debería haber sido dotado por la naturaleza con armas adecuadas para la propia defensa, sin tener necesidad de ayuda ajena para protegerse[7]."

La aparente contradicción introducida en este capítulo gira en torno a la distancia entre la dignidad creacional del alma humana y la ausencia, en principio, de un reflejo de dicha grandeza en la condición corporal humana. Esta soberanía, propia del carácter de imagen divina del hombre, no encontraría, en principio, herramientas propias de su fisiología para subsistir en el mundo material. La defensa de la vida, tarea indispensable para cualquier ser vivo, no parecería poder ser realizada por cuanto la fisiología humana no sería suficiente para lograr la subsistencia. Más aún, Gregorio presenta una comparación con diversos seres vivos, demostrando que en el reino animal cada especie posee en su fisonomía los rudimentos necesarios para la supervivencia, mientras que en el hombre esto no pareciera poder comprobarse: así como que algunas especies poseen la velocidad, otras la

[7] *De opificio hominis* VII, 1, ed. Forbes, p. 134.

fuerza y a otras una constitución capaz de defenderse de los depredadores, el hombre es incapaz en ninguna de estas áreas de superar a las bestias.

La ausencia de estas aptitudes en el hombre, considera el niseno, es el punto de partida para dominar aquello que está al alcance de este. Si el hombre poseyera una fisonomía capaz de permitirle el ejercicio de la soberanía sobre la creación solamente a partir de ella misma, entonces no utilizará su mente, en cooperación con su cuerpo y con la propia creación para ejercer este derecho.

> "Por otra parte, la ayuda de las manos es de utilidad para las necesidades del lenguaje. Y si alguien dijese que la ayuda de las manos es algo propio de la naturaleza racional no estaría totalmente lejos de la verdad y no solo por el hecho universal y fácil de comprender de qué representamos la palabra con letras con la habilidad de las manos: en efecto, ni siquiera está privado del don de la inteligencia el hecho de que podamos expresarnos por medio de letras y, en cierto modo, conversar a través de las manos dándole persistencia a los sonidos por medio de las manos. Pero yo miro a otra cosa cuando digo que las manos proporcionan algo de ayuda al pronunciar la palabra[8]."

La imagen de las manos ayudando al desarrollo del lenguaje condensa el conjunto de la propuesta nisena respecto del cuerpo. Mientras que las manos permiten que la boca se especialice en la comunicación al desligar a esta de la tarea de facilitar el alimento, la boca, a su vez, logra especializar sus funciones en torno a la comunicación. El uso de las manos, al mismo tiempo, permite la existencia de la comunicación escrita y gesticular, demostrando que su uso es propio de la naturaleza racional.

La ausencia en el hombre de una velocidad y protección adecuadas lo obligó a utilizar mente y cuerpo para domesticar al caballo y la oveja. La necesidad de disponer de alimento en gran escala nos obligó a domesticar al

[8] *De opificio hominis* VIII, 2, ed. Forbes, p. 147.

ganado y desarrollar la agricultura. Las limitaciones constitutivas del cuerpo humano no son prueba de su lejanía ontológica respecto de Dios, sino un reto para que el hombre conquiste su condición de imagen divina.

La fisiología humana expresa, en su carácter desprovisto, la indeterminación que es propia de la imagen divina en él. Lejos de ser una característica negativa del hombre, está indeterminación es el marco a partir del cual es hombre utiliza sus facultades para crecer espiritualmente: el desarrollo del habla y de la escritura, condicionados por la utilización de las manos, es una muestra de cómo la fisiología humana permite la expresión y el desarrollo de la mente humana, la cual, a su vez, permite el progreso espiritual hacia Dios.

> "Dijimos que la mente está adornada a semejanza de la belleza del arquetipo, como un espejo que se conforma a los rasgos de lo que se refleja [en él]. Siguiendo esta analogía, decimos que la naturaleza gobernada por la mente también está adornada con la belleza que le es cercana, como convertida en un espejo del espejo mientras que está gobierna y sostiene la parte material de la hipóstasis a la que pertenece. En la medida en que una depende de la otra aparece en todos, de forma análoga, la comunión con la belleza en sí, porque lo superior transmite su belleza a lo inferior. Pero si se rompe esta preclara comunión en el bien, o lo que es más excelente, contra el orden natural, está sometido a lo inferior, entonces la materia, colocada contra la naturaleza, aparece informe (por sí misma la materia es informe e imperfecta), y con la falta de forma se corrompe la belleza de la naturaleza, que recibe la belleza de la mente. Y así tiene lugar la transmisión de la fealdad de la materia a la mente, hasta el punto de que no se puede contemplar la imagen De Dios en los rasgos del ser creado[9]."

La imagen divina del hombre posee el atributo más importante de Dios: su capacidad de actuar sin estar atado a necesidad. A través del ejercicio de su

[9] *De opificio hominis* XII, 9, ed. Forbes, p. 168.

libertad, el hombre es capaz de acercarse o alejarse en su comunión con Dios. La profundización de esta relación de comunión tiene la capacidad de volver al hombre un reflejo fiel de la belleza divina. La utilización de la analogía del espejo, junto con varios otros recursos utilizados por el niseno a lo largo de su obra, tiene como objetivo presentar la idea de una criatura que expresa sin distorsión los atributos de su arquetipo. Un espejo entrega en su superficie la imagen que se posa frente a él, sin degradarla o modificarla de alguna manera. El recurso del espejo es utilizado aquí para dar cuenta de esta fidelidad en la expresión de los atributos arquetípicos por parte del hombre.

4. Conclusiones

Es un tópico central del *De opificio hominis* la caracterización sobre el contenido de la imagen divina en el hombre. La especulación en torno a este problema llevó al niseno a dos conclusiones centrales para su antropología filosófica: primero, que en el fondo de la imagen divina en el hombre se encuentra la capacidad de actuar sin estar atado a necesidad ("ser libre de necesidad", *τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι*). Segundo, que esa libertad de necesidad se expresa en el hombre no sólo en términos teóricos, sino en la vida práctica. Gregorio condenso estos dos elementos de su teoria de la imagen bajo la categoría de "imagen viviente" (*ἔμψυχος εἰκοών*).

En el primer apartado de esta ponencia vimos como el carácter de imagen viva que es el hombre se expresa en él de una manera general. En el segundo apartado vimos cómo es posible rastrear este elemento de la antropología nisena también en la constitución corporal del hombre.

El carácter indeterminado de la constitución fisiológica del hombre es el puntapié para que este utilice al cuerpo como una herramienta para progresar espiritualmente hacia Dios. Esta indeterminación, que en un primer momento es presentada por el niseno en términos negativos, otorgándonos la imagen de un ser –el hombre– desprovisto de los rudimentos necesarios para sobrevivir, rápidamente se revaloriza en cuanto esté emplea su intelecto para desarrollar la potencialidad inherente a su constitución corporal. Así, el hombre tiene la

capacidad de dotar a su propio cuerpo de las herramientas necesarias no solo para la supervivencia, sino fundamentalmente para el progreso espiritual hacia Dios: Gregorio destaca, en este último caso, el uso del lenguaje.

Aun así, el cuerpo también puede ser apartado de esta función auxiliar en el progreso espiritual. El símil del espejo que mencionamos más arriba tiene la función de presentar como la indeterminación de la imagen viviente se expresa, también, en el cuerpo. Esta indeterminación permite al hombre orientarse hacia donde su libertad decida. El cuerpo, gracias a este carácter indeterminado de su constitución, acompaña la orientación espiritual del hombre como un espejo: su fisonomía se acopla al progreso o alejamiento del hombre respecto de Dios. Es en el cuerpo, entonces, donde se condensa la libertad de necesidad y la aplicación de esta a la dimensión práctica del hombre. En el cuerpo se condensa la tensión de un hombre que es, retomando un término empleado por algunos estudiosos de la obra de Gregorio de Nisa, un dios que deviene.

Armonía y libertad en Escoto Eriúgena

María Jesús Soto-Bruna
Universidad de Navarra, España

1. Armonía como principio del ser y del conocer

La multiplicidad de las sustancias en el universo no designa simplemente su yuxtaposición; antes bien, la intelección de la multiplicidad lleva a ligarla o a hacerla depender de la unidad. El principio que conduce de la unidad a la multiplicidad inteligible es el principio del orden; de este modo, puede leerse en las cosas una cierta conveniencia, una concordancia que es imitación de la unidad. Sobre esta base, Eriúgena hablará de la unidad armónica, tanto en el ámbito del origen como en el de las teofanías.

Este trabajo trata de comprender el orden armónico y dinámico que compone el universo eriugeniano como procedente de una plena libertad desde su origen. Se analiza el término *processio* (*explicatio, emanatio*) que no es entonces sencillamente un "paso" de la unidad a la multiplicidad; sino que revierte, por así decir, en la naturaleza misteriosa de la creación; pues la composición y la alteridad que comporta la creación (sea manifiesta o no) no representa nada que no subsista ya en Dios; y el término "orden" resulta ser el más significativo para designar el resultado de la derivación de la pluralidad desde una unidad inicial[1].

Interpretando los *Nombres Divinos* de Dionisio Areopagita, Juan Escoto atribuye a las causas primordiales de todo lo creado las denominaciones

[1] Cf. Stephen Gersh, *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sveluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, Bari, Edizioni di Pagina, 2009, p. 176 y ss.

divinas del –probablemente– monje Sirio[2]; y considera que ahí subsiste todo lo que ha de ser creado posteriormente. Desde esta perspectiva, Dios, en su Logos, aparece como armonía y causa de la armonía de todo lo existente:

> "En efecto, hay un principio de todo lo existente, del que proviene todo ser y todos los seres existentes; de él proviene todo principio, todo fin, toda vida, toda inmortalidad, toda sabiduría, todo orden, toda armonía […] y todas las demás propiedades que caracterizan a todos los existentes que existen por la existencia del Ser"[3].

Eriúgena sigue argumentando que esta causa "produce las esencias por una emanación de su propia Esencia", y las cosas del mundo, en su origen, preexisten paradigmáticamente en ella y "en conformidad a su unidad supraesencial"[4].

Desde la Antigüedad hasta la Edad Media, por lo menos, se han utilizado los conceptos musicales y numéricos para mostrar la armonía del universo, como ha demostrado el libro de MacInnis sobre la armonía en Juan Escoto

[2] Cf. Stephen Gersch, "The *ordo naturalis* of primordial causes. Eriugena's transformation of the Dionysian doctrine of divine names", Isabelle Moulin (ed.), *Philosophie et théologie chez Jean Scot Erigène*, Institut d´Etudes Médiévales, París, Vrin, 2016, esp. pp. 106-109.

[3] Iohannis Scotti seu Erivgenae, *Periphyseon*, Édouard A. Jeauneau (ed.), Corpus Christianorum. Continuatio Mediavalis, Turnholt, Brepols, (vol. CLXI, Lib. I) 1996, (vol. CLXII, Lib. II) 1997, (vol. CLXIII, Lib. III), 1999, (vol. CLXIV, Lib. IV), 2000, (vol. CLXV, Lib. V) 2003. "Principium enim est existentium, ex quo et ipsum esse, et omnia utcunque existentia, omne principium, omnis finis, ac omnis uita, omnis immortalitas, omnis sapientia, omnis ordo, omnis armonia […], et alia quaecunque ab esse existentia omnia characterizant", II, 618C.

[4] Cf. Ibíd., II, 618D: "deinde et essentias adducit iuxta ab essentia egressionem"; Ibíd., II, 620A: "secundum quas ipsesupessentialis existencia".

Eriúgena[5]. Este pensador del siglo IX, en su catálogo definitorio de las artes liberales, en el primer libro de su obra magna escribe, en efecto: "La música es la disciplina que conoce, con la luz de la razón, la armonía de todos los seres que están en movimiento o en estado según las proporciones naturales"[6]. Esto se entiende en un contexto en el que las proporciones numerales de la música sirven de apoyo conceptual para explicar la fundamentación bíblica y el carácter numérico del ente, donde desempeña un papel fundamental la frase de *Sabiduría*, 11, 21: "todo lo dispusiste con medida, número y peso"[7]. Se entiende, entonces, que al final del libro segundo del *De divisione naturae* el ser primero sea caracterizado como "mónada" (*monade*) en la que subsiste todo número, o "el punto que contiene en sí mismo todas las líneas simples"[8]. El texto clásico de Juan Escoto Eriúgena para comprender la armonía del universo en cuanto dependiente de una unidad armónica primera que se sitúa más allá de un discurso racional, como leemos al final del libro I:

> "**Pues reúne y concilia todas estas cosas por medio de una bella e inefable armonía en una única concordia**. Pues todos los seres que en las partes del universo parecen opuestos entre sí, y contrarios y

[5] John MacInnis, *The Harmony od All Things: Music, Soul, and Cosmos in the Writings of John Scottus Eriugena*, Doctoral dissertation,The Florida State University, 2014.

[6] *Periphyseon*, I, 475B, versiones I-II: "Musica est omnium quae sunt siue in motu siue in estatu in naturalibus proportionibus armoniam rationis lumine dinoscens disciplina".

[7] Cf. Werner Beierwaltes, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona, Eunsa, 2009, p. 158; Werner Beierwaltes, "Augustin's Interpretation von Sapientia 11, 21", *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 15, 1-2, 1969: 51-61.

[8] *Periphyseon*, II, 618A-B: "Et in centro […] ipso simpla lineas uniformiter unitas ad se inuicem et ad unum principium ex quo procedunt, et in ipso quidem centro uniuersaliter adunantur".

> disonantes recíprocamente, cuando se consideran en la armonía generalísima del mismo universo son concordantes y consonantes"[9].

Siguiendo una argumentación progresiva, ya casi al final de la obra, en el libro V, la armonía aparece como el principio básico del ser y del conocer. Tiene su origen metafísico en la unidad de las causas primordiales, esto es, en el Verbo o Logos; el cual, una vez se manifiesta –a partir de una emanación que es inteligible (pues implica reflexividad)– y se revela como luz intelectual permite, a la criatura racional, penetrar en la armonía eterna y en la armonía creada, que depende de aquella. El verbo, según Eriúgena, es, por sí mismo, algo separado. No obstante, se hace cognoscible para iluminar los intelectos:

> "y él, por encima de todas las cosas y desconocido de todos, asumió la naturaleza de estos en la que fuera reconocido, aunando el mundo sensible e inteligible en Él mismo con incomprensible armonía; y la luz inaccesible proporcionó acceso a toda criatura intelectual y racional"[10].

Establecido lo anterior, el pensamiento de la armonía se halla emparentado al discurso sobre la proporcionalidad y la relación, y compromete a un intento de solucionar los problemas que conlleva el principio *ab uno non nisi unum* (de lo uno no procede sino lo uno).

> "Lo uno mismo hace participar de su plenitud indiferenciada, es decir, idéntica a sí misma, sin relación, convirtiéndole con ello en fundamento constituyente del ser de la alteridad. En lo otro, lo uno es activo como

[9] *Periphyseon*, I, 517B-C versio V: "Haec enim omnia pulchra ineffabilique armonia in unam concordiam colligit atque componit. Nam quae in partibus uniuersitatis opposita sibimet uidentur atque contraria et a se inuicem dissona, dum in generalissima ipsius uniuersitatis armonia considerantur, conuenientia consonaque sunt".

[10] Cf. *Periphyseon*, V, 912C-D versio V: "et super omnia incognitum ex omnibus naturam, in qua cognosceretur assumpsit, mundum sensibilem et intelligibilem in se ipso incomprehensibili armonia adunans".

> su semejanza con él, en la medida en que lo otro, como unidad múltiple, o como mutiplicidad en sí misma unida, se vuelve a lo primero, a lo uno que es origen, poniéndose a sí misma, justamente en esta relación, en una relativa autonomía"[11].

El *Periphysion* eriugeniano muestra el universo, o *uniuersitas*, como un conjunto de divisiones articuladas en un todo que abarca lo creado y lo increado. En este planteamiento se halla la posibilidad de la comprensión de la *creatio* como *processio* y posición de la diversidad armónica: se trata del ámbito de las teofanías. En todos los casos, la armonía como principio del ser y del conocer tiene su origen comprensivo en la unidad triádica que constituye la divinidad y su fecundidad.

Lo anterior enseña el lugar especial que ha ocupado el discurso sobre la armonía en el autor tratado aquí y desde una terminología que adopta, en este caso a través de su lectura de Dionisio[12]. En la dirección apuntada, se puede afirmar que el planteamiento de la armonía es –según el modelo eriugeniano– principalmente, causal, procesional y teofánico.

Esta relacionalidad causal es la que revela, también al final del Libro V del *Periphyseon*, un concepto de armonía como racionalmente cognoscible que, estando determinada por el número, explica a la vez la belleza del universo, así como la superación de lo material y múltiple en el espíritu divino.

Nos hallamos ante un, por así decir, "primer uno" o unidad primera, que es causa universal y produce todo lo que es. Siendo unidad, confiere a sus efectos unidad, y así es como aparece el fundamento de la armonía; la cual tiene una dimensión en lo eterno, extendiéndose a lo temporal.

[11] Werner Beierwaltes, *Eriúgena* cit., p. 199.
[12] Cf. Dermot Moran, "*Spiritualis incrassatio*. Intellectualist Inmaterialism: Is it an Idealism?", Stephen Gersch y Dermot Moran (eds.), *Eriugena, Berkeley and the Idealist Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006, esp. pp. 131-133.

2. Planteamiento causal sobre la armonía

Eriúgena explica que es uno y el mismo artista quien produce lo semejante y lo desemejante u opuesto, y al mismo tiempo posibilita tanto su **coexistir** como la **belleza** de todo el universo creado. Su arte precede a todas las obras que subsisten en él, siendo su causa. De ahí que los seres que en él subsisten sean coeternos en la Sabiduría creadora. "Por tanto, la hermosura de todo el universo creado de las cosas semejantes y desemejantes ha sido establecida por una armonía inefable" [13].

Como se ha visto, Eriúgena habla de una "armonía inefable" para referirse al uno primordial que es causa del universo; pues en efecto, no se trata, en el origen, de una suerte de unidad parmenídea, sino que, como se ha venido argumentando, el principio no excluye de sí la pluralidad. Ahora bien, la pluralidad en la unidad es armónica ya en la eternidad.

La afirmación anterior se entiende en Eriúgena desde la tesis, de común lugar en el medievo, *omnia in sapientia fecisti*; (hiciste todo en tu sabiduría); lo que quiere decir que, siendo inefable la unidad primera, más allá de todo ser, se da a conocer a través de un proceso de reflexión[14] y en el que las cosas subsisten causalmente (*causaliter*). A este respecto, Beierwaltes ha escrito que: "El presupuesto fundamental de la armonía es una forma de relacionalidad"[15].

[13] *Periphyseon*, III, 637D-638A: "Horum itaque omnium, similium dico et dissimilium, unus atque idem artifex est, cuius omnipotentia in nullius naturae deficit operatione. Proinde pulchritudo totius uniuersitatis conditae similium et dissimilium mirabili quadam armonia constituta est, ex diuersis generibus uariisque formis". Cf. III, 636A.
[14] Cf. *Periphyseon*, III, 664B.
[15] Werner Beierwaltes, *Eriúgena* cit., p. 154.

3. El Logos eriugeniano: unidad y pluralidad

En los términos antedichos se entiende que queda señalado el rumbo que marca el trayecto del pensar medieval a la hora de dar cuenta de un mundo que resulta como despliegue o *explicatio* de un Logos que, como Verbo o Palabra, se expresa inteligiblemente en el mundo, de modo tal que puede dar cuenta de la inteligibilidad de la naturaleza (*ratio naturae*)[16]. Se impone aquí la lectura de un mundo como causa de un Logos que se expresa en la forma de la unidad, del bien, de la belleza o de la verdad: *trascendentia o communissima* que encontramos en Juan Escoto Eriúgena y que fueron tratados en todo el medievo en su replanteamiento de la antigua cuestión parmenídeo-platónica, en una suerte de hermenéutica medieval[17].

Haciendo referencia al importante pasaje del libro tercero del *Periphyseon*, en el que establece la innumerabilidad del primer número, a partir del cual desciende lo numerable, Eriúgena expone que en sí mismas las primeras causas están unificadas y simples, y que es imposible definir o distinguir unas de otras recíprocamente, a menos que sea en sus efectos. Lo leemos del siguiente modo:

> "Y como en la mónada, cuando todos los números subsisten por la sola razón, y sin embargo ningún número se distingue de otro número –pues son la unidad y la simple unidad, y la unidad compuesta de muchos números, ya que toda multiplicación de los números progresa desde la mónada hasta el infinito[18].

[16] Cf. Johannes Brachtendorf (ed.), *Gott und sein Bild: Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn, Schöningh, 2000.
[17] Cf. Thérèse Bonin, *Creation as emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's. On the Causes and the Procession of the Universe*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001.
[18] *Periphyseon*, III, 624A-B: "Et sicut in monade, dum omnes numeri sola ratione subsistunt, nullus tamen numerus ab alio numero discernitur –unum enim sunt et simplex unum et non ex multiscompositum unum, siquidem ex monade omnis numerorum multiplicatio progreditur in infinitum".

4. Armonía como principio causal y teofánico

El *Periphyseon* ofrece así un análisis racional de la estructura del mundo, su origen y su desarrollo. El mundo se entiende de acuerdo con un esquema neoplatónico causal y se analiza según su relación al principio: primero, permaneciendo en él, en un estado de perfección; a continuación, procediendo de Él; para, finalmente, volver de nuevo a Él[19].

Se trata de una dialéctica de la causalidad que, en la unidad, precontiene el orden jerárquico. En Juan Escoto Eriúgena, las fórmulas más frecuentes para fundar la alteridad se refieren a la "fecundidad de la bondad divina", la cual se difunde y de la cual emana el universo en sus diversas formas, manteniendo ella misma su "superesencialidad" e inefabilidad en cuanto, a la vez, pensamiento que expresa la anterioridad del que es uno respecto a lo múltiple; elementos todos ellos presentes en el cuadro conceptual de la causa emanativa y la doctrina de la *explicatio*.

Algo en cierto modo sorprendente se esconde tras esta imagen. Pues lo múltiple y diverso parece inconcebible frente al que es todo y nada de todo: a la vez que la unidad primera, si ha de ser concebible frente a la multiplicidad, de alguna manera no podrá excluirla de sí[20]. Esta causa, como resulta conocido, es esencia sobreesencial, entendimiento ininteligible y palabra inexpresable.

Su "expresión" en la segunda división de la naturaleza, "que crea y es creada" conduce a la noción de Logos como procesión del uno desde sí mismo.

[19] Christopher Erismann, "'Causa essentialis'. De la cause comme principe dans la métaphysique de Jean Scot Erigène", *Quaestio*, 2, 2002: 203-208.
[20] Carlo Riccati, *"Processio" et "explicatio". La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Nápoles, Bibliopolis, 1983, pp. 79-80.

Según Beierwaltes, este podría analogarse a un "espíritu sin tiempo". Y sostiene que:

> "El pensamiento de este espíritu es la relacionalidad de las ideas entre sí y el acto mediante el cual lo uno es reproducido en el ámbito de la pluralidad. Esta forma de lo uno en sí relacional y reflexivamente autorreferencial, es el fundamento filosófico para hablar de un Logos relacional, o de la "unidad en la tríada"[21].

Su discurso abarca el principio causal y elabora una –según las interpretaciones– fisio-teo-lógica o una onto-teo-lógica de la causa creadora de todo lo existente y de todo lo no existente. La causa primera es declarada trascendente, a la vez que "*essentia omnium*", (esencia de todas las cosas) que es incognoscible, pero se manifiesta en todo lo que es.

Este último supuesto procede en efecto de una reflexión acerca de la dinámica trinitaria y no exclusivamente desde un ámbito lógico: la unidad de los tres solamente puede ser pensada en el contexto de una referencialidad de tipo absoluto.

Eriúgena diferencia entonces entre una forma de armonía jerárquica que se refiere exclusivamente a la tercera división de la *physis*, y el modo en que la armonía debe emplearse de manera adecuada cuando se trata de la Esencia primera, que se define por medio de relaciones subsistentes. Pues en dicha Esencia primera no hay accidente alguno, y ello en la medida en que identifica el *esse* y el *facere* divinos.

Ciertamente, Eriúgena recurre a la dinámica trinitaria como modo de explicar la relación armónica en el Absoluto en cuanto condición de posibilidad de la diversidad, también armónica, en la teofanía. Beierwaltes lo expresó así:

[21] Werner Beierwaltes, *Eriúgena…*, pp. 154-155.

> "La Trinidad es para él un entramado de relaciones en sí mismo móvil y causal, una "unidad dialéctica" –en su sentido propio– de momentos que existen por sí mismos (substanciales), que en sí misma se abre a la tríada y que también en el despliegue creador 'hacia fuera' se muestra como tal y al mismo tiempo permanece en sí misma"[22].

Eriúgena, con ello, considera que solamente suponiendo la reflexividad en la unidad causal puede justificarse o definirse el orden armónico de la *processio* como teofanía del primer principio.

La procesión es la multiplicación de la bondad divina que desciende hasta los existentes[23]. Unidad y relación en lo divino expresan el Bien como principio y explican la diversidad tanto en el orden extratemporal como en el orbe de la finitud; pues esta última solamente es posible como manifestación que procede de la primera. "El teorema de la *teofanía* indica el *tránsito*: desde una reflexión dinámica interna del *creator* a una reflexión sobre su obrar 'hacia fuera', y por tanto la estructura del mundo constituido por él. La teofanía hay que considerarla por eso como proceso y como resultado"[24]. Desde aquí se ha sostenido así mismo que en el *Periphyseon* el descenso del género al individuo se presenta como paralelo a la relación creatural entre las causas primordiales y sus efectos[25].

El principio de las cosas es, en todo caso, unidad pura y relación. Y es unidad plural, que incluye la armonía como condición de explicación de la armonía jerárquica en el cosmos. Filosofía que va más allá del *Logos ut ratio* griego, que implicó el descubrimiento de la estructura necesaria e inteligible de lo real, para establecer el *Logos ut relatio*. Esto permite comprender la belleza del universo (*pulchritudo* o *formositas*), "que es experimentable para

[22] Werner Beierwaltes, *Eriúgena* cit., p. 246.
[23] Christopher Erismann, "Processio id est multiplicatio. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre. Le cas de Jean Scot Erigène," *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 88, 2004, p. 439.
[24] Werner Beierwaltes, *Eriúgena* cit., pp. 273-274.
[25] Christopher Erismann, "Processio…" cit., p. 440.

el sentido interno del espíritu como ‘suavidad armónica’ (*armonica suavitas*)”, que lleva al espíritu humano a la contemplación. Como hemos dicho, tal belleza se funda en cierta prodigiosa armonía de lo semejante y lo desemejante, reunidos en una unidad inefable de géneros y formas.

Y en esa unidad inefable se atisba lo trascendente como la figura ejemplar de las infinitas perspectivas desde las que el ser humano aprecia el fundamento de la “unidad múltiple” que es él mismo y el universo en su origen. Esas infinitas perspectivas exigen una libertad plena en el origen de las cosas.

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"[1].

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[2]. Pero asimismo y, en los inicios del s. XIII, en los

[1] 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.

[2] 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[3] 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 comprehenda 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.

[3] 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[4], "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[5], 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"[6]. 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"[7]. Si bien añade, ya con rigor teológico que: "la causa principal" ("*principalis causa*") del mérito corresponde a la Gracia,

[4] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27.
[5] Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^o et XIII^o siècles. Problèmes de morale*; seconde partie, Louvain-Gembloux, Abbaye Du Mont César-J. Ducculot, 1940, vol. I, p. 393.
[6] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: "non excluditur liberum arbitrium".
[7] 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[8]. 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[9]. 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"[10].

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*".

[8] 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".
[9] Cf. M. Colish, *Peter Lombard*, Leiden, Brill, 1994, II, pp. 489-491.
[10] 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[11]: "por la misma voluntad fue la iniquidad"[12]. 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"[13]. 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[14].

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"[15]. 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 utumlibet flecti potest").

[11] 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".
[12] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 22: "et ipsa voluntas iniquitas fuit".
[13] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 23*:* "cum in natura posse, et in potestate habere vellet non consentire suadenti, Deo iuvante".
[14] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 23: "Accepit enim scientiam et praeceptum forum quae facienda fuerant".
[15] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: "est facultas rationis et voluntatis, qua bono eligitur gratia asistente, 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"[16], 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 albredrío. 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

[16] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: "bonum est nisi gratia adjunta non eligit".

querer eficazmente el mal"[17]. 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[18].

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"[19]. 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

[17] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 24: "per se autem potest velle malum efficaciter".
[18] Cf. el tratamiento de este tema en M. Colish, *Peter Lombard*, II pp. 724,726; I pp. 285, 290 y ss.
[19] 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"[20].

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"[21]; 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"[22]. Por ello, según define el Lombardo en la *distinctio* 26, la Gracia "prepara la voluntad del hombre" ("***praeparat** hominis voluntatem*"), "para que quiera el

[20] 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 ese dum est, vel aliud esse dum est, id est quod est: sed in futuro an hoc fit, vel illud, ad potestamen liberi arbitrii spectat".

[21] 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".

[22] 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" ("*commito ad gratiam*"); por ello: "bonus ex gratia et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitri tantum"[23].

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"[24], 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*[25]) 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*"[26].

[23] Como expresa Agustín cuando sostiene en *De Spiritu et Littera*, que no somos justificados por la voluntad libre, sino por la Gracia de Cristo.

[24] Cf. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* II dist. 27: "quia voluntatem hominis infirmam sanam et adiuvat".

[25] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.55, a.4, sc.

[26] 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[27] 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*"[28], mas incorporada en una exégesis teológica que por cierto no corresponde a la tesis de *Categoriae,* según se expresa en la definición en la que nos detuvimos[29]. 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"[30], 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*".

[27] Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^o^ et XIII^o^ siècles. Problèmes de morale*, vol. III, p. 100 y ss.
[28] Cf. entre otros maestros escolásticos esta interpretación en Tomás de Aquino, *De virtutibus in communi*, a.2, c., *passim*.
[29] En este sentido analiza el tema Felipe Canciller en *Summa de bono*, II/II, q.1, sol.
[30] 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.

Voluntas ut Natura
La inserción del concepto de voluntad como naturaleza en los primeros comentarios latinos del libro III de la *Ética Nicomaquea*

Valeria Buffon
CONICET, Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Introducción

La recepción del libro III de la *Ética Nicomaquea* se desarrolla en un ambiente de particular densidad en los desarrollos filosóficos provenientes de los maestros de artes de la Universidad de París y también de sus teólogos[1]. El libro III interesa particularmente a los académicos por su particular "teoría de la acción" desarrollada en los primeros capítulos[2] que les permite analizar el obrar humano en su caracterización de bueno, por un lado, en tanto lleva y mantiene la virtud, y en carácter de libre por otro lado, en tanto alberga la responsabilidad sobre los propios actos.

El libro III de la *Ética Nicomaquea* es asimismo precedido en su recepción (aunque no en su traducción)[3] por el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno y el *De natura hominis* de Nemesio de Émesa[4]. Esta precedencia impone una

[1] I. Zavattero, "La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo", en A. Palazzo, *Il Desiderio nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura (Temi e Testi 132), Roma, 2014: 133-150; R. Saccenti, R. *Conservare la rette volonta*, Il Mulino, Bologna, 2013, 73-115.

[2] Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea (Ethica Vetus)*, III, ed. R. A. Gauthier, Leiden, Brill (AL XXVI-2),1972: 23-29.

[3] F. Bossier, "L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise", en: J. Hamesse (éd.), *Auxorigines du lexique philosophique européen*, Louvain-la-Neuve, F.I.D.E.M. (Textes et études du Moyen Âge 8), 1997: 81-116

[4] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, trad. Burgundio de Pisa, ed. E. Buytaert, Lovaina, Nauwelaerts, 1955. Nemesio de Émesa, De natura hominis, trad. Burgundio

cierta interpretación en el libro III de la Ética que no necesariamente resulta coherente con otros textos del *Corpus Aristotelicum* como podría ser por ejemplo el *De anima.*

Para recordar esta precedencia, pongamos en paralelo brevemente el texto aristotélico que implica la distinción de la voluntad y la decisión o elección efectiva enfrentándolo con el texto de Juan Damasceno donde estipula una cierta "teoría de la acción"[5].

1.**Cuadro de comparación**

Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 36, Trad. Burgundio. (Fuente: Máximo el Confesor, *Epístola a Marino*)	Aristóteles Ethica Nicomachea (trad. Burgundio de Pisa, ed. Gauthier), III.2.

de Pisa, ed. G. Verbecke y J. Moncho, Leiden, Brill, 1975.

[5] R. Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio di Pisa*, Canterano, Aracne Editrice, 2016.

10. Dicitur "bulisis (id est voluntas) et in hiis quae **suntin nobis**, et in hiis quae **non in nobis sunt**", "hoc est et in possibilibus et in **impossibilibus**". Volumus enim multoties fornicari vel sobrii esse, vel dormire, vel quid talium; et haec **eorum quae sunt in nobis** et possibilia.Volumus autem et **reges esse**; hoc non est eorum quae sunt in nobis. Volumus autem fortassis et **numquam mori**: hoc autem impossibilium est. "Est autem bulisis (id est voluntas) **finis**", non "**eorum que sunt ad finem**". "Igitur finis quidem est voluntabile", ut regem esse, "**ut sanum esse**; ad finem autem est quod consiliabile est, scilicet modus per quem debemus sani esse", vel regnare; deinde, post bulisim (id est voluntatem), inquisitio et scrutatio; et post haec, si ex hiis quae **in nobis sunt** est, fit consilium, scilicet consiliatio.	1111b21 Eligencia quidem enim non est**inpossibilium**, et si quis dixerit eligi, videbitur esse demens. Voluntas autem est **inpossibilium**. Verbi gracia, **inmortalitatis** quidem et voluntas est. Et circa ea que nequaquam per eum operantur. Verbi gracia, **ypocritam aliquem vincere aut adletam**. Eligit autem hec nullus, set quecumque existimat fieri per se ipsum. Adhuc autem **voluntas quidem finis est magis**, eligencia autem **eorum que ad finem**. Verbi gracia. **Sanos esse volumus**, eligimus autem, per que sani sumus; et felices esse volumus et dicimus, eligimus autem dicere non connvenit. Universaliter enim videtur **electio** circa ea que **in nobis esse**.

Cabe notar los contrastes opuestos en Aristóteles y en el Damasceno. Aristóteles intenta definir la elección (*prohairesis*) como aquello que **no** es de lo imposible y sobre aquello que es de las cosas que son para el fin. Por su parte el Damasceno, en este párrafo está interesado en definir la voluntad (*boulesis*) por lo que usa los términos opuestos para su interpretación. Utilizamos aquí las traducciones latinas de Burgundio de Pisa, debido a que retomaremos la interpretación occidental.

Un aspecto muy importante retomado por los comentadores de la *Ética a Nicómaco,*y los primeros sumistas del siglo XIII es el desdoblamiento de la voluntad[6] que en griego seda a partir de dos sinónimos, *thelesis* y *boulesis.* El damasceno distingue ambos en el mismocapítulo 36 del *De fide orthodoxa*, siguiendo a Máximo el Confesor, e indica que existe una voluntad (*thelesis*) natural que es "el apetito racional y vital dependiente de las solas cosas naturales. De tal modo, la voluntad es el apetito mismo, natural y racional, la potencia simple, pues al apetito de las cosas irracionales, al no ser racional, no se le dice 'voluntad' (*thelisis*).

Boulesis en cambio es una voluntad de tipo natural, o sea, apetito natural y racional de una cosa. Pues reside en el alma del hombre una potencia de apetecer racionalmente. En efecto, cuando este apetito racional es movido naturalmente hacia una cosa, se le dice "volición- *boulesis*", pues es volición un apetito y una tendencia racional hacia alguna cosa"[7].

Los autores latinos cuentan entonces por una parte con los textos de la antropología damasceniana y nemesiana donde la voluntad se desdobla en voluntad por naturaleza y en voluntad deliberativa, y por otro lado los textos aristotélicos, que, si bien en algunos pasajesde la *Ética Nicomaquea* tienen un "aire de familia" con los textos mencionados, en otros lugares como el *De anima* la estructura del alma no contempla en absoluto la voluntad. En lo que sigue examinaremos la estructura del alma desarrollada por los comentadores de la *Ética Nicomaquea* combinando los materiales del *De fide orthodoxa* con interpretaciones latinas del *De anima*.

[6] Sobre la "doble voluntad", I. véase Zavattero, "*Voluntas est duplex*. La dottrina della volontà dell'anonimo *Commento di Parigi* sull'*Ethica Noua* e *Vetus* (1235-1240)", *Medioevo* 40, 2015: 65-96.

[7] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, cap. 36, trad. Cavallero modificada para reflejar la versión latina, Agape,Buenos Aires, 2013, pp. 228-229; trad. Burgundio de Pisa, ed. Buytaert, pp. 135-136.

La estructura del alma en *De anima et de potentiis eius*

El tratado anónimo *De anima et potentiis eius* de un Maestro de Artes hacia 1225, editado por R.A. Gauthier[8], en el cual encontramos un alma que se divide en dos potencias principales, la Potencia Racional y la Potencia Sensitiva. La teoría de la acción implica la interacción de estas dos partes principales. En otro lugar hemos presentado la estructura completa de este opúsculo, pero aquí no podemos reproducirlo por falta de espacio, nos limitaremos a mencionar que la potencia racional del alma (*potentia rationalis*)[9] se divide endos partes principales: una que es especulativa y conoce lo verdadero (*cognitiua ueri*); otra que es práctica y quiere el bien (*affectiua boni*), esta última es operativa, es decir, ordena el movimiento (*imperat motum*). La parte especulativa se subdivide en la que aprehende la esencia de las cosas absolutamente (*absolute*), que se llama intelecto (*intellectus*) y la otra parte que relaciona una cosa con otra (*dum confert unam rei alteri*), que se llama propiamenterazón (*proprie ratio*). Esta división evoca la que existe entre las dos actividades del intelecto,es decir, la aprehensión de conceptos indivisibles y el juicio (conexión entre conceptos indivisibles). El intelecto se divide además en separable e inseparable, lo que significa que hay una parte del intelecto que muere con el cuerpo y otra que no. Por último, el intelecto separable se divide en especulativo y práctico. El intelecto especulativo se ocupa del conocimiento de lo verdadero (*in cognitione ueri*) a través de sus dos partes principales el intelecto agente y el intelecto posible. Observemos la estructura del intelecto práctico.

[8] R.-A. Gauthier, "Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225): introduction et texte critique", en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66, 1, 1982: 3-55.

[9] Sobre la potencia racional, véase Anonymous, *De anima et de potenciis eius*, ed. Gauthier, pp. 48-55.

Cuadro 2: Intelecto Práctico

Intellectus practicus qui afficitur circa bonum	**Synderesis** Nata figi in superioribus	Potentia siue habitus naturalis **Numquam errat**
	Ratio Semper coniuncta est inferioribus. Moveatur ad superiora siue ad inferiora	**Pars superior rationis** (uir) **Errat** consentiendo mulieri
		Pars inferior rationis (mulier) Saepe **errat** in oboediendo serpenti (*sensualitas* = potentia ***desideratiua*** seu concupiscibilis seu irascibilis)

Este cuadro muestra que el intelecto práctico es un afecto o un deseo en torno al Bien (*afficitur circa bonum*) y se divide en sindéresis y razón (*ratio*). La sindéresis unida a lo superior y, en tanto potencia natural, nunca se equivoca (*numquam errat*); la razón, siempre unida a lo inferior, puede moverse hacia lo superior o hacia lo inferior, y se subdivide a su vez en una parte superior que se compara con el hombre y otra inferior que se compara con la mujer. La primera sólo se equivoca cuando consiente a la "mujer", mientras que la segundase equivoca cuando obedece a la "serpiente" que es aquí símbolo de la sensualidad (parte concupiscible o **desiderativa**, *sensualitas*). En esta organización natural del intelecto práctico, la razón, aunque se considera parte de la acción, nunca es llamada voluntad (*uoluntas*). Asimismo, la sindéresis es considerada natural y por tanto nunca errónea. Esto supone que todo lo que puede hacerse mal pertenece a la razón inferior, que es susceptible ala influencia de la sensualitas o deseo por las cosas sensibles, la cual también se considera natural.

Cuadro 3: Potencia Sensible en su parte motriz[10]

<table>
<tr><td rowspan="3">Vires sensibiles motive</td><td rowspan="2">Inperantes motum (desideratiua generali nomine)
Ymaginatio et estimatio accepte in ratione affectiva
De cognitiuis fiunt affectiue
De apprehensiuis fiunt motiue</td><td>Concupiscibilis
Mouet ad letum</td></tr>
<tr><td>Irascibilis
Mouet a tristi</td></tr>
<tr><td>Inperate</td><td>Musculis et neruis</td></tr>
</table>

La parte motriz de la potencia sensible, destinada a trabajar junto con la racional para producir la acción, se divide en las potencias que ordenan el movimiento (*imperantes motum*) y las que son ordenadas (*imperate*). Estas últimas residen en los nervios y los músculos, ejerciendo la acción directamente, mientras que las imperantes, irascible y concupiscible, están relacionadas o son extensiones de las potencias cognoscitivas y aprehensivas de la imaginación y la estimación. Podríamos decir que se identifican con la imaginación y la potencia estimativa, que se vuelven afectivas en el caso de iniciar y ordenar la acción. Así, las potencias de mando son la irascible que se aleja de lo triste y la concupiscible que se acerca a lo agradable.

Teniendo en cuenta esta estructura anímica, la voluntad no tiene aquí lugar, aunque sí podemos encontrar una potencia **desiderativa** como parte inferior del intelecto práctico. Esta brevísima teoría de la acción expuesta en este anónimo *De anima et de potentiis eius* junto con algunos otros materiales, entre ellos el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno, utilizan los Maestros de las Artes, así como los primeros sumistas, Guillermo de Auxerre y Felipe el

[10] Anónimo, *De anima et de potenciis eius*, ed. Gauthier, p. 35 y 47.

Canciller[11] para interpretar y asimilar la también breve teoría de la acción desarrollada por Aristóteles en el libro tercero de la *Ética a Nicómaco*.

1.2. La estructura de la Lectura parisiensis in Ethicam Nouam et Veterem

Una estructura general del alma también es delineada en los comentarios a la *Ética aNicómaco*. Los editores de la *Lectura parisiensis in Ethicam Nouam et Veterem* han analizado esas descripciones. En la anónima *Lectura in Ethicam Nouam*, la estructura descripta por Gauthier[12] del intelecto especulativo está estratificada en dos jerarquías, superior (intelecto agente) e inferior (intelecto posible), el intelecto práctico tiene también dos niveles jerárquicos. Las partes superiores de ambos intelectos no pueden equivocarse (*non errat*) y siempre con correctas, pero las partes inferiores pueden equivocarse. Es en la posibilidad práctica de equivocarse donde reside, según el maestro anónimo, la libre elección (*libertas arbitrii*)[13]. Una descripción similar se encuentra en el comentario a la *Ethica Vetus*[14].

Cuadro 4: Anónimo, *Lectura in Ethicam Veterem*, ed. Zavattero

Intellectus speculativus vel pars speculativa	Pars superior Intellectus agens	Cognitio in suma (indistincta) Cognitio sine fantasmate **Non errat**
	Pars inferior	Cognitio distinta (mediante fantasmate)

[11] Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, De angelica creatura, ed. Wicki, Berna, Francke, 1985, p. 73.
[12] René A. Gauthier, "Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (vers 1235-1240)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 42, 1975: 71-141, (aquí: p. 87).
[13] Anonymous, *Lecturam in Ethicam Nouam*, ed. Gauthier, p. 102.
[14] I. Zavattero, "Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du "Commentaire de Paris" (1235-1240). Introduction et texte critique", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 77, 1, 2010: 1-33.

	Intellectus possibilis	**errat**
Intellectus practicus vel pars desiderativa vel pars motiva	Pars superior	**Voluntas** in summa (indistincta) Sinderesis **Non errat**
	Pars inferior	**Voluntas cum deliberatione** Liberum arbitrium/ Proheresis **Errat**

La estructura es prácticamente la misma, sin embargo, Zavattero describe con más dedetalle la subdivisión de la voluntad, relacionándola también con las de los teólogos contemporáneos. Aunque esta subdivisión (*uoluntas cum deliberatione - uoluntas sine deliberatione*) ya está presente en la *Lectura sobre la Ethica Noua*, se recuerda al abordar el tercer libro de la *Ética a Nicómaco*. Según Zavattero, aquí se establece un vínculo importante entre *appetitus*, que puede interpretarse como deseo en general, y *uoluntas*, que, siguiendo aJuan Damasceno, los autores interpretan como deseo o apetito racional. El Maestro anónimoparece identificar ambos conceptos[15].

1.3. La estructura de la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Vetere* (*LQENV*) del Pseudo-Iohannes Peckham

La estructura del alma de la *Lectura* anónima erróneamente atribuida a Peckham[16] similarmente propone un doble intelecto dividido en una parte superior y otra inferior, y la parte superior siempre es correcta mientras que la

[15] Cf. Anónimo, *Lectura in Ethicam Veterem*, ed. Zavattero, p. 32, l. 429. Zavattero, "*Voluntas est duplex*", pp. 77-78.
[16] V. Buffon, "Anonyme (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Prologue (vers 1240-1244)", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 78, 2, 2011: 297-382

inferior puede errar. El conocimiento superior es indefinido (*indistincta*), mientras que el conocimiento extraído de la imaginación (*phantasia*) es definido y singular (*distincta*). En cualquier caso, cuando el intelecto está relacionado con la imaginación puede equivocarse, y no cuando actúa independientemente de ella, como se aprecia en el siguiente cuadro.

Cuadro 5: Anónimo (Pseudo-Peckham), *LQENV*

Anima duplex	**Superior** Contemplat Superiora	**Intellectus** semper est rectus Non est motus phantasie	**Intellectus agens** Cognoscit omnia indistincte
	Inferior Considerat inferiora.	**Intellectus** non semper est rectusMotus phantasie	**Intellectus possibilis** Illuminatur a phantasmatibusCognitio distincta

Ahora, para completar este marco, en el prólogo, cuestión 5, el autor considera si sucede a los hombres equivocarse sobre el bien. Allí él indica que el apetito es doble, uno es **natural**, y el otro es **deliberativo** o **electivo**. El apetito natural sólo puede dirigirse al bien, mientras que el deliberativo, aunque tiende al bien, puede confundirse con un bien aparente,como algo que parece bueno a los sentidos y que induce a error al intelecto[17]. En torno a la discusión en la *lectio* 40, el *appetitus* es doble, el primero y el segundo. No tenemos poder sobre el primero, pero sí sobre el segundo. Así, nuestra libertad no está relacionada con el primero (que está en la aprehensión y la cognición), sino con el segundo (que está en el consentimiento y el disentimiento) y merecemos por los segundos apetitos y no por los primeros[18]. El autor aplica esta doble división también para la voluntad (*uoluntas*): una voluntad es como

[17] Anónimo, *LQENV*, Prologus, q. 5, Resp., ed. Buffon, p. 377.
[18] Anónimo, *LQENV*, Lectio 40, q. 3, Oxford, Bodleian Library, Lat. misc. c. 71 (= *O*), f. 48rb-va, Florencia,BN Conv. soppr. G.4.853 (= F) *F* 68vb.

una naturaleza (*ut natura*) la otra es la voluntad como tal, es decir, como voluntad (*in quantum est uoluntas*), también la virtud intelectual puede ser considerada en tanto naturaleza y en tanto delibera y razona (*in quantum est deliberans et ratiocinans*). Desde el primer punto de vista la voluntad siempre acierta, pero desde el segundo puede equivocarse, pero la razón del error no son exclusivamente los sentidos, ya que, aunque el hombre no tuviera sentidos, podría sin embargo equivocarse[19]. El paralelismo entre voluntady apetito es significativo y lleva a pensar que nuestro autor las identifica a la manera de la *Lectura in Ethicam Veterem.*

Cuadro 6: Anónimo (Pseudo-Peckham), LQENV[20]

<table>
<tr><td rowspan="2">Appetitus duplex</td><td colspan="2">Deliberatiuus siue electiuus
Ad bonum sed boni et mali</td><td>Secundus (libertas)
Sumus domini</td></tr>
<tr><td colspan="2">Naturalis
Unius et ad unum</td><td>Primus (apprehensio et cognitio)
non sumus domini</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Voluntas duplex
(ut uirtus intellectiua)</td><td>ut uoluntas
potest errare</td><td>Virtus intellectiua ut est deliberans
et ratiocinans.</td></tr>
<tr><td>ut natura
semper recta</td><td>Virtus intellectiua ut est natura
quedam</td></tr>
</table>

Este rasgo y terminología *ut natura* y *ut uoluntas* está presente en la literatura franciscana contemporánea a nuestro maestro[21]. La *Summa*

[19] Anónimo, *LQENV*, Prologus, q. 5, ad 3, ed. Buffon, p. 378. Asimismo, véase Anónimo, *LQENV*, Lectio 35, q. 1, *F* f. 57vb, *O* f. 43rb.
[20] Anónimo, *LQENV*, Prologus, q. 5, Lectio 40, q. 2.
[21] *Summa Halensis*, tomus I, liber primus, 479-480. Sobre esto, véase L. Schumacher, *Human Nature in Early Franciscan Thought: Philosophical Background and Theological Significance*, Cambridge, CUP, 2022; Zavattero, "*Voluntas est duplex*", p. 82, n. 55, y A. Robiglio, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomistiet la*

Halensis, contemporánea del Pseudo-Peckham, no identifica voluntad y apetito, como lo hace el anónimo parisino editadopor Zavattero, aunque allí también se definen dos *appetitus*. la *Summa Halensis* define dos voluntades siguiendo al Damasceno, pero la voluntad es un apetito libre de la razón (*uoluntas est rationis et liber appetitus*) y no procede propiamente de la sensualidad sino sólo de la razón[22]. Aquí es donde la *Summa Halensis* podría dejar una distinción entre apetito racionalcoincidente con la voluntad, y apetito sensitivo o sensual, por lo que *appetitus* constituiria unconcepto más amplio incluyendo la *voluntas*. Sin embargo posteriormente también identificaapetito y voluntad, diciendo que el apetito es doble, luego la voluntad es doble, un apetito natural y otro racional, y así la voluntad racional es doble: natural, que corresponde al apetitonatural de la razón, y deliberativa que corresponde al apetito racional; pero ambas voluntadesson iguales en sustancia (*secundum rem*) pero difieren en noción (*secundum rationem*)[23].

Observaciones recapitulativas

Para recapitular este esquema de las potencias del alma crucial para la teoría de la acción, dividamos primero el alma en una parte intelectiva y una parte sensitiva. La parte intelectiva propiamente dicha se divide en un intelecto especulativo y un intelecto práctico, ambos con una parte superior y otra inferior en los dos comentarios analizados. Independientemente de su relación con los sentidos, las partes inferiores son las que puedenequivocarse, al elegir un bien aparente que resulta ser una mala acción o al consentir a una sugerencia errónea de la imaginación. Asimismo, los maestros distinguen un apetito natural y uno deliberativo y paralelamente distingue una voluntad como naturaleza y una deliberativa. De esta manera los maestros de artes

volontà, Milano, V&P Università, pp. 156-157. Véase también Juan de la Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum anime*, ed. J.-G Bougerol, pp. 119-120. Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe etXIIIe siècles*, Tome I, Gembloux, Duculot (1957), pp. 401-402 y Saccenti (2013), pp. 97-110.

[22] *Summa Halensis*, Tertia Pars, t. IV, p. 201b, n. 144.

[23] *Summa Halensis*, Tertia Pars, t. IV, p. 201b, n. 144, resp.

establecen en la ética una estructura del alma que fija la voluntad como equivalente al apetito o a la parte desiderativa del alma.

Es verdad que en muchos pasajes la acepción de *voluntas* es ambigua en tanto es tantola "volición" como la facultad o la potencia que quiere. Sin embargo, el interés creciente delos maestros en establecer una estructura del alma que sustente la acción va haciendo cristalizar una voluntad ontológicamente más densa, coincidente con la que encuentran en el Damasceno y que no verán inconveniente en hacerla corresponder con la parte desiderativa en una estructura aristotélica. Después de todo la voluntad es también un cierto apetito, como la definieron los padres griegos. Esta influencia de los padres griegos en la asimilación de lafilosofía aristotélica se verá afianzada y profundizada en autores posteriores como Alberto Magno y Tomás de Aquino para quienes Juan Damasceno y Nemesio de Émesa resultarán las claves de interpretación de la teoría de la acción aristotélica.

El lugar central de la libertad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino

Juan José Herrera
Univ. del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina

1. Una temática fundamental de la *Summa*

En los últimos años, la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino ha sido objeto de estudio y comentario de importantes publicaciones[1]. Esos trabajos han intentado, por un lado, explorar sus fuentes filosóficas y teológicas, y por otro, alentar una lectura en conjunto de la obra. En este sentido, se ha llegado incluso a apreciarla como un texto teológico de pedagogía espiritual[2].

Aunque los frutos de estas iniciativas han sido, en general, muy positivos, se percibe en ellas cierto olvido de algunos aportes previos, que aun conservan su valor. Es llamativa, por ejemplo, la poca atención que ha recibido el libro de G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (1961), cuya segunda edición data de 1996[3]. Lafont (1928-

[1] Bernard McGinn, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Biography*, New Jersey, Princeton University Press, 2014; Philip McCosker, Denys Turner (eds.), *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, New York, Cambridge University Press, 2016; Jeffrey Hause (ed.), *Aquinas's Summa Theologiae, A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press, 2018.

[2] Marta Borgo, "Lire la *Somme de Théologie* à partir des sources", *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 101, 2017 : 165-183; Idem, "Lire la *Somme de Théologie* dans son ensemble", *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 101, 2017 : 321-360.

[3] Ghislain Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1961. En nuestro trabajo utilizamos la traducción española: *Estructuras y método en la 'Suma teológica' de santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964. Como señalamos arriba, existe una reimpresión francesa de la obra: París, Les Éditions du Cerf, 1996.

2021) muestra, entre otras cosas, la centralidad que tiene en la *Summa* la temática de la libertad, tanto en el plano de lo divino como de lo humano. Esta observación, dicho sea de paso, deja entrever una característica esencial de la mentalidad teológica de Tomás en la madurez de su vida[4].

La libertad humana, por su parte, tiene un papel fundamental en la orientación del cristiano hacia su fin último, que es la bienaventuranza. Si quisiéramos ofrecer una idea precisa, aunque apretada, de lo que Tomás piensa acerca de la libertad, no dudaríamos en recurrir a las palabras de Pinckaers:

> "la concepción de la libertad según santo Tomás es, sin duda, la libertad de calidad, profundamente diferente de la concepción implementada por el nominalismo. Encontramos en ella los rasgos principales y los puntos de diferenciación característicos de la libertad de calidad: procede de la inteligencia y de la voluntad con su inclinación natural a lo que tiene calidad de verdadero y de bien; encuentra su fundamento, como libertad, en la universalidad de la verdad y del bien; tiene por objeto las vías y los medios hacia el fin y está así totalmente orientada por la finalidad; como libertad humana, puede desfallecer en cuanto a su ejercicio respecto del fin, de la verdad y del bien, pero esta posibilidad no pertenece a su esencia y no le quita su inclinación natural a la bienaventuranza"[5].

[4] La bibliografía sobre la libertad en Tomás de Aquino es inmensa. Entre los trabajos recientes, con un enfoque que sobrepasa lo expuesto en la *Summa*, se encuentra el libro de Xavier Prevosti Vives, *La libertad, ¿indeterminación o donación?* (Toledo, Ediciones Cor Iesu, 2020), obra que se centra en el fundamento ontológico de la libertad personal del hombre. Del mismo autor, también puede verse "La libertad divina, ejemplar de toda libertad", *Espíritu*, 68, 2019; 207-221, y "La libertad de Dios en la creación", Enrique Martínez García (Coord.), *Naturaleza y creación en Tomás de Aquino*, Valencia, Tirant Humanidades, 2021: 23-35.

[5] Servais Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne, Sa méthode, son contenu, son histoire*, Friburgo, Éditions Universitaires Fribourg, Éditions du Cerf, ^{2}1990, p. 403. La noción tomista de libertad se distingue con claridad de otras opiniones posteriores. Para el padre del luteranismo, por ejemplo, el libre arbitrio designa "un

Asimismo la libertad humana, subraya Lafont, se define por el organismo virtuoso, el don de la gracia divina para la bienaventuranza, la redención del pecador y la recapitulación en Cristo que, siendo perfectamente libre ante Dios, es quien lleva a cabo la redención.

En este terreno, la ley nueva o ley evangélica merece una atención especial pues por ella el cristiano puede alcanzar el grado más alto de libertad espiritual en esta vida. Se trata de una temática que permaneció en el olvido durante prácticamente siete siglos, pero que gracias al movimiento de renovación de la teología moral del siglo XX, empezó a atraer el interés de los especialistas. Santo Tomás, inspirándose en San Pablo y San Agustín, ofrece en las qq. 106-108 de la *Prima secundae*, su estudio de la ley nueva, considerada como el corazón de la moral cristiana.

Nuestro trabajo persigue un objetivo bien modesto: centrándonos en el organismo moral, queremos mostrar ciertos aspectos que confirman la opinión de Lafont acerca del lugar central de la libertad en la *Summa Theologiae*. Para eso dividimos nuestra exposición en dos secciones. La primera pone de relieve algunos de los aportes de Santo Tomás que Lafont recoge en su lectura de la *Prima secundae*. La segunda apunta a la instancia más elevada de la libertad cristiana causada por la ley evangélica, la cual tiene como componente principal la acción del Espíritu Santo.

2. El "Tratado de la libertad cristiana" de la *Secunda pars*

Al inicio de la *Summa Theologiae*, Tomás anticipa que tratará, en segundo lugar, "acerca del movimiento de la creatura racional hacia Dios"[6]. Conviene detenerse, aunque sea un momento, en el proemio de la *Secunda pars* para precisar cuál es el fundamento sobre el cual se articula su desarrollo.

mero y arbitrario poder de elegir, capacidad que sería más bien una imperfección: la de estar indeterminado, la de estar en potencia para elegir cualquier cosa, que nos perfeccione o destroce", Lucas F. Mateo Seco, *Martin Lutero: Sobre la libertad esclava*, Madrid, Emesa, 1978, p. 60.

[6] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, prooem.

> "el hombre ha sido hecho 'a imagen de Dios', en cuanto que, como dice el Damasceno, por imagen se significa *intelectual, con libre arbitrio y dominio de sí*. Después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios y de aquellas cosas que proceden del divino poder según su voluntad, queda que consideremos sobre su imagen, esto es, sobre el hombre en cuanto que él mismo es principio de su actos, como teniendo libre arbitrio y dominio de sus actos"[7].

El hombre creado "a imagen de Dios" y estudiado en la *Prima pars*, es ahora considerado desde un punto de vista operativo, a la luz de dos influjos divinos: la ejemplaridad dinámica, que lleva a centrar el análisis en el acto humano bajo su carácter voluntario, y la finalidad, que consiste fundamentalmente en el llamado divino a la bienaventuranza como cumbre de la existencia humana. Por consiguiente toda la atención de Tomás está puesta en la libertad espiritual por la que el hombre se orienta a Dios a través de actos sucesivos[8]. Esta problemática, evidentemente, no puede desarrollarse sin integrar los elementos que provienen de la naturaleza del hombre y aquellos que dependen de la economía divina en la historia. En este sentido, Lafont, que percibe con claridad lo que está en juego en la *Prima secundae*, sugiere lo siguiente: "si hubiéramos de darle un título general, ninguno se ajustaría mejor a su propósito y a su desarrollo que éste: *Tratado de la libertad cristiana*"[9].

Puntualizamos a continuación algunos de los aspectos que el teólogo francés pone de relieve al leer la *Prima secundae*. Todos ellos presuponen que el valor supremo de la teología moral es la bienaventuranza a la que hombre histórico es conducido por la gracia.

[7] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, prooem.
[8] La insistencia de Tomás sobre el voluntario está en sintonía con la condena, en 1270, de tesis que sostenían un carácter pasivo de la libertad humana. Cf. G. Lafont, *Estructuras y método en la 'Suma teológica'*, pp. 204-205, 272.
[9] G. Lafont, *Estructuras y método en la 'Suma teológica'*, p. 516.

(a) El análisis de la vida moral se centra primero e inmediatamente en el acto humano como constitutivo de la Imagen[10]. El acto humano, por ser voluntario, realiza efectivamente la semejanza dinámica con Dios y, si es meritorio, configura una etapa hacia la perfección de la bienaventuranza. Todos los otros elementos, como las tendencias naturales del hombre, las reglas y obligaciones, las virtudes evangélicas, etc., son estudiados en cuanto entran en su constitución. Desde el punto de vista del realismo tomasiano, el acto humano es lo concreto, lo que puede tener un valor moral y un contenido meritorio[11].

(b) El otro miembro esencial de la *Prima secundae* es el organismo sobrenatural que conduce a la divinización del hombre. De ese organismo forman parte las virtudes infusas, principalmente la caridad, los dones del Espíritu Santo, la Ley Nueva, etc. Al respecto, nuestro autor explica lo siguiente:

> "por las virtudes teologales e infusas el hombre ve cómo su operación se coloca al mismo nivel de la operación divina, y la complejidad de los objetos de su actividad está reducida a unidad por la tendencia amorosa hacia Dios. La conexión de las virtudes con la caridad permite obrar verdaderamente a Imagen de Dios: la acción procede directamente de Dios, supuesto el carácter infuso de las virtudes; su objeto último es Dios, alcanzado por la caridad; y, sin embargo, entre este origen divino y esta finalidad igualmente divina, el acto es verdaderamente humano,

[10] "Sto. Tomás se apoya evidentemente, para hilvanar su estudio, en el libro III de la Ética de Aristóteles, en el tratado *De natura hominis*, que él atribuye a Gregorio Niseno, pero que en realidad es de Nemesio de Emesa, y finalmente en el *De fide orthodoxa* de San Juan Damasceno", G. Lafont, *Estructuras y método en la 'Suma teológica'*, pp. 198-199; véase también pp. 272, 275. En la p. 276, leemos: "Lo que más nos llama la atención es la armonía que logra al conjugar la tradición griega de la libertad con la tradición latina de la gracia".

[11] G. Lafont, *Estructuras y método en la 'Suma teológica'*, pp. 205, 213-214.

> ya que procede voluntariamente de los principios inmanentes al hombre"[12].

(c) El hábito, en cuanto disposición espiritual que orienta al hombre más o menos inmediatamente a cierta actividad, tiene un lugar principal en el organismo moral tomasiano. La noción de hábito es analógica, de modo que puede ser predicado de aquellos factores que de alguna manera influyen en el acto humano siempre que sean interiorizados al punto de convertirse en principios inmanentes, personales, de acción. Por eso dentro de esta noción cabe la virtud, la herencia del pecado original, la ley natural, la gracia, etc.

(d) Tomás estudia todas las cosas que atañen al fin del hombre no solamente desde un punto de vista formal, sino también histórico. En el caso particular de la libertad, el Aquinate es consciente de que su ejercicio se inscribe en el tiempo. Precisamente por eso, según Lafont, la categoría de "historia" interviene en la *Summa* como la "historia de la libertad" del hombre. Entre las múltiples referencias a la historia que encontramos en su libro, podemos transcribir la siguiente: "Hablar de historia es, concretamente, pensar en el pecado y en toda la economía de la Redención que se inaugura con el Protoevangelio y termina con la Parusía"[13]. Cabe señalar que la ley y la gracia o ley nueva son los dos regímenes que dividen la sucesión de los tiempos.

(e) Puesto que la intervención salvífica de Dios en la historia encuentra un punto culminante en el don de la gracia del Espíritu Santo como fruto de la

[12] Ibíd., p. 247, véase p. 271.

[13] G. Lafont, *Estructuras y método en la 'Suma teológica'*, p. 180, véase también pp. 252, 275, 511-516. Se trata, según nuestro autor, del segundo grado de la economía histórica, determinado por la elección negativa de Adán y por la misericordia de Dios, que supone el primer grado de la concepción tomista de la historia, el cual se torna teológicamente inteligible a partir de la causalidad divina creadora, pp. 162, 168, 175. Cabe subrayar que Lafont se encuentra entre los primeros autores del siglo XX, que pusieron de manifiesto la dimensión histórica en la obra tomasiana. Cf. Jean-Pierre Torrell, "Saint Thomas et l'histoire: État de la question et pistes de recherches", Idem, *Nouvelles recherches thomasiennes*, París, Vrin, 2008: 131-175 (pp. 140-141).

redención de Cristo, es necesaria una referencia al misterio de Cristo para terminar de describir al hombre frente a su propio acto voluntario. De hecho, Cristo brinda una respuesta superadora al combate entre la virtud y el pecado por la perfecta conformidad del hombre a él. Esa respuesta se cristaliza en la ley nueva, ley en la que el cristiano se inicia a través de los sacramentos. Por consiguiente, el acceso a la libertad en el Espíritu tiene lugar gracias a Cristo. Leamos lo que dice Lafont al respecto:

> "La doctrina que aquí [Tomás] nos expone sobre la ley de libertad es una interpretación de San Pablo, cuya fidelidad y profundidad se comprueba evidentemente. Y es también el coronamiento de una doctrina centrada desde el principio en torno al voluntario como constitutivo de la Imagen de Dios. La acción inspirada por la nueva ley es, a los ojos del Angélico, el [acto] voluntario llevado a su punto último de perfección: la moción divina, metiéndose dentro del acto humano y constituyendo un todo con los principios internos del mismo, produce un acto verdaderamente personal, imagen de la acción divina eterna y orientada a Dios en sí mismo"[14].

Una rápida mirada sobre la ley nueva en el siguiente apartado nos permitirá entender algo más de esta enseñanza de Tomás.

3. La ley nueva como ley de libertad

La ley evangélica constituye el corazón de la moral cristiana porque lleva a vivir y a obrar según Dios. Se trata de una ley que, como la ley natural, es interior a nosotros, pero no ya en razón de la creación, sino por la gracia del Espíritu Santo. Es, por tanto, una fuente interior de luz y de fuerza espiritual. Al respecto, santo Tomás escribe:

> "lo principal en la ley nueva es la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la fe que obra por la caridad. Esta gracia, los hombres la

[14] G. Lafont, *Estructuras y método en la 'Suma teológica'*, p. 258.

> consiguen por el Hijo de Dios hecho hombre, cuya humanidad llenó Dios con la gracia, y desde allí la derivó hacia nosotros"[15].

Estas líneas remiten a diferentes partes de la *Summa*, desde el estudio del Espíritu Santo como Don en la *Prima Pars*, hasta la obra redentora de Cristo en la *Tertia Pars*, sin obviar su prolongación inmediata en el tratado de la gracia (con la justificación), de las últimas cuestiones de la *Prima secundae*[16]. Pero como podemos ver la orientación cristológica de la ley evangélica es esencial y decisiva.

Lafont explora ese vínculo entre la ley nueva y la fe en Cristo desde varias perspectivas: una actual en cuanto que la derivación de la gracia de Cristo tiene lugar mediante los sacramentos; otra histórica puesto que esta ley no ha sido dada desde el comienzo del mundo sino recién en el tiempo de la Encarnación, en la plenitud de los tiempos; y finalmente una relación con la etapa que la precede, es decir, con la ley antigua que forma en nosotros la primera libertad por medio de los mandamientos y que prepara efectivamente la venida de Cristo.

Hay, por cierto, una dimensión por así decir exterior de la ley nueva constituida por aquellos elementos que disponen a recibir la gracia del Espíritu

[15] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1. Entre otros textos semejantes, véase *Super Epistolam ad Romanos lectura*, cap. 8, lect. 2-3; *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, cap. 8, lect. 2, n. 404.

[16] Si bien, en el siglo XX, los estudios sobre la concepción tomasiana de la ley nueva se multiplicaron notablemente, el interés por esta temática parece haber disminuido en los dos últimos decenios. Podemos, no obstante, indicar algunos títulos recientes de autores argentinos: Luis D. Malaspina, *'Tota lex Christi pendet a caritate' La ley nueva, hermenéutica definitiva de la ley natural en la perspectiva de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Ágape, 2012; Alberto B. Wernly, "La ley nueva en cuanto fundamento metafísico del obrar moral en el proceso de la santificación del hombre según la 'Summa Theologiae' de santo Tomás de Aquino", *Ciencia Tomista*, 146, 2019, pp. 115-160, 311-365; Fabricio Forcat, "La Ley Nueva, corazón de la moral tomasiana", *Studium. Filosofía y Teología*, 23, 2020: 13-43.

Santo o a usar de esa gracia. El principal componente en este caso es la Sagrada Escritura con el Evangelio, y este con el Sermón de la Montaña en su centro, texto que "totam informationem christianae vitae continet"[17], o sea, que es el modelo y la regla perfecta de la vida cristiana. Cabe señalar que la ley nueva tomada en el sentido de norma de conducta, de ley de las obras, que manda u ordena algo, no justifica, como tampoco lo hacía la ley antigua. Justifica sólo cuando se concibe la presencia interior de la gracia como principio intrínseco de acción. Asimismo los sacramentos y las instituciones esenciales de la Iglesia son considerados como elementos secundarios de la ley nueva.

La concepción tomasiana de la ley evangélica lleva, según Lafont, a poner de manifiesto el verdadero modo de actuar del cristiano. En efecto, siendo una moción no coactiva del Espíritu, la ley nueva tiene un influjo directo en la libertad del hombre[18]. De allí que Tomás la denomine ley de libertad.

> "Aquel que obra libremente, obra por sí mismo. El hombre que obra por un hábito conforme a su naturaleza, obra por sí mismo, porque el hábito inclina por modo de naturaleza. […] Puesto que la gracia del Espíritu Santo es como un hábito interior infundido en nosotros, que nos mueve a obrar rectamente, nos hace ejecutar libremente aquellas cosas que convienen a la gracia y evitar aquellas cosas que repugnan la gracia. Así la ley nueva se dice ley de libertad de dos modos. De un modo, porque no nos compele a ejecutar o evitar sino lo que de suyo es necesario o contrario a la salvación eterna, y que, por lo tanto, cae bajo el precepto o la prohibición de la ley. De otro modo en cuanto hace que cumplamos libremente tales preceptos o prohibiciones, puesto que las cumplimos por el instinto interior de la gracia"[19].

[17] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 3.
[18] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 52, a. 1, ad 3: "los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo según el modo de ellos, a saber, salvado el libre arbitrio, que es la facultad de la voluntad y de la razón".
[19] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2.

En otra obra, Tomás sostiene que:

> "Aquel que se aparta del mal no porque es un mal, sino por un mandato del Señor, no es libre, pero quien evita el mal porque es un mal, es libre. Esto lo hace el Espíritu Santo que desde el interior perfecciona la mente por un hábito bueno, de modo que por amor huya del mal como si lo mandara la ley divina. Por eso se dice libre, no porque esté sujeto a la ley divina, sino porque se inclina por un hábito bueno a hacer lo que ordena la ley divina"[20].

Al precisar que la ley nueva encierra el instinto de la gracia, el Aquinate habla de la fuente espiritual del obrar cristiano. "La expresión *instinctus gratiae*, escribe Pinckaers, designa al conjunto de las virtudes teologales y de los dones [del Espíritu Santo] que forman un instinto espiritual divino, o nos disponen a corresponder a él. Tal es la Nueva Ley, tal es el Evangelio, en el sentido más pleno del término"[21]. Ese instinto no queda inmovilizado en lo más alto del espíritu, sino que se expande por todo el hombre uniéndose íntimamente con el instinto de la razón formado por las inclinaciones naturales y las virtudes.

Al mismo tiempo, hay que señalar que la concepción de Tomás acerca de la ley nueva como ley de libertad va más allá del libre cumplimiento de los preceptos. Incluye como su máxima expresión en esta vida la libre determinación sobre los consejos evangélicos, los cuales no implican necesidad, sino que se deja a la elección de aquel a quien se da[22]. Con seguridad este último punto termina de delinear al hombre plenamente evangélico que obedece espontáneamente aquello que de parte de Dios es sólo un consejo. Nos encontramos así frente al mayor grado de semejanza respecto al obrar divino que el hombre puede alcanzar en esta vida.

[20] Tomás de Aquino, *Super Secundam Espistolam ad Corinthios lectura*, cap. 3, lect. 3, n. 112.
[21] Servais Pinckaers, "La Iglesia en la Nueva Ley. Espíritu e Instituciones", Idem, *El Evangelio y la moral*, Barcelona, EIUNSA, 1992: 199-212 (p. 207).
[22] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 4.

4. Breve conclusión

A partir de los aspectos que hemos expuesto, y de los que apenas hemos hecho una breve mención, podemos afirmar con Lafont que la *Prima Secundae* estudia la actividad humana dentro de una libertad cada vez más espiritual por una unión cada vez más perfecta con Dios. Para eso el hombre cuenta con la ley divina como la mejor expresión de la sabiduría de Dios acerca de cómo y hacia dónde debe dirigir su actividad personal. Dentro de esta enseñanza se encuentra la ley nueva que, en su sentido más profundo, consiste en la moción interior del Espíritu Santo, que nos hace obrar según Dios y en orden a la bienaventuranza.

No hay mayor libertad para el cristiano que la que produce la gracia. La gracia es la que le permite interiorizar la enseñanza de Cristo y obrar espontáneamente en conformidad con ella. Por eso la ley evangélica es ley de libertad en sentido pleno, puesto que hace que el hombre obre por amor, libremente, desde el interior de su espíritu. Se conforma así el hombre espiritual del que habla San Pablo y al que apunta Tomás al delinear el camino de la libertad cristiana en esa magnífica obra que es la *Summa Theologiae*.

Sentidos de *ut natura* en la noción tomasiana de *voluntas*

Beatriz Reyes Oribe
Univ. del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina

1. Introducción

La locución *voluntas ut natura* (en adelante VN) corresponde a una noción enmarcada originalmente en un contexto cristológico que el Aquinate reinterpreta a partir de sus fuentes y extiende a otros ámbitos filosóficos. Dicho contexto corresponde principalmente a los estudios sobre la naturaleza humana de Cristo, unidos a la exégesis de algunos pasajes bíblicos que mencionan una división de voluntades en Él. Entre los Padres no latinos se destacan en el tratamiento de la temática y en la elaboración de un vocabulario específico Máximo Confesor y Juan Damasceno. Luego, mediante la traducción de la obra *De fide orthodoxa* de Juan, la terminología sobre las voluntades y parte de su entramado textual llega al ámbito occidental. En este caso, sobresalen los nombres de Pedro Lombardo y Hugo de San Víctor en el s. XII, pero la terminología ya insertada en obras de ese siglo, especialmente las *Sentencias* del Lombardo, no dejó de circular durante el siglo XIII ni de ser receptada por los escolásticos de ese momento[1].

[1] Corey L. Barnes, *Christ's Two Wills in Scholastic Thoght. The Christology of Aquinas and Its Historical Contexts*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012; Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2004; Saint John Damascene, *De fide Orthodoxa,* ed. Eligius M. Buytaert, New York, The Franciscan Institute, 1955; Riccardo Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Aracne, 2016; M. Colish, *Peter Lombard*, Leiden, Brill 1994; Lydia Schumacher, *The Summa Halensis. Sources and Context*, De Gruyter, 2020.

En esta ponencia nos ocupamos de un aspecto de la cuestión de la voluntad natural en Tomás de Aquino como parte de un trabajo más amplio y de una tesis sobre la *VN*[2]. Para el presente trabajo no consideramos el estatuto ontológico de la *VN*, o sea, si está al nivel de una potencia del alma o de un acto[3], sino solamente la compatibilidad de la nota de *ut natura* con la noción de *voluntas*.

El Angélico afirma que la voluntad es cierta naturaleza y que ésta es causa primera en su orden, mientras que la voluntad lo es segunda, ya que, en todo, la naturaleza es principio[4]. Sin embargo, esta sola afirmación no es suficiente para comprender este asunto, de manera que con el fin de desbrozarlo nos proponemos considerar un triple aspecto de lo natural en los pasajes más relevantes sobre la *VN* en el *Corpus* de Tomás de Aquino. En primer lugar, si se refiere a *ut natura* por el origen, o sea, si remite a una causa creadora o a la naturaleza del sujeto; segundo, si lo hace en cuanto al contenido u objeto de lo querido (*volitum)*, y por último, si es algo que surge inmediatamente de la naturaleza o mediado por un conocimiento. Tomamos en cuenta que, quizás, no todos los pasajes que seleccionamos permiten completar este análisis en todos sus puntos.

2. Los sentidos de *ut natura* en la *voluntas*

Veamos, en primer lugar, una selección de textos clave del *Corpus*.

> **1** "hay en nosotros una voluntad natural por la cual apetecemos lo que es en sí bueno para el hombre; y esto sigue a la aprehensión de la razón

[2] Este trabajo es parte del Proyecto que dirijo PIUNSTA 2020-2022 "Precisiones sobre las nociones de voluntad natural y deliberativa en Tomás de Aquino. Algunas implicancias antropológicas y éticas"; del Programa de investigación de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval -Facultad de Filosofía y Letras (UCA), y de la beca de finalización de doctorado de CONICET 2020-2023.
[3] Tomás de Aquino, *Super Sententiarum* III d17 q1 a1 qc3 ra1; II d39 q2 a 2 ra 2; *Summa theologiae* III q18 a3 co.
[4] *De veritate* q23 a4 co: "ipsa voluntas quaedam natura sit ". Cf. q22 a5 co.

> en tanto considera algo de modo absoluto: como el hombre quiere la ciencia, la virtud, la salud, y cosas por el estilo"[5].

En el texto vemos que se alude a un querer *secundum naturam*. El *volitum* también es natural, ya que los bienes que menciona corresponden a los que perfeccionan a la naturaleza humana en sus distintos niveles. Al referirse a los fines naturales del hombre nos indica su origen *a natura*. Por su parte, el acto de apetecer está mediado por un conocimiento.

> **2** "*thelesis* es la *voluntas naturalis*, a saber, la que se mueve al modo de la naturaleza hacia algo según una bondad absoluta considerada en eso"[6].

Aquí se señala el modo natural y la mediación cognoscitiva.

> **3** "así en un sentido hay un acto de la voluntad según que se dirige hacia algo querido por sí mismo, como la salud, lo cual es llamado *thelesis* por el Damasceno, o sea, voluntad simple, y por los Maestros es nombrada *VN*"[7].

[5] *Super Sententiarum* I d48 q1 a4 co. "Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, inquantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem et hujusmodi". Cf. II d39 q2 a2 ra2.

[6] *Super Sententiarum* III d17 q1 a1 qc3 ra1: "*thelesis* secundum Damascenum est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in eo consideratam; *bulesis* autem est appetitus rationalis, qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius: et haec duo a Magistro aliis nominibus dicuntur VN, et VR".

[7] *Summa Theologiae* III q18 a3 co: "est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thelesis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur VN". Cf. III q18 a3 co.

Este revela un *volitum* natural y al decir que se trata de un acto, está manifestando que es un movimiento elícito, o sea mediado por un conocimiento.

> **4** "la voluntad, en tanto que quiere algo naturalmente, más responde al intelecto de los principios naturales que a la razón, la cual se relaciona con los opuestos"[8].

Se muestra de modo muy sintético las tres cosas: primero la mediación cognostiva, pero que al ser del *intellectus* de los principios naturales, ya con eso remite al origen y a lo querido naturales.

> **5** "la voluntad puede tener doble acto. Uno que le compete según su naturaleza en tanto tiende a su objeto propio de modo absoluto; y este acto se atribuye simplemente a la voluntad, como querer y amar, aunque para este acto se presupone el acto de la razón"[9].

Aquí hay una referencia a los actos de la voluntad, por lo cual sabemos que hay mediación cognoscitiva, además agrega que se presupone el acto de la razón, y al indicarse que tiende a su objeto propio, se indica que el *volitum* es natural. Además, dice que el acto mismo del *velle* le corresponde por naturaleza. Esto significa que sería imposible que la voluntad no ame su objeto, que es el bien y el fin. Al menos en ese aspecto el origen del *velle* es natural, al menos en cuanto tiende al bien en general.

> **6** "Así como hay un orden de la naturaleza a la voluntad, así se da el orden de aquellas cosas que la voluntad quiere naturalmente, a aquellas

[8] *Summa Theologiae* I q82 a1 ra2: "voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet".
[9] *De veritate* q22 a13 co: "voluntas potest habere duplicem actum. Unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium obiectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis".

> respecto de las cuales se determina por sí misma, no por naturaleza. Y de este modo, así como la naturaleza es el fundamento de la voluntad, así lo apetecible que apetecemos naturalmente, es principio y fundamento de los otros apetecibles"[10].

Se establece el fundamento del apetecer elícito de la voluntad en la naturaleza, pero manifiesta que hay un paralelo de este orden con los objetos queridos; el *volitum* natural es fundamento de los demás.

> **7** "esto pertenece a cualquier naturaleza creada, que siendo ordenada al bien por Dios, lo apetezca naturalmente. De ahí que en la misma voluntad inhiere cierto apetito natural del bien conveniente para ella"[11].

Plantea el tema del apetito natural de la misma potencia volitiva, que es natural por ser creado y tiende a un objeto también natural, ya que dice que le es conveniente.

> **8** "el movimiento de la voluntad que por naturaleza sigue al juicio de la razón"[12].

Aquí establece la naturalidad del mismo proceso volitivo en cuanto es elícito. Se afirma que la mediación cognoscitiva es natural a la voluntad.

[10] *De veritate* q22 a5 co: "et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum".
[11] *De veritate* q22 a5 co: "Hoc est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis".
[12] *Summa Theologiae* I-II q77 a1 co: "[…] motus voluntatis, qui natus est sequi judicium rationis […]".

> **9** "Lo querido principal ciertamente es aquello hacia lo que la voluntad se dirige según su naturaleza, en tanto la misma voluntad es cierta naturaleza y tiene un orden natural a algo; pero esto es lo que quiere naturalmente la voluntad: como la voluntad humana apetece naturalmente la beatitud, y respecto de este objeto querido hay necesidad en la voluntad, siendo que tiende al mismo de modo natural; pues el hombre no puede querer no ser feliz o ser miserable"[13].
>
> **10** "la naturaleza y la voluntad están ordenadas de este modo, que también la voluntad es cierta naturaleza, porque todo lo que hay en la realidad es cierta naturaleza. Y así es necesario encontrar en la voluntad no solo lo que es de ella, sino también lo que es de la naturaleza"[14].

En estos últimos dos textos se refiere al *volitum* principal de la potencia volitiva al que califica de natural, junto con la potencia misma, que lo es en cierto sentido, o sea, desde el punto de vista ontológico de que es algo antes de obrar. Pero luego alude a un fundamento anterior: la voluntad apetece naturalmente la beatitud, porque está naturalmente ordenada a su bien. De manera que aquí se manifiestan dos tipos de apetito, el natural al fin propio y el elícito. El pasaje citado nos permite entrever como se enlazan ambos apetitos, el natural y el elícito. Además, se ofrece una fundamentación de por qué hay algo natural en la voluntad y alude solo al origen natural de la misma. La voluntad es cierta naturaleza y hay en ella algo *a natura.*

[13] *De veritate* q 23 a 4 co: "[…] Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quaedam est, et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult: sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser […]".

[14] *De veritate*, q. 22 a. 5 co "[…] Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut etiam ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est.[…]".

Hemos analizado los lugares seleccionados sobre cómo puede darse lo *ut natura* en la voluntad y podemos observar que, aquellos en los que se plantea una mediación cognoscitiva, también se remontan a un origen natural y el contenido del *volitum* es también natural, al menos en algún sentido.

Por otro lado, aquellos en los que se habla de una inclinación natural de la voluntad, no necesariamente aluden a una mediación cognoscitiva. Esta mediación es la del conocimiento del propio sujeto que sigue una forma aprehendida. En este sentido podemos distinguir entre la mayoría de los casos reportados un querer que sigue a una *forma apprehensa* de los casos de apetición natural donde se sigue una *forma naturalis*.

Es importante recordar que la inclinación que brota de la naturaleza de la potencia o del sujeto de modo inmediato está fundada en la Bondad y en la Sabiduría creadora[15]. De manera que todo lo que es inclinación que sigue a una forma natural está penetrado de racionalidad y teleología. Esto significa que también esa inclinación natural supone un conocimiento fundante, pero que no pertenece al sujeto que tiende.

Otra cosa que podemos observar es que en general, los textos remiten a un origen y un objeto naturales. En cuanto al fundamento en el cual se sostiene la necesidad de remitir todo a su origen en la naturaleza, dice Tomás que "es necesario que aquello que conviene a algo de modo natural e inmóvil, sea el fundamento y principio de todo lo otro, porque la naturaleza de una cosa es lo primero en cualquier cosa, y todo movimiento procede de algo inmóvil"[16]. Todos los procesos y movimientos del apetito, tienen que afincarse en la naturaleza, porque el dinamismo de esta última viene de la Razón divina.

[15] Cf. *De veritate* q22 a2 ra1. *Super Sententiarum* III d33 q2 a3 co.

[16] *Summa Theologiae* I q82 a1 co: "sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis ut dicitur in II *Physic*. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili".

Respecto de la *VN*, tal como aparece en los textos, podemos ver que lo natural se presenta en el origen, en el modo de operar, que es con una mediación cognoscitiva y en lo querido (*volitum*). Por origen, la *VN* se comporta igual que todos los apetitos e inclinaciones naturales, o sea, está afincada en la naturaleza por creación. Pero se distingue por el modo de operar, ya que sigue a un conocimiento intelectivo que funciona como mediador. Y por parte del *volitum*, es natural cuando se dirige a bienes que pertenecen a los fines de las inclinaciones naturales, al fin último, al objeto propio de la voluntad, a un bien considerado absoluto. En este último caso el *volitum* es natural por el modo en que ha sido presentado por la razón, y daría pie a considerar *ut natura* un bien al que el sujeto se hubiese hecho connatural por la virtud, o inclusive, un bien aparente. Este último tema merece un desarrollo aparte.

A estas consideraciones se debe agregar la interesante distinción que hace el Aquinate en *De potentia*, sobre dos modos de proceder algo de su causa en relación a la naturaleza:

> **a** "nada prohíbe que algo proceda naturalmente (*naturaliter*) de la voluntad; pues también la voluntad quiere y ama algo naturalmente, a saber, la felicidad y el conocimiento de la verdad. Y así nada prohíbe que el Espíritu Santo proceda naturalmente del Padre y del Hijo, aunque proceda al modo de la voluntad (*per modum voluntatis*)"[17].
>
> **b** "por lo tanto, así difiere lo que es producido *naturaliter* de lo que es producido *per modum naturae*; pues se dice que algo es producido *naturaliter* a causa de la relación natural que tiene hacia su principio; se dice que algo es producido *per modum naturae* empero lo que es

[17] *De Potentia* q9 a9 ra24: "nihil prohibet etiam a voluntate aliquid naturaliter procedere: nam et voluntas aliquid naturaliter vult et amat, scilicet felicitatem et veritatis cognitionem, et ideo nihil prohibet quin Spiritus Sanctus naturaliter procedat a Patre et Filio, quanvis procedat per modum voluntatis".

> producido a partir de otro principio que lo produce así como lo hace la naturaleza"[18].

En estos textos encontramos la distinción entre proceder *naturaliter* y *per modum naturae*, ya que, en el primer caso, el efecto surge directamente de la naturaleza como de su principio; mientras que en el segundo el efecto surge de un principio que imita la naturaleza en algún sentido. En relación a la voluntad, algo puede proceder *naturaliter* y *per modum voluntatis*, es decir supuesto el intelecto, como es el caso específico del Espíritu Santo, donde se supone al Verbo divino, ya que en Dios algo puede proceder a la vez de ambos modos, dada la unicidad y simplicidad divinas.

Pero también de la voluntad puede proceder algo *per modum naturae*. En este caso, el principio es una voluntad creada, que es causa agente del acto elicitado, pero el modo es semejante al de la naturaleza: *per modum naturae*. En este sentido, se podría considerar *naturaliter* el proceder de una inclinación natural, ya que lo hace inmediatamente de la naturaleza. O el proceder del apetito natural. Por el contrario, el proceder *ut natura* es equivalente a hacerlo *per modum naturae*.

No parece que Tomás aplique esa distinción o recurra a esta terminología en todos los casos donde trata estos temas, sin embargo, resulta sumamente aprovechable para aproximarse a la noción de *VN*, tal como hace Echavarría[19].

3. Algunas conclusiones

Luego de considerar una serie de lugares donde se presenta la *VN* y la inclinación natural, los analizamos tomando en cuenta tres dimensiones de lo

[18] *De potentia* q10 a2 ad 4: "Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum naturae; dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium: per modum vero naturae produci dicitur quod producitur ab aliquo principio sic producente sicut natura producit".

[19] Martín Echavarría, "Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino", *Espíritu* 46 n. 154, 2017: 345-377 p. 356.

ut natura: si se manifiesta un origen natural, un objeto querido natural y si surge de modo inmediato de la naturaleza o mediado por un conocimiento del sujeto.

1 Todos los casos de *VN* se caracterizan por pasar por una mediación cognoscitiva.

2 En todos los casos, de *VN* o de inclinación natural, hay un origen natural y un *volitum natural*.

3 El origen natural de la *VN* no es incompatible con el hecho de ser una potencia volitiva racional, aunque la naturaleza tienda a la unidad y la voluntad esté abierta a los opuestos. Justamente, ella cumple un papel mediador entre la naturaleza y la *VR*.

4 La voluntad sigue a una forma aprehendida, así como la inclinación natural sigue a una forma natural. Pero la *VN* sigue a una aprehendida naturalmente. De ahí que cumpla ese papel mediador.

5 La *VR* sigue a una multiplicidad y variedad de formas aprehendidas. De ahí su principio es la *VN* con su estabilidad y unidad natural.

6 Aunque la *VN* se distingue de la inclinación natural porque no surge inmediatamente de la naturaleza de la voluntad, están profundamente imbricadas.

7 Las inclinaciones existen para que el hombre pueda obrar según la razón. Esto es posible, porque ellas son las semillas que sembró la misma Razón creadora.

8 En las inclinaciones naturales hay una racionalidad participada. De ahí que cuando el *intellectus* aprehende y juzga sus fines, se encuentra con algo que, por así decir, habla su mismo idioma.

9 El *volitum* natural es el principio de todos los demás objetos queridos por la voluntad, así como la *VN* es principio de la *ut ratio*.

10 Entre el bien al que tiende la inclinación natural y el *volitum* de la *VN* hay una identidad por el contenido, pero difieren porque el objeto de la *VN* es el fin de una inclinación elícita.

11 El objeto natural de la voluntad es el *bonum in communi* y el fin último. Como *volitum* natural, cuando se presenta a la voluntad, no puede no ser querido.

12 En ese objeto se contienen todos los bienes que son naturalmente queridos, no solo por la voluntad, sino también convenientes a las otras potencias y partes del hombre.

13 Se podría considerar *naturaliter* el proceder del apetito o de una inclinación natural, ya que lo hace inmediatamente de la naturaleza. Por el contrario, el proceder *ut natura* es equivalente a hacerlo *per modum naturae.*

Naturaleza humana y Voluntad divina en la espiritualidad del hesicasmo y su presencia en la iconografía

Marisa Mosto
Universidad Católica Argentina, Argentina

El hesicasmo es una corriente de espiritualidad que inicia en el interior de las desafiantes búsquedas de los Padres del desierto del siglo IV. Desde las enseñanzas de Evagrio Póntico, pasando por Arsenio, Juan Casiano, atraviesa un derrotero que luego se traslada al Monte Athos donde adquiere estatura teológica gracias a los esfuerzos de Gregorio Palamas en el siglo XIV. Renueva su vitalidad mediante la difusión de la *Philokalia* y más tarde gracias al testimonio de Serafín de Sarov (XIX). Enunciaremos los rasgos fundamentales de esta tradición en lo concerniente a los temas sugeridos en el simposio: naturaleza, voluntad e imagen e intentaremos mostrar su presencia en la espiritualidad de la iconografía.

El hesicasmo

Cuentan los apotegmas de los Padres del Desierto que cuando el "abba Arsenio estaba todavía en el palacio, oró diciendo: 'Señor, dirígeme por el camino de la salvación'. Y llegó hasta él una voz que le dijo: 'Arsenio, huye de los hombres y serás salvo'".

Arsenio, había nacido en Roma en el año 354. En el momento en que se sitúa el relato del apotegma participaba de la corte del emperador Teodosio desempeñando importantes funciones. Pero la búsqueda de Arsenio al parecer era de tal intensidad que abandona todo (posición, honores, comodidad), obedece a esa voz y se dirige al desierto de Egipto.

Según la opinión de algunos comentaristas la voluntad de huida, de alejamiento del *mundo* es un elemento característico de la naturaleza humana.

Dice el estudioso del monacato, Matías Augé: "Todas las formas de vida monástica o ascética –cristiana o no– tienen en común la búsqueda de la unidad de la persona, fundada en la convicción de una unidad primordial perdida que es necesario reconquistar. […] Por esos motivos, cuando numerosos cristianos […] adoptaron en la segunda mitad del siglo III, la vida ascética y se retiraron al desierto, probablemente se adaptaron a un deseo profundo del hombre, a la psique colectiva. […] las razones más secretas, y a veces inconscientes hay que buscarlas en el mencionado arquetipo universal"[1].

Olivier Clement sostiene algo similar cuando afirma que cuando el hombre es capaz de enfrentarse a sí mismo sin engaños, experimenta su alma como "el hueco de una plenitud desconocida"[2] y esa toma de conciencia es el inicio de una búsqueda personal.

Arsenio se ubica dentro del radio de esa búsqueda. A pesar de su privilegiada situación, es indudable que experimentaba la certeza de que le **faltaba algo** que le era imprescindible encontrar, algo que para él significaba su salud, su salvación.

El siguiente apotegma nos cuenta qué fue lo que le ocurrió después de haber huido de los hombres: "Habiéndose retirado él mismo a la vida solitaria, oró de nuevo diciendo idénticas palabras. Y oyó una voz que le decía: "Arsenio, huye, calla, recógete (*hesycaze)* Pues estas son las raíces de la impecabilidad"[3]
- Huye (φεῦγε).
- Calla (σιώπα).

[1] Matías Augé, *Buscadores de Dios*, Buenos Aires, Claretianas, 2015, p.13. "Algunos recientes estudios sobre la palabra griega *monachòs*, [monas: unidad] y sus relaciones con el correspondiente nombre siríaco *ihidaya* [solitario, monje] y el hebreo *jahid* [uno, solo], demuestran que esta unidad es la aspiración profunda del monacato cristiano", ibíd..
[2] Olivier Clement, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983, p. 26.
[3] Patrología, Migne, Vol 65, Apotegmas de los Padres del Desierto, Arsenio, 46; en *Los dichos de los padres del desierto*, Buenos Aires: Paulinas, 1986, p. 23.

- Recógete (ησύχαζε).

La voz le indica tres imperativos que reúnen elementos esenciales del hesicasmo.

- Huida. El movimiento de huida aparece a menudo bajo una interesante figura. Implica cambiar de ambiente, de forma de vida, pero la esencia de aquello de lo cual se escapa es del **mundo** entendido como **el reino del olvido**, esto es del lugar que incita al abandono de las posibilidades existenciales más genuinas.

Jean Ives Leloup, comentando los orígenes del hesicasmo sostiene que en "el desierto no se puede olvidar **lo que somos y lo que no somos**; nuestra fragilidad nos lleva a la proximidad de lo Viviente, **donde somos, nos movemos y tenemos nuestro ser**"[4].

La fuga entonces significa un éxodo de la inconsistencia vital, de la dispersión o la nada hacia la Raíz de la existencia. El monje persigue una modificación fundamental no tanto de su lugar geográfico como de su nivel de percepción de lo real que repercute en su modo de estar en el mundo. Lo que busca es vivir dentro del ámbito del recuerdo de Dios, la *mneme Theoú.* García M. Colombás se refiere en este tema a uno de los grandes teóricos del monacato, Basilio de Cesárea:

> "San Basilio de Cesárea, el gran guía espiritual del monacato oriental fue asimismo un gran panegirista de la *mneme Theoú.* Ya en los principios de su 'conversión' escribía estas líneas: 'Bella es la oración, que imprime en el alma una idea clara de Dios, y esto es dar hospedaje a Dios; tener, por el recuerdo, a su Dios instalado en sí. Llegamos a ser templo de Dios cuando las preocupaciones terrestres no interrumpen la continuidad de este recuerdo de Dios. (Ep. 2,4)'. Y en la madurez de su

[4] Jean-Yves Leloup, *El despertar del corazón. La tradición contemplativa de los hesicastas*, Buenos Aires, Sennin, 2014, p. 29.

> pensamiento ascético, cuando redactó sus tan pensadas *Reglas,* recomienda fervorosamente: 'Después de renunciar a todo lo que poseemos y abandonar el mundo para retirarnos a la soledad, es preciso guardar nuestro corazón con toda vigilancia para no perder el continuo pensamiento de Dios y no manchar con vanas imaginaciones el recuerdo de sus maravillas. Conviene, al contrario, llevar en todo lugar el santo pensamiento de Dios como sello indeleble impreso en nuestras almas, acordándonos sin cesar de él con corazón puro. Es así como nos será posible obtener el amor de Dios' *Regulae fusius tractatae* 5,2: MG 31.921)"[5].

El sentido que atraviesa la lucha ascética se entiende con relación a la voluntad del hombre de habitar en el ámbito de esa Presencia amorosa que la experiencia de indigencia de su naturaleza le reclama.

- El silencio. Callar es una de las caras de la ascética. Se describe un doble ejercicio del silencio: exterior e interior. Se pide al monje que silencie el palabrerío, que eche al fuego toda la paja de las murmuraciones que contaminan su vida. Pero también que haga silencio interiormente. El silencio interior lo mantiene vigilante, atento a los engaños, a la mentira con que a menudo lo enredan sus pensamientos. Evagrio Póntico (345-399) fue un maestro en desenmascarar esos *logismoi* y con ellos a las pasiones que despiertan envenenando al alma. Evagrio identifica la finalidad de la ascesis con la conquista de la *apatheia,* con un estado no patológico (enfermo) del alma. Este es el umbral de la puerta que abre a la paz (*hesychía*) y a la contemplación (*gnosis*)[6]. Evagrio distingue dos momentos bien definidos de la vida espiritual: ascética y *gnosis* que habían sido descriptos inicialmente por Orígenes, retomados por Basilio y Gregorio de Nisa.[7]

[5] García M. Colombás osb., *El Monacato Primitivo I,* Madrid, BAC, 2004, p. 733-734
[6] Cf. *Tratado práctico,* Buenos Aires, Agape, 2015.
[7] Cf. García M. Colombás, *El Monacato Primitivo*, Madrid, BAC, 2004: 399-440. Las enseñanzas de Evagrio son deudoras de los Capadocios y también de Dídimo el Ciego, los Padres del desierto, y principalmente de las Sagradas Escrituras. Influyó no sólo en Casiano sino también en Máximo el Confesor y Juan Clímaco. En Siria tuvo gran

Evagrio se refiere a ocho *logismoi*[8], ocho enfermedades del alma en estado de *hamartía* (pecado, yerro), de confusión, que arrinconan al monje e impiden la unidad con Dios y los hombres. "El pecado –dice Pavel Florenski comentando el espíritu del ascetismo– es aquel tabique que el yo construye entre sí mismo y la realidad, la corteza de que se rodea el corazón. El pecado es *lo no transparente*, oscuridad, bruma, tiniebla"[9].

Evagrio propone una terapia para cada *logismo*. El factor común de las terapias consiste en purificar, reordenar el corazón, desenmascarando la mentira, en contemplar la Verdad que esos razonamientos engañosos intentan arrebatarle para hundir más profundamente las raíces en el Reino de la Memoria, de la Presencia amorosa.

Vienen en ayuda del monje las Sagradas Escrituras y la Invocación del Nombre, momento principal de la oración de Jesús u oración del corazón que forma parte central de la experiencia del hesicasmo[10].

Encontramos reunidos en Arsenio "los elementos fundamentales de la práctica hesicasta: soledad, silencio, la invocación del Nombre. La meta es alcanzar esta *inviolable tranquilidad del corazón* de la que habla Casiano"[11].

recepción sobre todo en Isaac de Nínive. (Cf. La introducción al *Tratado práctico* de Enrique Contreras, osb)

[8] Esta será la base para la formulación de los siete pecados capitales por Gregorio Magno. Evagrio distingue entre soberbia y vanagloria que se reducirán en la formulación en siete, al orgullo. También distingue entre la tristeza y la acedia de las que se conservará sólo la acedia y se sumará la envidia.

[9] Pavel Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 178

[10] La oración de Jesús se refiere a la plegaría monológica: "Señor, Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mi pecador" que es un componente importante del hesicasmo. La teología postula la presencia de la Persona en el Nombre. Cf. Jean-Yves Leloup, *El despertar del corazón* cit., pp. 163-176

[11] Jean-Yves Leloup, *El despertar del corazón* cit., p. 40.

Hesycaze

"La palabra ha sido creada en el tiempo;
el silencio, en cambio, pertenece a la eternidad"
(Isaac el sirio)

El anclaje del monje en la eternidad se traduce en la paz, *hesychía*[12].

La conquista de la paz ha sido uno de los motivos principales de las búsquedas espirituales de la historia humana[13]. La paz es una condición de posibilidad de la vida. La vida es esencialmente intencional. El ser humano necesita salir de sí y recibir el alimento del mundo, vincularse con los seres, para superar su indigencia. La paz permite la hospitalidad. Desde la paz es posible la presencia. Las preocupaciones (la ansiedad, el desasosiego) son un gran enemigo, uno de los obstáculos principales que hacen difícil el encuentro, la confluencia, la reconquista de la unidad perdida.

El hesicasta intenta alcanzar un estado de *amerimnia*, de liberación de las preocupaciones, de des-preocupación (*a-merimnia*).

Dice Evagrio Póntico que "aquel que está atado no puede correr, así el espíritu sometido a las pasiones no puede ver el lugar de la oración espiritual. Tironeado y rodeado de pensamientos cargados de pasiones, no puede mantenerse en paz"[14].

Es interesante señalar que la paz es en la ámbito de la ética clásica una de las consecuencias de la virtud de la templanza: "La meta de la templanza –sostiene Josef Pieper comentando a santo Tomás– es el orden interno del

[12] Cf. García Colombas, p. 735 La palabra ἡσυχία, *hesychía*, significa paz, quietud.
[13] Piénsese por ejemplo en el factor común de las corrientes eticistas del helenismo: la búsqueda de la *ataraxia*.
[14] Evagrio Póntico, *Tratado de la oración*, nro. 71, Buenos Aires, Agape, 2015, pp. 160-161

hombre de donde fluye exclusivamente la paz de espíritu"[15]. En la expresión de santo Tomás: *Quies animi*[16].

Se podría comprender la lucha ascética dentro del horizonte de la virtud de la templanza. Refuerza esta idea el hecho de que el objeto de la templanza es el gozo. "Finalidad y norma de la templanza -dice Tomás- es la felicidad eterna".[17] Por otra parte la experiencia de un amor gozoso a Dios y la creación es un síntoma del triunfo de la hazaña ascética.

Macario de Escete señala que los hombres purificados: "lo ven todo con ojos límpidos, sin malicia. Experimentan el encanto de la creación. No desean sino amar a Dios y a los hombres. […] Libres de la tiranía de las pasiones tienen una medida especial para valorar los bienes de esta vida"[18]. Dice Pedro Damasceno en la *Philokalia:* "que todo movimiento te sea motivo para celebrar al Señor, y así orarás sin cesar y tu alma estará siempre en alegría"[19].

Las energías divinas

Gregorio de Nisa sostiene que la finalidad a la que ayuda la ascesis es la restauración de la imagen de Dios en el hombre para poder llegar a conocerlo (*gnosis*), pues lo semejante conoce a lo semejante. En la cumbre de este itinerario el conocimiento y el amor se tocan. "El conocimiento se transforma en amor"[20]. Pues "Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en

[15] Josef Pieper, *Antologia*, Herder, Barcelona, 1984, p. 84.
[16] *Suma Teológica,* II-II, 142, 2 obj.2.
[17] Santo Tomás, II-II, 141, 6.
[18] García M Colombás, *El Monacato Primitivo I, pp.* 414-415.
[19] Cf. *Relatos de un peregrino ruso*, Buenos Aires, Lumen, 2006, p. 95, Macario de Corintio y Nicodemo de Athos, realizan una compilación de las enseñanzas de los Padres hesicastas que reúne textos de más de 30 monjes que vivieron entre el siglo IV y el XV a la que le dan el nombre de *Philokalia.* La *Philokalia* se publicó en Venecia en 1782, fue traducida al eslavo en 1783 y al ruso en 1857. Fue muy conocida a partir de la publicación de la obra anónima *Relatos de un peregrino ruso* en 1884.
[20] Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione,* PG 46, 96,37.

Dios y Dios en él" (1 Jn 4, 16), como en un espejo, el alma del hombre refleja la Naturaleza Divina de quien es imagen y semejanza.

> "La experiencia de la Transfiguración junto a la experiencia del amor humilde es una de las características fundamentales de la vida hesicasta. […] Acaso sea la misma experiencia de los discípulos en el día de la Transfiguración; la liturgia bizantina nos dice que sus ojos se volvieron capaces de verlo 'Tal como Es': en su cuerpo físico, en su cuerpo de luz, en su relación con el Ser que afirma 'He aquí mi hijo'".[21]
> "La meta de la plegaria del corazón es también penetrar en la luz -la experiencia consciente de la gracia que habita en el corazón del cristiano desde el bautismo. Los monjes orientales insisten particularmente sobre esta experiencia de la luz y la relacionan sin cesar con la experiencia de los apóstoles en el monte Tabor. […] lo que se produjo fue un cambio de conciencia en los apóstoles que pudieron, por cierto tiempo, ver a su Maestro tal cual era, resplandeciente en la luz eterna de su divinidad[22].

Tomáš Špidlik se refiere a la fundamentación teológica de esta experiencia que describe el hesicasmo: "Los hesicastas pretendían llegar a la visión de la luz divina, o al menos de aquella luz que los apósteles vieron en el monte Tabor durante la Transfiguración del Señor. […] Gregorio Palamas introdujo una distinción entre la esencia divina, que sigue siendo inaccesible y la operación de Dios que, de modo semejante a la luz del sol, puede experimentarse, sobre todo en la oración mental"[23].

Denomina a la operación de Dios, dice Vladimir Losski, "energías, fuerzas naturales e inseparables de la esencia en las que Dios procede en el exterior,

[21] Jean-Yves Leloup, *El despertar del corazón*, pp. 135-136.
[22] Jean-Yves Leloup, *El despertar del corazón*, p. 182-184.
[23] Tomás Špidlik, *Los grandes místicos rusos*, Madrid, Ciudad Nueva, 1986, p.120.

se manifiesta, se comunica, se da". "La iluminación y la gracia divina y deificante no es la esencia sino la energía de Dios"[24].

Memoria e imagen

Pongamos el ejemplo del icono de la Trinidad de Rubliov. Este icono es una de las cimas en que se cruzan la iconografía y el hesicasmo. Nicono le encargó a Andréi Rubliov (1360-1430) 16 años luego de la muerte de san Sergio de Radonezh (c. 1315-1392), patrono de Rusia, monje conocedor del hesicasmo, que pintara un icono en su honor para la Iglesia de la Trinidad, corazón de la Laura.



[24] Vladimir Lossky, *Teología mística de la Iglesia de oriente*, Barcelona, Herder, 1982, p. 53

El icono encarna una síntesis de elementos teológicos, simbólicamente expresados con una belleza tal que le ha llevado a afirmar a Pavel Florenski: "existe la Trinidad de Rubliov, luego existe Dios[25].

La escena se basa en la visita de los tres peregrinos a Abraham en Mambré (Gn 18, 1-15). Abraham fue especialmente hospitalario con ellos y ellos le darán la noticia de que Sara tendrá un hijo a pesar de su edad. Los peregrinos ahora son ángeles, la encina de Mambré, el árbol de la vida; la tienda de Abraham, el templo; el ternero, la copa eucarística[26].

Los cuerpos alargados 14 veces el tamaño de la cabeza dan una sensación de ligereza, de falta de gravedad. La mano del Padre señala en el centro del círculo la copa del sacrificio. Las siluetas interiores de los ángeles de izquierda y derecha también dibujan una copa. El rectángulo inferior simboliza la creación.

El círculo se ubica dentro de un octógono que es símbolo del 'octavo día', uno de los nombres de la eternidad, de la plenitud de la vida, ausente de carencias, donde todo ES siempre. El icono de Andréi Rubliov entre otras virtudes, irradia la revelación de la identificación de la Unidad y el Bien en una actitud finísimamente hospitalaria que integra dentro de su luz a quienes lo contemplan. Es una invitación a reconquistar la unidad perdida. Refleja la oración de Jesús al Padre: "que sean uno como Nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí" (Jn 17, 22-23). La perspectiva invertida alienta al que ora a entrar en el círculo de la Gloria del Amor simbolizado en el dorado de fondo.

[25] Pavel Florenski, *El iconostasio,* Salamanca, Sígueme, 2016, p. 76. Este icono en el Concilio de los 100 capítulos (1551) fue reconocido como modelo de la iconografía y de todas las representaciones de la Trinidad.
[26] Para el análisis del icono nos hemos basado en, Paul Evdokimov, *El arte del icono,* Madrid, Claretianas, 1991: 245-259. Los datos sobre la iconografía han sido tomados de esta obra y otras como Michel Quenot, *El icono*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1990; Alfredo Sáenz, *El icono*, Buenos Aires, Gladius, 1991 y la de Florenski arriba citada.

Presencia, luz y transfiguración



En la iconografía las imágenes avanzan desde un dorado de fondo que simboliza la presencia de la Gloria de Dios. El tema de la Luz vinculada a la Gloria de Dios atraviesa las Sagradas Escrituras desde el libro del Génesis (1,3) al Apocalipsis (22,5) y recorre toda la historia de la salvación. Cristo es Luz del mundo (Jn 8,12), que brilla en las tinieblas (Jn 1,5), luz verdadera que ilumina a todos los hombres (Jn 1,9), es fuego arrojado a la tierra para que se haga incendio (Lc 12, 49).

Las energías divinas de las que habla Gregorio Palamas pueden pensarse en analogía con el símbolo de la luz de los iconos que señala la presencia de una fuerza espiritual, de la Gracia divina[27].

Por otro lado frente al misterio luminoso se hace silencio**:** Moisés cayó en tierra de rodillas y se postró (Ex 34,8); Pablo cae en tierra derribado y deslumbrado (He 9,4-9); "No puede un hombre ver a Dios y seguir viviendo" (Ex 19,21).

Esta doble cara se hallaba también en la teología de Gregorio Palamas: una luz accesible e insondable a la vez. Tal situación aparece reflejada especialmente en el icono de la Transfiguración.

Así como en el hesicasmo la atmósfera litúrgica de que vive el icono es la Luz del Tabor. La presencia de la Gloria de Dios provoca en los apóstoles desconcierto y gozo a la vez (Mt 17, 1-8). Su percepción es transfigurada y les es dado contemplar a Jesús en su Gloria.

En la escuela espiritual de la iconografía lo primero que pinta el aspirante es la Santa Faz, para **recordar** de quién es imagen y a qué ha sido llamado. Cuando accede al honor de iconógrafo pinta el icono de la Transfiguración que simboliza el itinerario que el fiel puede recorrer para responder a ese llamado y entrar en el radio de la Vida divina.

El icono para la espiritualidad oriental encierra una Presencia real, es un sacramental. "Todas las figuras de un icono surgen en un mar de gracia áurea, bañadas por flujos de luz divina. En su seno 'vivimos, nos movemos y existimos' (Hch 17, 28), esta luz es el espacio de la realidad auténtica"[28].

[27] Cf. Pavel Florenski, *El iconostasio* cit., p. 78.
[28] Ibíd., p. 168.

Un aspecto importante de esa teología de la Presencia es, al igual que en el hesicasmo la invocación del Nombre[29]. La Presencia invita a una relación personal que resulta enfatizada por la frontalidad de los rostros y la perspectiva invertida.

El que ES esta allí. Siempre Presente. Hesicasmo e iconografía han surcado caminos para despertar a la naturaleza humana y reunirla con la Voluntad divina de habitar con el hombre (Ap 21, 1-4).

[29] Cuando se bendice el icono se lo nombra: "Éste es el icono de Cristo" y se sacraliza la relación entre nombre, arquetipo e imagen.

INTELLECTUS ET VOLUNTAS

Coordinación Laura Corso de Estrada

Ponentes

María Elisa Acevedo Sosa
Ignacio Miguel Anchepe
Julio Antonio Castello Dubra
Juan Manuel Ferreyra
Claudio Martínez
Alfredo Storck

Intellectus et Voluntas

Coordinación Laura Corso de Estrada

Presentación

La propuesta del Simposio: *Intellectus et Voluntas* surge de la labor de investigación común y en curso de los ponentes en torno a los núcleos temáticos que éstos comportan. Dicho Simposio se inserta en la temática del *XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* en la consideración de fuentes de la antigüedad tardía y de autores propiamente medievales acerca de la sinergia entre "intellectus et voluntas". El Simposio se inicia con el tratamiento del papel del "Lógos" en Filón de Alejandría, concebido en su universalidad divina como hacedor de la libertad deliberativa humana (M. Acevedo Sosa), para proseguir con una ponencia acerca de la relación entre conocer y obrar virtuosamente en *Contra academicos* y *Confessiones* de Agustín (C. Martínez). El desarrollo temático ingresa, ya en tiempos medievales, en la consideración de Alberto Magno entre intelecto y voluntad en su *De homine* (J. Ferreyra). A continuación se aborda el papel de la voluntad en la determinación de la racionalidad del "ius" en Ulpiano (A. Storck), y se culmina con el estudio de P. de Olivi, en una fase de maduración problemática de la latitud de la voluntad ante el intelecto (J. Castello-I. Anchepe).

Este Simposio se realiza de acuerdo a los siguientes créditos académicos:
- *Programa de Investigación de la Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval. La natura y sus nombres.* UCA, Facultad de Filosofía y Letras. Dir. Laura Corso de Estrada, CONICET –UCA/UBA, Buenos Aires, Argentina.
Con adhesón de
- Proyecto PICT-2020 Serie A 00554: *Metamorfosis de la voluntad. Evolución histórico-filosófica del vocabulario y la conceptualización de la voluntad, de la Antigüedad tardía a la temprana Modernidad*. Dirección Valeria Buffon, CONICET- IHUCSO, Litoral, Santa Fe, Argentina.

- SOFIME/ Comisión: *Maestros de la Primera Mitad del s. XIII*, Zaragoza, España.
- *Instituto de Estudios Medievales*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Directora María Jesús Soto-Bruna, Pamplona, España.

El gobierno del Logos: libertad de acción en el planteo ético de Filón de Alejandría

María Elisa Acevedo Sosa
Universidad de General Sarmiento, Argentina

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo demostrar la influencia que el vocabulario ético aristotélico ejerce sobre la consideración de Filón en torno a la libertad y responsabilidad humanas y, en este sentido, contribuye a la elaboración de la idea del gobierno de un Dios trascendente con respecto al mundo desligado de la introducción del pecado. Filón toma de Aristóteles la idea de Dios como Noûs o Inteligencia que mediante su actividad noética funda la realidad toda, permaneciendo como principio trascendente desvinculado de la materia y, por tanto, de la necesidad y el origen del mal. Por este motivo, Dios es hacedor de la libertad al otorgar al hombre el don de la razón por la cual tiene libre albedrío (*ἑκούσιος*), esto es, libertad para deliberar (*προαίρεσις*) sobre los cursos de acción a tomar y capacidad para gobernar sobre las demás creaturas en calidad de "virrey".

La expresión de la Voluntad de Dios sobre el mundo y su gobierno son llevados a cabo por el Lógos divino, "lugar" donde se encuentran los pensamientos de Dios que son modelos para la creación del mundo sensible. Asimismo, constituye el canal mediador por el cual el hombre llega a conocer la ley divina inscrita en el lógos del Pentateuco y a partir del cual puede encontrar el camino de reconducción hacia Él.

Libre albedrío y deliberación: el gobierno en el alma

Filón de Alejandría delimita el ámbito donde se producen las acciones humanas y aquellos elementos definitorios para determinar su valor ético,

distinguiendo entre aquellas dignas de alabanza o de castigo. El escenario donde se sitúa la reflexión en torno a este tema es el de una monarquía universal donde el poder se nuclea en el Dios del Pentateuco y comprende potencialmente a toda la humanidad. En efecto, si bien Dios ha apartado al pueblo judío para su servicio, el cual tiene un papel sacerdotal mediador entre la divinidad y el resto de los pueblos, el acceso a la ciudadanía cosmopolita que se adquiere por la obediencia a las leyes de la naturaleza es pasible de ser alcanzada por todo el que lo desee. Por consiguiente, la obediencia a la ley divina que se expresa como ley de la naturaleza no es privativa de ningún pueblo en particular, sino de todo hombre cuya conducta se ajuste a esta ley que administra el mundo se convierte en ciudadano del mundo (*κοσμοπολίτης*, *Opif.* 3). En este contexto, Filón como miembro destacado de la comunidad judía alejandrina del siglo I reunirá en su obra elementos propios del **platonismo**, el **aristotelismo** y el **estoicismo** para explicar qué responsabilidad le cabe al hombre y cuál es la forma de vida más elevada por la cual puede reconducir sus pasos hacia Dios.

Un primer elemento a tener en cuenta para juzgar el valor ético de la acción humana es el de "libre albedrío" (*ἑκούσιος*) como supuesto necesario para determinar la responsabilidad sobre la decisión tomada. La posibilidad de elección (*προαίρεσις*) entre el bien y el mal es, en el caso del hombre, su intelecto parcial, que es el guía del alma, por el cual guarda semejanza o parentesco con Dios como gran guía de todo el universo (*Opif.* 69). Según la interpretación que el alejandrino hace respecto de *Gn* 1, 26-27 el hombre ha sido generado a imagen y semejanza de Dios por causa de su facultad intelectiva. En el pasaje de *Opif.* 69 dicha analogía entre el Intelecto divino y el humano está trazada en dos aspectos principales. Por un lado, en la función rectora que cumple el intelecto particular en el alma humana y el Intelecto divino como arquetipo o modelo que funda la diversidad de lo existente en la realidad sensible pero que también la gobierna a través de la

ley natural[1]. Y, por otro, en cuanto a su actividad contemplativa por la que, siendo invisible es capaz de ver todas las cosas y, siendo inescrutable puede comprender la esencia de todos los seres[2].

Aristóteles emplea el término *ἑκούσιος* en *EN* III, 1, 1109 b 30-35 para referirse a las acciones realizadas de forma voluntaria, esto es, aquellas donde el principio de la acción recae sobre el apetito (*ὄρεξις*) del agente, y que, por tanto son susceptibles de ser elogiadas o censuradas. Las acciones voluntarias serían las que son llevadas a cabo "por iniciativa propia",

[1] Como señala Lisi esta idea filónica del intelecto como parte rectora del alma humana guarda relación con el planteo de Platón en *Leyes* XII, 963 a 8 y con formulaciones estoicas tales como la de Crísipo *SVF* 2, 836, 837 Y 839, entre otros. Cf. Francisco Lisi, "La creación del mundo según Moisés", José Pablo Martín (dir.), *Filón de Alejandría. Volumen I*, Madrid, Trotta, 2009, p. 126.

[2] Esta concepción de Filón sobre el intelecto como aquello que puede ver todas las cosas (*τὰ πάντα ὁρῶν*) sin ser él mismo visible (*ἀόρατος*) y comprender todas las esencias siendo su misma esencia (*οὐσία*) inescrutable (*ἄδηλος*) admite una relación con la distinción aristotélica entre intelecto paciente y agente de *DA* III, 5. En dicho contexto, Aristóteles diferencia el intelecto que llega a ser todas las cosas (*τῷ πάντα γίνεσθαι*) de aquel que crea todas las cosas (*τῷ πάντα ποιεῖν*). De forma análoga a la postura aristotélica, Filón concibe el intelecto como la función más elevada del alma humana, el cual tiene la fundamental actividad de comprender las esencias o formas inteligibles de todo ente. El intelecto pasivo es, por ello, capaz de ser todas las cosas en potencia, es decir, de conocer la esencia misma de todo ente. En cambio, el intelecto agente, crea todas las cosas no en el sentido de poner en movimiento la materia para su configuración, sino que es capaz de crear entes inteligibles o formas. En este punto, a diferencia de Aristóteles, Filón definirá el papel creador del Dios hebreo concebido como Intelecto como un arquitecto en cuyo razonamiento está el plano –mundo inteligible– del mundo sensible. Este plano son las formas arquetípicas o ideas perfectas que constituyen el mundo inteligible o razón divina a partir del cual son moldeados los entes sensibles. Para un análisis más extenso de la diferenciación entre intelecto paciente y agente en Aristóteles véase René Farieta, "Intelecto agente, motor inmóvil y Dios en Aristóteles", *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXXI, N° 1, 2019: 35-76 (p. 49).

"espontáneamente" o de "buena gana"[3]. En cambio, utiliza el término *ἀκούσιος* para designar los actos involuntarios, es decir, los realizados por fuerza o ignorancia[4] y que, por no tener su principio mismo en el agente, son dignos de indulgencia o conmiseración. Los estudios críticos sobre Aristóteles suelen coincidir en que el concepto de *ἑκούσιος* no tiene el significado de "libre albedrío", ya que si bien implica de alguna manera la idea de libertad del que actúa con el fin de remarcar la responsabilidad sobre sus actos, no sería sino hasta el estoicismo que adquiría este sentido[5].

En el caso de Filón, la idea de libre albedrío, pues, está más asociada a los desarrollos teóricos del estoicismo. La libertad humana es posible por la adecuación de la conducta a la ley natural racional que rige la realidad toda y que, en la obra del alejandrino está determinada como ley divina. Aunque pueda parecer un planteo paradójico, la libertad solo es alcanzada cuando el hombre se aparta de la esclavitud que significa el ceder ante el impulso irracional, ya que él conduce a lo que no es conveniente para la conservación del sujeto que actúa, mientras que el obrar conforme con la ley natural le procura todo lo que favorece su supervivencia. Filón define la libertad a partir de su oposición con la necesidad.

De forma similar a lo que ocurre en el planteo **metafísico** aristotélico, la actividad intelectiva es la más perfecta y deseable. Mientras que en el caso del hombre, se trata de una aspiración a la que se accede por un tiempo

[3] Véase la nota 380 a la traducción de *EN* III, 1, 1109 b 30-35 de Eduardo Sinnott, *Ética Nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 77.
[4] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro III, 1, 1110 a 1 ss.
[5] Véase E. Sinnott, ob. cit., p. 77. En relación con la imposibilidad de identificar el concepto de con el de "libertad" o "libre albedrío" sin más, sino más bien con el de lo "voluntario", Roda I Ayxendri cita a Ross (1981:288). Robert Roda I Ayxendri, "El concepto de 'προαιρεσις' en la ética de Aristóteles (I)", *Universitas Tarraconensis. Revista de Geografia, Història i Filosofia*, 9, 1987: 291-301 (p. 298).

acotado[6], en el caso del motor inmóvil como causa trascendente de todo movimiento de la materia hacia su propia determinación, esta actividad es llevada a cabo de la manera más eminente, perfecta y eterna. Al ser el principio de todo movimiento posible, el dios de Aristóteles es Acto puro, es decir, no posee carencia o potencia alguna que deba ser actualizada hacia un determinado *télos*, sino que él mismo es el fin al que tiende todo ente. La existencia de este ente siempre en acto cuya manifestación de su esencia misma consiste en este acto de inteligir eterno detenta libertad en un sentido metafísico[7]. La libertad del primer principio consiste en el desarrollo y manifestación plena de la propia actividad noética perfecto determinada en su esencia. A diferencia de esto, los demás entes cuyo principio de movimiento no se encuentra en sí mismos sino que en el último de los términos remite a este primer motor inmóvil siempre en acto están atados a la necesidad en cuanto están determinados por la causalidad[8], que lejos de retrotraerse a una cadena infinita de causas tiene como primer principio de movimiento al primer motor. En otro sentido, el dios del que habla Aristóteles en *Met*. I, 1072 b 10- 14 es necesario por tres razones. Por un lado, es lo que se opone al impulso o movimiento natural, es decir, no tiene un principio de su movimiento exterior. Asimismo, es condición necesaria

[6] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Lambda, VII, 1072 b 14- 21 donde el estagirita define cuál es el género o modo de vida (*διαγογή*) de este principio (*ἀρχή*) que es el Motor Inmóvil como la mejor actividad (*ἐνέργεια*) posible y la más placentera, esto es, la del pensamiento eterno. El dios aristotélico es esencialmente intelecto (*νοῦς*) que al tener como actividad la más perfecta –la de la intelección (*νόησις*)– no es pensamiento sino de sí mismo, por lo que intelecto e inteligible (*νοητός*) se identifican. A diferencia de la actividad noética del primer principio, la del intelecto humano se da por poco tiempo y se pone en acto por su aspiración a la perfección del Primer Motor que nunca alcanza en su plenitud.

[7] Jorge Alejandro Flórez Restrepo, "Los conceptos de libertad en Aristóteles", *Escritos*, Vol. 15, No. 35, 2007: 429- 445 (p. 444).

[8] Véase Aristóteles, *Metafísica*, I, 983 a 26-32 donde se explicitan los cuatro sentidos en que se puede concebir la causa (*αἰτία*) del ente: formal, material, eficiente o agente y final.

para que se dé el bien, esto es, constituye el bien como fin de toda realidad. Y, además, el primer motor es lo que no puede ser de una u otra manera.

A diferencia de la concepción aristotélica, Filón concibe un Dios personal y providencial más acorde al concepto platónico de Providencia divina que será desarrollado posteriormente por el estoicismo. De acuerdo a esta idea, dios ejerce su cuidado y no puede ser la causa del mal en el mundo natural ni ético[9]. Por consiguiente, en *Sobre la inmutabilidad de Dios* 46-47 el alejandrino afirma —muy probablemente haciendo referencia implícita a Aristóteles— que el intelecto es la vista del alma[10] y una especie que no fue plasmada con los mismos elementos que conforman los demás entes, sino de naturalezas divinas. El motivo de que esto sea así es que Dios, su Hacedor, la dotó de lo que más propio de Él mismo, el libre albedrío (*ἑκούσιος*). Gracias a la libertad (*ἐλευθερία*) que le ha sido entregada por Dios al hombre en tanto que ser racional, no se halla atado a la necesidad (*ἀνάγκη*). Por el contrario, tiene la posibilidad de que sus acciones estén determinadas por una deliberación (*προαιρετικός*) previa. Al igual que Aristóteles, Filón hace una distinción entre las facultades propias de cada género de vida,

[9] A este respecto, Alesso afima que Filón retoma y combina las concepciones platónica y estoica en relación con la Providencia divina. En el caso de Platón el concepto de Providencia se encuentra en íntima relación con el de "alma del mundo" el cual es identificado en *Timeo* 30 c con un principio racional por el que el universo es ordenado de manera perfecta y bella. Por otra parte, la Providencia es nodo central del pensamiento estoico posterior donde el alma del mundo y, consecuentemente, la Providencia son considerados desde un punto de vista material, ya que según su visión el mundo mismo es un ser animado y racional. En este contexto, dios es considerado *νοῦς* inmanente o alma del universo en tanto que principio activo de la naturaleza que le da forma y orden. Marta Alesso, "Qué significa la divina providencia en la teología de Filón de Alejandría", *Circe, de clásicos y modernos,* N. 20/2, 2016: 113-129 (pp. 116-117).

[10] Cf. Aristóteles, *Tópicos,* I, 17, 108 a 11. Podemos encontrar alusiones semejantes en *Opif*. 66 donde asemeja el intelecto al "alma del alma", "la pupila en el ojo" o el "ojo del ojo", y en *Deus*. 46 donde afirma que "…la vista del alma es el intelecto".

distinguiendo al hombre como único ser cuyo principio de movimiento de su actuar se encuentra en él mismo, es decir, en su capacidad de elección entre la virtud y el vicio propio del razonamiento deliberativo. Por este motivo, los movimientos y cambios de las plantas y los animales no son pasibles de alabanza o censura por no tener deliberación (*ἀπροαίρετος*) ni decisión voluntaria (*ἀκούσιος*)[11]. las plantas que solo tienen la función nutritiva del alma, los animales que además de ésta poseen además la sensitiva lo que los hace partícipes del deseo (*ὄρεξις*) que cuando proviene de la parte irracional del alma es apetito (*ἐπιθυμία*) y cólera (*θιμός*) y cuando lo hace de la parte racional es deseo racional (*βούλησις*)[12]. De estas tres formas del deseo, solo la *βούλησις* es privativa del hombre.

Conclusiones

Como se ha podido observar a lo largo del trabajo, la influencia de la teoría de la acción aristotélica en la obra de Filón es relevante. La importancia dada por el estagirita a la facultad racional como determinante para la deliberación (*προαίρεσις*) y toma de decisiones pone el énfasis en la responsabilidad del agente, esto es, en el margen de libertad o espontaneidad en el actuar. Filón retoma este esquema no solo a los propósitos de explicar la conducta humana, sino tal vez más relevante aún, dar cuenta de la posibilidad de concebir un Dios que aún siendo trascendente con respecto a lo creado y no pudiendo ser causa del mal, sin embargo, lo gobierna.

[11] *Det*. 48.
[12] Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro II, , 414 a 32- 414 b 2.

Legitimidad e ilegitimidad de las vías del conocer en las críticas agustinianas al escepticismo en *Confessiones* y *Contra academicos*

Claudio Martínez
UBA, Universidad Nacional de San Martin, Argentina

I. Introducción: ser humano y creación en San Agustín

En *El concepto de amor en San Agustín*[1] Hanna Arendt, al momento de tratar la forma en la que se proyecta la existencia humana en San Agustín, señala que para aquel "la vida es el bien que debemos buscar, o sea, la verdadera vida, que es idéntica al Ser y por ello dura siempre. Este bien, que no cabe obtener en la Tierra, se proyecta a la eternidad"[2]. Como la *beatitudo* consiste en la posesión y conservación de la vida, sumando a esto la seguridad de no perderla, el deseo de la vida feliz inaugura la pregunta por una vida que no pueda perderse. Esa felicidad, entonces, debe estar proyectada hacia el futuro y no puede anclarse en el presente humano. En este sentido, las cosas finitas, si son objetos de deseo, son también productoras de un temor a perderlas, ya que no duran.

Si la *beatitudo* como finalidad de la vida depende de la posesión del bien y de la seguridad de su conservación, la verdadera meta de la vida debe proyectarse hacia un futuro en donde la privación no pueda tener lugar, como ocurre en el presente, en el que no obstante se produce la vinculación con las cosas creadas. A lo largo de *Confesiones*[3].Agustín insiste en la problematicidad de la inclinación hacia los objetos mundanos o los placeres

[1] Hanna Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Encuentro, 2001.
[2] Arendt, ob. cit., p.32.
[3] Seguimos en lo fundamental la traducción de Silvia Magnava en Agustín de Hipina, *Confesiones* [traducción, introducción y notas de Silvia Magnavaca] Buenos Aires, Losada. Hemos señalado en cada caso los términos críticos entre paréntesis para su confrontación.

corporales e intelectuales, cuyo aspecto compartido es su instantaneidad y fugacidad. La afirmación de Arendt, que acierta en lo referido a una proyección de la existencia humana más allá de la fugacidad de las cosas terrenales en Agustín, no resuelve el problema de la vinculación del ser humano con aquellas, con las cuales debe inevitablemente relacionarse. En este sentido, intentaremos observar cómo el conocer aparece en Agustín como una de las vías posibles para resolver este hiato. Tomaremos como hipótesis central que el problema del vínculo del Ser Humano con la creación intenta resolverse en Agustín a través de un tratamiento en su gnoseología, dentro de la cual esta encuentra, aunque de manera dispersa, un campo para su desarrollo. En función de estas consideraciones, en el presente trabajo indagaremos sobre el problema de la legitimidad de las vías del conocer en las críticas que realiza Agustín al escepticismo en *Confesiones y Contra academicos*[4], así como intentaremos dar cuenta de cómo estas se enmarcan en sus propias consideraciones, extensamente desarrolladas en la primera de estas obras. Este tratamiento nos llevará, a su vez, a revisar las consideraciones ontológicas del autor en vistas a las cuales resulta posible hablar de un posible conocimiento de la creación, así como de los fundamentos metafísicos en los que se sustenta[5].

II. La *beatitudo* en Agustín y el problema de su proyección hacia el futuro

Hanna Arendt ha señalado que en Agustín

> "[…] el verdadero fin o la verdadera meta de la vida debe quedar separada de la vida misma y de su realidad existencial presente; la verdadera meta de la vida se proyecta a un futuro absoluto"[6].

[4] Hemos tomado como base Agustín de Hipina, *Contra los academicos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
[5] Para un panorama general de *Confessiones* puede consultarse Robert O'connel, *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*. Belknap, Belknap Press of Harvard University Press, 1969.
[6] Arendt, ob. cit. p.46.

Esta afirmación podría ser matizada en función de ciertas consideraciones. En primer lugar, si se tomase al futuro absoluto en términos de oposición a un presente signado por su propia fugacidad, la afirmación de Arendt podría resultar pertinente. Arendt señala que

> "la cosa que conocemos y deseamos es un bien (*bonum*); no la buscaríamos por sí misma si no lo fuese. […] El rasgo distintivo de este bien que deseamos es que no lo tenemos. Una vez que tenemos el objeto, nuestro deseo cesa, a no ser que estemos amenazados por su pérdida. En este caso, el deseo de tener (*appetitus habendi*) se torna temor a perder (*metus amittendi*)[7].

En los primeros libros de *Confesiones*, Agustín insiste en su pasada inclinación a los objetos mundanos o los placeres corporales e intelectuales: "era desdichado, como lo es todo aquel espíritu vencido por las cosas mortales, y desgarrado por ellas cuando las pierde. Ante su pérdida, siente esa miseria, por la que es desdichado aún antes de perderlas" (IV. 6.11). Como habíamos mencionado antes, la proyección de la *beatitudo* hacia el futuro no concluye la problematicidad de la vinculación efectiva del ser humano con la creación. En IV. 9.14, Agustín da algún indicio sobre este vínculo problemático: "Feliz el que te ama a ti, al amigo en ti, al enemigo a causa de ti. Pues no perderá ningún ser querido, únicamente quien los quiere a todos en aquel que no puede perderse". Si bien las cosas creadas están sujetas a la impermanencia puede evadirse el sufrimiento amandolas *en* su creador de las cuales emanan y no atándose a su devenir "no ser". Considerada así la relación con las cosas creadas, la afirmación de Arendt puede leerse como un señalamiento del carácter impermanente de estas que, como se marcó también antes, es advertido por Agustín: "tal es su condición. Sólo esto les diste: el ser parte de cosas que no existen todas al mismo tiempo, sino que, muriendo y sucediéndose, constituyen todas el universo cuyas partes componen" (X.15). La meta de la vida podría encontrarse en un futuro absoluto, si se considerase

[7] Arendt, ob. cit. p. 25.

a este como un tiempo despojado de la sucesión y por ende, en donde no pueda darse el miedo a la pérdida del sumo bien.

III. Hacia una fundamentación metafísica de la gnoseología en *Confesiones*

Especialmente en los libros IV, V y VI de *Confesiones*, podría tomarse como un hilo conductor la pregunta, formulada por Agustín de diferentes maneras y en relación a diferentes tópicos, por una forma de conocer a partir de la cual fuera posible concebir la verdad en términos de certeza. En IV. 15.24., Agustín señala un impedimento para obtener, por la vía del conocimiento humano, una certeza de verdad: "De aquí pasé a la naturaleza del alma, pero la falsa opinión (*falsa opinio*) que tenía de las cosas espirituales no me permitía distinguir (*cernere*) la verdad". Agustín parece manifestar como problemática la relación entre la certeza y la falsa opinión, en la medida en que la segunda puede impedir el discernimiento de la verdad o, lo que es peor, sustituirla. Más adelante, en IV, 15.25. Agustín advierte la necesidad de los seres humanos de apelar a la mediación de Dios para evitar la falsa opinión: "Y así estaba [mi alma] entonces, ignorando que debía ser iluminada por otra luz para participar de la verdad, porque no es ella [el alma] de la misma naturaleza de la verdad (*natura veritatis*)". La verdad no aparece como un objeto que pueda poseerse a través de las solas potencias humanas, sino que su naturaleza, al ser diferente de la del alma, requiere de la mediación de Dios para poder participar de ella. Sobre el final de IV. 9.14 , la verdad aparece directamente homologada con la figura de Dios: "Pues tu ley es la verdad (*veritas*) y la verdad, tu mismo". De esta manera, parece señalar Agustín que la participación en la verdad se emparenta (o se homologa) con el ascenso del alma hacia Dios.

En V.3.5, Agustín vuelve a insistir sobre el tema: "[los filósofos] dicen muchas cosas ciertas (*multa vera*) sobre lo creado, pero no buscan piadosamente la verdad, ar-tífice de lo creado (*veritatem, creaturae artificem*), y por eso no la encuentran. Agustín parece hacer referencia a que sería posible, por medio de la indagación filosófica, el conocimiento de muchas cosas

verdaderas pero con el señalamiento de que necesariamente serán contingentes y mortales. Sólo se puede participar de la Verdad a partir de la búsqueda de su creador. Más adelante, en V. 6.10., Agustín coloca a Dios cómo única vía posible de "aprendizaje" de lo verdadero: "nadie más que tú puede ser maestro (*doctor*)." Resulta llamativo que en V. 10. 19. Agustín pondere entre los filósofos a la rama escéptica del Platonismo, que es objeto de duro ataque en *Contra academicos*: "se me ocurrió también la idea de que aquellos filósofos a los que llaman "académicos" habían sido más prudentes que los demás, al haber establecido que de todo se debe dudar y al no conceder que el Ser Humano pueda alcanzar alguna verdad". Parece señalar Agustín que es preferible no conceder como verdadero aquello que no lo es a incurrir en el error al pretender un acceso por vías ilegítimas a la verdad, pero esto no significa que no haya vía legítima alguna.

Como un primer acercamiento, podemos conjeturar que en los libros iniciales de *Confesiones*, el problema de la vinculación del Ser Humano con la creación y su impermanencia es inescindible de otro, el del establecimiento de un criterio firme de Verdad. En este sentido, la verdad en términos gnoseológicos que no pudiera cimentarse en la mera experiencia parece dar lugar a un fundamento metafísico en la divinidad[8]. Sólo a través de la comunicación de los eternos modelos de la creación le sería al ser humano posible resolver ese hiato gnoseológico. No obstante, esta participación en la Verdad revelada como fundamento de toda gnoseología nos arroja nuevos problemas: ¿Cuánto y cómo le es posible al Ser Humano conocer de la realidad divina? ¿De qué manera dicho conocimiento debería acompañarse de un obrar recto en relación con la creación?

IV. Superación del escepticismo en la fundamentación del conocimiento de la realidad divina

En el libro VII de *Confesiones*, Agustín plantea una serie de dificultades generadas a partir de su intento de intelección de la infinitud de Dios. En el

[8] Agustín desarrollará en extenso esta problemática en *De Magistro*.

comienzo del libro, Agustín parte de la evidencia de que la incorruptibilidad de Dios está asegurada por su mayor perfectibilidad, ya que "claramente (*plane*) y con seguridad lo que puede corromperse es inferior a lo que no puede corromperse" (VII. 1.1). La presencia en el fragmento anterior del adverbio *plane* para afirmar la absoluta certeza de la perfectibilidad de Dios como evidente no parece haberse obtenido por una vía externa a la observación de las cosas del mundo. Si Dios es necesariamente un ser absolutamente perfecto y la corruptibilidad y la finitud son atributos de las cosas mundanas, que son imperfectas, entonces Dios, si es perfecto, debe ser necesariamente incorruptible e infinito. Si bien, como afirmamos, esta concepción de Dios que se le aparece como evidente a Agustín se deriva de una observación directa de las cosas mundanas, la dificultad aparecerá cuando otros atributos de Dios no puedan ser pensados o derivados de esta observación.

En VII 1.2, Agustín presentará la dificultad de concebir a Dios como infinito en términos que escapen a la espacialidad: "me parecía que todo lo que yo despojaba de tales espacios se volvía nada (*nihil*)". Cerrando el fragmento, Agustín comenta que, despojado de toda corporalidad, el ser incorruptible de Dios se transformaba en una "nada espacial" (*spatiosum nihil*). Es en este punto en donde la observación del mundo resulta insuficiente para lograr captar el Ser de Dios al que, como ya había mencionado Agustín en el libro IV, no podían aplicársele las categorías aristotélicas por ser "admirablemente simple e inmutable *(simplicem atque incommutabilem*)" (IV. 16.29). Agustín, pretende comprender a Dios con categorías que pueden predicarse de lo ente pero no de Dios como Ser, cuya completa simplicidad no admite accidentes. Ya en VII. 10.16, Agustín accede a la contemplación y la evidencia de la infinitud e inconmensurabilidad de Dios:

> "Amonestado por aquellos libros a volver a mí mismo, entré en lo más íntimo de mí, guiado por ti, y pude hacer-lo porque tú te convertiste en mi auxilio (*adiutor*). Entré y vi con el ojo de mi alma (*oculo animae*), como quiera que fuese. Sobre ese ojo de mi alma, sobre mi mente, vi una luz inmutable (*lucem incommutabilem),* no la común y visi-ble a toda carne, ni una luz de este género pero más grande, co-mo si

> resplandeciera más y más claramente (*multo multoque clarius claresceret*) y lo llenara todo con su intensidad".

Este pasaje arroja algunas claves sobre la posibilidad de comprender de forma clara por parte de Agustín la naturaleza ontológica de Dios, ajena a la corporalidad. Es llamativa la sustitución del adverbio "*plane*" (que tiene sólo una aparición más en todo el libro), con el que se describe el modo de percibir la inmutabilidad de Dios a partir de su oposición a las cosas del mundo, por la familia de palabras vinculada con "*clarior*", cuya evidencia como revelación parece, al menos como hipótesis inicial, superar a la anterior.

El segundo aspecto que se desprende del fragmento es la necesidad del auxilio de Dios para su contemplación. En *Contra Academicos,* Agustín había señalado que "sólo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrece caracteres comunes con lo falso" (III. 18). Allí, en el libro III, la Verdad se presenta bajo la forma de Proteo, en un símil que hace de ella un objeto multiforme e imposible de asir sin auxilio de la divinidad. Este símil, que servía como imagen para salvaguardar la posición escéptica es retomado por Agustín a su favor:

> "aquel Proteo a quien acabas de evocar -y notad, jóvenes, que la filosofía no desdeña absolutamente a los poetas-, es traído como imagen de la verdad. En las ficciones poéticas, Proteo representa y sostiene el papel de la verdad, a la que nadie apresa si, engañado por falsas apariencias, deja o suelta los lazos para prenderlo. Porque son esas imágenes las que por nuestra costumbre de usar de las cosas corporales para las necesidades de nuestra vida, por ministerio de los sentidos, se esfuerzan en seducirnos e ilusionarnos, aun cuando se tiene y en cierto modo se toca la verdad con las manos" (III, 6.13).

Proteo puede ser una *imago veritatis* Aunque el ser humano no pueda acceder a esto por la mera vía de la mente sí parece poseer un *órganon* (de fuertes reminiscencias neoplatónicas) a partir del cual puede recibir el auxilio divino. Ya en *Confessiones*, esta contemplación parece dar algún rumbo a

inquietudes que se presentaban en libros anteriores. En principio, Agustín afirma que "quien conoce (*novit*) la verdad conoce esa luz, y quien la conoce, conoce la eternidad" (VII, 10,16). La aparición de "*nosco*" parece dar a entender que dicha contemplación da lugar a un conocimiento absolutamente verdadero que no es otro que el conocimiento de Dios. Agustín irá aún más lejos y fundamentará este conocimiento como el único conocimiento verdadero realmente. Si "lo que de modo inmutable permanece exis-te verdaderamente" (VII. 11.17), las cosas mudables no *son* en sentido estricto y su conocimiento no es verdadero si no se fundamenta en Dios como dador del ser de las cosas: "Y vi que todas son verdaderas en cuanto que existen; nada es falso sino en cuanto que se cree existente lo que no es" (VII. 15.21). Calabrese (2020) ha señalado al respecto que San Agustín sostiene el esquema platónico de la participación adaptado a su concepción creacionista: la verdad creada, y entonces inteligible, puede conocerse en la realidad (p.136)[9]. No obstante este conocimiento requiere evitar suponer que las cosas pueden ser por sí mismas, ya que esto implicaría incurrir en el error. Si todo conocimiento verdadero es conocimiento del Ser (es decir, de Dios), la falsedad se desvanece si se comprenden las cosas efectivamente existentes en Dios. Planteada una posible resolución del problema de la condición de posibilidad de conocimiento de algún aspecto de la realidad divina, queda aún pendiente resolver ¿qué recto accionar se desprende de este conocer cuando hablamos del vínculo entre Ser Humano y creación?

V. Implicaciones entre conocimiento y participación del *Bien*.

En VIII. 10.22. Agustín, refiriéndose al maniqueísmo y su idea de una doble voluntad en la deliberación (una buena y otra mala), considera que aquellos son malos al defender opiniones malas (*ipsi vere mali sunt, cum ista mala sentiunt*), por lo tanto "ellos mismos serían buenos (*boni*), si creyeran cosas verdaderas (*vera*) y asintieran a ellas". En este fragmento, Agustín parece referirse a la maldad como privación de verdad en la opinión. Esto

[9] Claudio César Calabrese, "San Agustín y las transformaciones de la mirada escéptica. La figura de Proteo en *Contra Académicos*", *Veritas*, 45, 2020, p.136.

parece trazar una línea de continuidad entre la ontología agustiniana (donde lo que es, es bueno) y cierta gnoseología (las cosas verdaderas son buenas, por lo tanto, participar de ellas a partir del conocimiento es, en algún punto, participar del bien). Esta línea de continuidad entre ontología y gnoseología tendría consecuencias importantes en relación al problema de la voluntad. Sobre el final de VIII. 10.22, Agustín dirá:

> "Ese mismo desgarro que se producía a pesar mío no indicaba, con todo, la naturaleza de un alma ajena, sino el castigo de la mía. Por eso, ya no era yo el que obraba así, sino el pe-cado que habitaba en mí, como castigo de un pecado más libre, por ser hijo de Adán".

El pecado habita en los Ser Humano como privación (o alejamiento) del Ser, esto es, de Dios. Este alejamiento no solamente implica un empobrecimiento ontológico, sino que permite explicar la caída del Ser Humano en el error, en el conocimiento de cosas falsas, que por este motivo son juzgadas malas. Por su propia condición, queda claro que la verdad como tal no puede ser comprendida si no se produce un acercamiento hacia Dios. Ya en IX. 4.11 Agustín sintetiza:

> "Tú eres por entero el mismo (*idipsum valde*), no cambias, y en ti está el reposo donde se olvidan todos los trabajos, puesto que ningún otro hay contigo, ni se han de alcanzar otras muchas cosas que no son lo que Tú eres. Tú, Señor, eres el único que me ha establecido en la esperanza" (*spe*).

La "esperanza" del verdadero conocimiento depende, entonces, de la iluminación divina, en la medida en que el "conocimiento" en sentido estricto, se presenta como conocimiento de lo que no cambia. Si bien comienza a dibujarse que la agencia de Dios en la vía del conocimiento (participación en el Ser) se materializa en la providencia, que Agustín no deja de encontrar en las diferentes escenas de su vida, la iluminación sigue implicando un "salto". La iluminación, en tanto contemplación de Dios, ¿es en verdad un asunto "gnoseológico"? Nuestra posición es que efectivamente, la Razón parece ser

el *órganon* que posibilita este contacto. El problema radica en que la iluminación aparece como una dación que el ser humano no está en condiciones de exigir. No obstante, es posible pensar en la posibilidad de una vía que el ser humano pueda seguir para prepararse para esa iluminación. Augustín no rechaza el plano sensible por completo en términos gnoseológicos, sino que puntualiza el papel central de la voluntad, que debe evitar dirigirse a las cosas creadas en desmedro del creador.

VI. Observaciones finales

Silvia Magnavaca ha señalado que el programa de investigación de Agustín está constituido ya desde sus *Soliloquia* por dos temas, Dios y el Alma, que "acaso sean uno solo"[10]. Creemos que efectivamente la gnoseología que sostiene el programa agustiniano implica entre sí necesariamente ambas búsquedas. El conocimiento del alma es inescindible del de Dios. La autora señala que aquello estaría ya planteado en el propio título de la obra:

> "La *confesión* es, en primer lugar y esencialmente, reconocimiento, un reconocimiento a la grandeza de Dios, de la que, al mismo tiempo, es parte y manifestación la misericordia divina. Pero la misericordia tiene por objeto la debilidad humana. Así, reconocer a Dios es, a la vez, reconocer la propia pequeñez y fragilidad"[11].

Creemos que la posición de Magnavaca es muy productiva a la hora de señalar algunos puntos finales vinculados con el problema que hemos expuesto, pero que por su especificidad preferimos sugerir aquí de forma más bien prospectiva. En particular, creemos que hay motivos suficientes para considerar que la semántica de *confessio* trae implicada una dimensión gnoseológica fundamental. La familia de *confiteor* supone algo más que un verbo de habla. Este verbo, en principio, está compuesto a su vez por otro, *fateor* ('confesar', pero también 'reconocer' e incluso 'indicar'), acompañado

[10] Silvia Maagnavaca, ob. cit., p. 7.
[11] Ibíd., p.11.

de la preposición *cum* que oficia de prefijo, dando como resultado 'confesar', 'reconocer' o 'indicar' "en conjunto". La "confesión" que se lleva a cabo a lo largo de la obra no tendría un carácter meramente autobiográfico o autorreferencial, sino que implica el resultado de la acción de reunir conjuntamente bajo la forma de una indicación o un reconocimiento la interdependencia de un conocer que es asimismo del Alma y de Dios.

Por otra parte, esta búsqueda cuyo programa es indicado en *Confesiones* incluye un teoría del conocimiento que "is inseparable from his ontology and axiology"[12] y que, como también se observa en *De Trinitate*[13], habilita el camino que va del recto conocer al recto obrar. Conocer, si no es a la luz de la participación en el conocimiento de Dios, se vuelve una acción vana; en este sentido recordamos, en V.7,7 de *Confesiones*, el consejo agustiniano a partir del cual mejor conocer a Dios que poder contar las estrellas. La razón, en este sentido, es insuficiente por sí sola para conocer todo sobre Dios. No obstante, junto con los sentidos, que en Agustín no parecen estar descartados, son auxiliares que le permiten a la criatura humana tener noticia de aquel. El mundo sensible, entonces, no es solamente el espacio de un conjunto de entes mutables y despreciables, sino que, como dirá Agustín en *De Civitate Dei*: "Para entrar en la Ciudad de Dios, uno debe poder vivir en armonía con todas las cosas naturales de la tierra" (XV, 16).

[12].Joseph DeVitis, J "The interiorized self: augustinian epistemology and existential education". *Journal of Thought*, 1971, 109-115; p. 11w2.

[13] Cf. Luigi Gioia, "Knowledge and its paradoxes" en *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford, Oxford Theological Monographs, 2008:190-218.

Intelecto y voluntad: la razón como sujeto de la voluntad en Alberto Magno

Juan Manuel Ferreyra
Universidad de San Martín, Argentina

Introducción

El presente trabajo se dividirá en dos partes: en la primera, siguiendo el trabajo de Irene Zavattero, veremos cuál fue el desarrollo del concepto de voluntad en la primera mitad del siglo XIII. En la segunda, desarrollaremos el concepto de voluntad según Alberto Magno lo expone en su obra *De homine*.

La irrupción de la *Ética Nicomaquea*

En su trabajo "*Voluntas est duplex. La dottrina della volonta della'anonimo comento di Parigi sull'Ethica nova e vetus* (1235-1240)", Irene Zavattero expone cómo la irrupción de la *Ética Nicomaquea* (*EN*) supuso una serie de desafíos interpretativos para los autores medievales de comienzos del siglo XIII. Especialmente el libro III, donde Aristóteles se dispone a hablar acerca de lo voluntario y de lo involuntario, vino a enriquecer y problematizar la concepción del actuar humano que se tenía en aquella época. Dicho texto, además, fue leído a través de las discusiones sobre el libre albedrío que ya existían, y del *De fide orthodoxa* (FO) de Juan Damasceno[1].

Tanto *EN* como *FO* fueron traducidos por Burgundio de Pisa. El de *FO* servía para comentar y explicar el libro III de *EN* donde se habla del proceso psicológico del actuar. Para la *EN*, Burgundio sigue a Cicerón traduciendo

[1] I. Zavattero, "Voluntas est duplex. La dottrina della volonta della'anonimo comento di Parigi sull'Ethica nova e vetus (1235-1240)", en *Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale*, n. 40, 2015: 65-96. Cf. Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, c.36, parágrafo 9, "Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelesis (id est voluntas) [...]", *Burgundionis Versio*, p. 136.

boulesis como *voluntas*, y para *prohairesis* utiliza *eligentia*. Para *FO*, en cambio, prefiere transliterar *bulesis* (así escrito) y *thelesis*, aclarando que en latín ambas se traducen por *voluntas*[2]. El resultado es que los lectores latinos se encontraban con tres significados posibles para *voluntas*: la *bulesis* aristotélica como el apetito del bien que busca la autorrealización. La *thelesis* del Damasceno como la facultad de tender naturalmente al bien, y la *bulesis* damascena como la volición racional de un bien determinado[3]. Así, en la primera mitad del siglo XIII se produjo el encuentro de concepciones éticas distintas, sirviendo de fundamento a los desarrollos posteriores de los pensadores del siglo XIII.

Según Irene Zavattero, en el *Comentario de París* (*CP*, circa 1240) a la *EN* el maestro anónimo diferencia la voluntad con deliberación (que parece coincidir con la *bulesis* de Aristóteles) de la voluntad sin deliberación (*thelesis*). La distinción sirve para explicar por qué todos quieren el sumo bien (con voluntad sin deliberación) pero algunos se equivocan en él (voluntad con deliberación), creyendo, por ejemplo, que son las riquezas. En la deliberación, por lo tanto, está la posibilidad del error[4].

Zavattero trae a continuación la figura de Felipe el Canciller[5], quien en su *Summa de bono* dice que el Damasceno divide a la voluntad en natural y deliberativa. Pero a esta voluntad deliberativa (que identifica con la *bulesis*), Felipe la transforma de la volición a un bien particular, a la volición mediada por el deliberación de algo que es un medio necesario para conseguir el bien final[6].

[2] Zavattero, ob. cit., p. 67.
[3] Ibíd.
[4] Ibíd., pp.70-72.
[5] El cual, según Rene Antoine Gauthier, fue una influencia para el anónimo maestro de París autor del *CP*, R. A. Gauthier, "Cours sur l'Éthica Nova d'un maitre es arts de Paris (1235-1240)" en *Revue du Moyen Age* vol.19, Strasbourg 1963, pp. 86-87.
[6] Ibíd., p. 73.

Otro autor abordado por Zavattero, Juan De la Rochelle, en su *Tractacus de divisione multiplici potentiarum animae*, distingue una voluntad natural (*thelesis*) concerniente de aquellas cosas naturales que no podemos no querer, de la voluntad racional (*bulesis*), que es del fin y de las cosas que son para el fin[7].

La exposición de Zavattero continúa con Alejandro de Hales quien en sus *Quaestiones disputatae antequam esse frater* mantiene la división entre *thelesis* y *bulesis*, según la cual la primera busca naturalmente el bien, mientras que la segunda es con deliberación y acerca de un bien determinado. De acuerdo a la lectura de Zavattero que estamos siguiendo, ella continúa con los autores de la *Summa Halensis* (SH) quienes sostienen que en el hombre la voluntad está en la razón, pero que el apetito puede ser natural (voluntad natural) o racional (voluntad deliberativa)[8].

Según René Antoine Gauthier[9], seguido por Irene Zavattero, en el *CP*, la estructura del alma racional está dividida en una parte especulativa y otra práctica. La parte especulativa se divide a su vez en dos, una parte superior a la que corresponde el intelecto agente y en la cual no hay error, y una parte inferior que se corresponde con el intelecto posible y que no está siempre orientada a la verdad[10]. A su vez, la parte práctica del alma racional también está dividida entre una parte superior, que está siempre dirigida al bien y que se corresponde con la voluntad sin deliberación; y una parte inferior, que no está siempre orientada al bien y que se corresponde con la voluntad con

[7] Ibíd., p. 74. Cf. Jean de la Rochelle *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae,* I, II, "Voluntaten autem diuidit in thelesim et bulisim, id est in voluntatem naturalem et rationalem; thelesis [...] est respectu bonorum naturalium, que non possumus non appetere [...] voluntas rationalis est respectu bonorum non naturalium, que possumus velle et non velle. Voluntas autem rationalis est eorum, que sunt in nobis, et eorum que non sunt in nobis, et hoc possibilium et non possibilium; item finis et eorum, que sunt ad finem", ed. P. Michaud-Quantin, Paris, Vrin, 1964, p. 119.
[8] Ibíd., pp. 74-75.
[9] R. A. Gauthier, ob. cit., p. 87.
[10] Zavattero, ob. cit., pp.76-77.

deliberación. Podemos esquematizar de la siguiente manera la parte práctica del alma racional[11]:

Intellectus practicus —> pars superior: voluntas sine deliberatione /voluntas indistincta
—-> pars inferior: voluntas cum deliberatione/ libre albedrío

Podemos ir concluyendo con esta parte del trabajo señalando que, según Zavattero, en el *CP* la voluntad no es una *vis* o potencia del alma, sino parte del intelecto práctico, como hábito y como acto del mismo[12]. Ella hace un breve repaso sosteniendo que en la *Summa Halensis* la actividad de la voluntad es vista como un reflejo de la actividad del intelecto, y que Felipe el Canciller, hablando sobre el libre albedrío dice que *ratio* y *voluntas* nombran la misma facultad de la que destacan diferentes aspectos[13]. Citando el párrafo final de su artículo:

> "El autor del *Comentario de París* y los teólogos en cuyas doctrinas se inspira, parecen testimoniar que en la primera mitad del siglo XIII el término *voluntas* no indica todavía esa facultad psíquica, unitaria y distinta de la razón que algunos decenios más tarde estará en el centro del gran debate parisino sobre la libertad"[14].

La síntesis de Alberto Magno en el De homine

Alberto Magno (1193/1206-1280) fue uno de los protagonistas de la aceptación del *corpus aristotelicus* en el siglo XIII, y, en relación a nuestro problema, se enfrentó al mismo haciendo uso tanto de las fuentes aristotélicas

[11] Ibíd., p. 78.
[12] Ibíd., pp. 92-93.
[13] Ibíd., p. 95.
[14] Ibíd., "L'autore del commento di parigi e i teologi alle cui dottrine si ispira sembrano quindi testimoniare che nella prima metà del XIII secolo il termine voluntas non indichi ancora quella facoltà psichica unitaria e distinta dalla ragione che qualche decennio piu tardi sarà al centro del gran dibattito parigino sulla libertà", p. 96.

y patrísticas, como de las reflexiones previas. Nosotros nos vamos a remitir a su obra *De homine* para dilucidar qué es la voluntad según Alberto, y si es una potencia del alma en sí misma o no.

El análisis de la voluntad está insertado en el análisis de las fuerzas motivas del alma (*vires motivas animae*), que según Alberto son el intelecto práctico y la fantasía movente, como aquellas fuerzas aprehensivas que se extienden con el apetito, y las partes del apetito: a saber, la voluntad, la parte concupiscible y la parte irascible. Debemos señalar primero qué entiende Alberto por el intelecto práctico, dado que, según vimos, nos interesa entender si, al igual que Zavattero señala sobre los pensadores anteriores, el Coloniense va a considerar a la voluntad como una parte suya.

El intelecto práctico es una fuerza del alma que mueve el cuerpo a sus acciones singulares. Lo mueve según su conocimiento, en tanto su conocimiento es sobre lo operable[15]. Alberto aclara, además, que el intelecto práctico conviene con el especulativo en la sustancia, pero difiere en la razón, y esta diferencia de razón es en el sentido de la extensión hacia el bien[16].

Para analizar el concepto de voluntad en Alberto, nos vamos a concentrar en la cuestión por él dedicada al mismo, especialmente atendiendo a sus artículos 1 (¿Qué es la voluntad?) y 2 (Si la voluntad es una potencia una por sí misma o está difundida en las otras). De acuerdo al análisis albertino, voluntad se dice de muchas maneras[17].

En el artículo 1, Alberto recoge la división[18] que ya habíamos encontrado en los autores anteriores a él de acuerdo a Zavattero:

[15] Albertus Magnus, *De homine*, *De viribis animae motivis,* 2.1.1. *solutio,* ed. H. Anzulewicz (Ed. Colon.), Münster 2008, pp. 481-482.
[16] Albertus Magnus, ob. cit., *De viribis animae motivis,* 2.1.4. *solutio,* p. 485.
[17] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.2. *solutio* [5-6], p. 491.
[18] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.1. *solutio* [13-17]: "Secundum Damascenum et Gregorium Nixenum duplex est voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Naturalis

1. Voluntad natural: (según Juan Damasceno y Nemesio de Emesa –aunque atribuida en el texto latino a Gregorio Niceno[19]–) de aquellas cosas que hacen al establecimiento de la vida.
2. Voluntad deliberativa: (siguiendo a los mismos autores) de aquellas cosas que se eligen por la *prohairesis*.

Además, nos encontramos con la división tomada del Damasceno entre[20]:
1. *Thelesis*: voluntad natural de aquellas cosas que hacen a la consistencia de la vida.
2. La voluntad racional como esa voluntad que es sobre aquellas cosas que están en nuestro poder, las cuales se eligen por la *prohairesis*.
1) *Bulisis*: voluntad de cualquier cosa, como un apetito general; aquí se incluyen las cosas que son posibles pero no por nosotros (como ser reyes), o las imposibles (como no querer morir nunca).

En el artículo 2, volviendo a discutir los sentidos que tiene el concepto de voluntad, Alberto señala que la misma puede decirse en un sentido amplio, pero propio, y así se dice que el apetito según el cual los seres sensibles se mueven a sus objetos es voluntad. También se usa de manera amplia y metafórica como cuando se le asigna voluntad a los seres inanimados como el viento, o de los animados pero no por almas sensibles ni racionales, como son las plantas[21].

autem est de constituentibus et salvantibus naturam; deliberativa vero est de his quae secundum prohaeresim eliguntur", p. 489.

[19] Como sostiene G. Verbeke en su introducción a la edición crítica de *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, ed. G. Verbeke et J.R. Moncho, E.J. Brill, Leiden, 1975.

[20] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.1. *solutio* [24.30]: "Has tres voluntates Damascenus nominat tribus nominibus. Prima enim dicitur 'thelisis', hoc est naturalis voluntas. Secunda autem proprie dicitur 'voluntas rationalis'. Tertia vero dicitur 'bulisis', hoc est qualiscumque voluntas, eo quod illa generalis est appetitus possibilium et impossibilium sive per nos sive non per nos operandorum", p. 489.

[21] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.2, solutio [7-13]: "Large dicitur duobus modis, scilicet proprie et metaphorice. Proprie dicitur de sensibilibus secundum quod appetitus ipsorum, quo moventur ad desiderata, dicitur voluntas. Metaphorice autem

Por último, Alberto sostiene que la voluntad en sentido estricto es el apetito racional del alma[22]. Aquí establece que se dice de tres modos (según la enumeración que sigue 1, 2a y 2b), a partir de sus posibles tipos de objetos.

1. Su objeto puede ser interno, como son, por ejemplo, las potencias del alma, que la voluntad inclina a sus actos, como cuando alguien dice "quiero entender" o "quiero ver". Más adelante en el texto se considera a la voluntad de esta manera como el motor universal de las fuerzas del alma hacia sus objetos[23].

2. Pero su objeto puede ser también externo, y para esto recupera las distinciones anteriormente señaladas. Así tenemos:
a)*Thelesis* si es de las cosas naturales, es decir, de aquellas cosas que buscamos para la conservación y el establecimiento de la vida[24].
b) *Bulisis* en relación a **α**)aquellas cosas que son imposible, **β**) o de aquellas que son posibles de hacer, pero no por nosotros, o incluso de **γ**) todas las cosas que son posibles de ser hechas por nosotros[25].

dicitur de inanimatis et plantis, sicut dicitur in evangelio iohannis iii (8), quod 'spiritus ubi vult, spirat'. Quod secundum Chrysostomum intelligitur de vento", p. 491.

[22] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.2, solutio [14-15]: "Stricte autem dicitur appetitus rationalis animae, et in hac significatione propriissime accipitur" , p. 491.

[23] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.2, solutio [18-19] "Intra, sicut potentiae animae, quas omnes voluntas inclinat ad actum [...]", p. 491.

[24] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.2, solutio [20-22] "Si est extra, aut est de constituentibus et salvantibus naturam, et tunc est illa quae dicitur thelisis a Damasceno", p., 491.

[25] Ibídem, *De viribis animae motivis,* 2.3.1.2, solutio [38-43] "Voluntas autem generalis ad tres ultimos modos, hoc est impossibilium et possibilium non per nos operandorum et possibilium per nos operandorum, secundum Damascenum et Gregorium Nixenum dicitur bulisis, nisi quandoque restringatur ad aliquod horum trium per specialem rationem", p. 491.

Otra distinción que aparece más adelante y nos interesa señalar, es introducida en por una referencia a Aristóteles según la cual hay voluntad acerca del fin, pero no sobre aquello que es para el fin, lo cual pertenece a la deliberación. Esta distinción, además, fue también advertida por los escolásticos previos, como vimos en Zavattero. Precisando esta distinción, Alberto nos dice que:

1. La voluntad del fin debe entenderse según Alberto de acuerdo a: a) los objetos exteriores queridos; b) aquello a lo que tiende el apetito, lo cual siempre está determinado y sobre lo que no hay concilio[26].
2. La voluntad de aquello que es para el fin. Y aquí Alberto señala que, entendiendo a la voluntad como el motor de las potencias internas del alma a las cuales mueve hacia sus consejos, puede decirse que sí hay voluntad en cuanto voluntariamente se delibera acerca de aquello que es para el fin[27].

La razón como sujeto de la voluntad

Llegados a este punto, empieza a ser necesario que precisemos la relación entre razón y voluntad. Debemos recordar que, como vimos siguiendo la lectura de Zavattero, la escolástica anterior había concebido a la voluntad como parte del intelecto práctico. Teniendo en cuenta que la definición propia de voluntad es apetito racional del alma debemos preguntarnos cómo se entiende que la voluntad está en el intelecto, lo cual es propiamente algo sobre lo que Alberto mismo tiene que enfrentarse en una objeción que pregunta: ¿cómo se entiende que la voluntad está en la razón?[28].

[26] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.2, ad 11 [20-24]: "Ad id quod ulterius quaeritur, utrum omnis voluntas sit finis, dicendum quod sic, si accipiatur voluntas respectu voliti extra; sed ibi finis accipitur ultimum intentum per appetitum; hoc enim semper determinatum est [...]", p., 492

[27] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.2, ad 11 [26-30]: "Si autem accipiatur voluntas non respectu obiecti extra, sed respectu virium intra animam, quas movet ad actum, tunc verum est quod voluntarie ratiocinatur et voluntarie disponit et consulit; et hoc modo voluntas potest esse eius quod est ad finem [...]", p. 492.

[28] Ibíd., De viribis animae motivis, 2.3.1.2, objeción 10 [39-40]: "Iuxta hoc etiam quaeritur, quomodo hoc intelligatur quod omnis voluntas est in ratione", p. 490.

Su respuesta es que la voluntad se encuentra en la razón de dos maneras:
1.Por su sujeto.
2. Por su objeto.

De acuerdo a (1), debe decirse que la voluntad está en la razón en relación a su sujeto. Alberto dice que la voluntad está en la razón de acuerdo a su sujeto, dado que es parte del alma racional, y, de este modo, propiamente se entiende que la voluntad está en la razón. En (2) la voluntad está en la razón en relación a su objeto; es decir, lo querido, porque lo querido anteriormente debe ser determinado por una razón, y así no toda voluntad está en la razón, sino sólo la ordenada. Si del primer modo se dice que toda voluntad está en la razón, entonces no se sigue por esto que toda voluntad deba ser racional, por esto que la voluntad no sigue por necesidad a la razón, aunque según el orden debido debiera seguirse[29].
Si nuestra interpretación no es equivocada, aquí Alberto se diferencia de los escolásticos mencionados por Zavattero que ponían a la voluntad como parte del intelecto práctico. Nos parece que Alberto no está hablando de la razón como potencia del alma, sino del alma racional como parte, y a la voluntad como una de sus fuerzas o potencias propias. De hecho, en las cuestiones que tienen que ver con el libre albedrío expresamente niega que la razón, la

[29] Ibíd., *De viribis animae motivis,* 2.3.1.2, ad 10 [6-19]: "Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod voluntas est in ratione duobus modis, scilicet secundo modo, quia est pars rationalis animae, et sic omnis voluntas, dummodo proprie sumatur voluntas, est in ratione, et iste modus est in comparatione ad id cuius est voluntas ut subiecti. Est etiam in ratione in comparatione ad obiectum, idest volitum, quia volitum antecedenter debet esse ex ratione determinatum, et sic non omnis voluntas est in ratione, sed ordinata. Si vero priori modo omnis voluntas dicatur esse in ratione, tunc non sequitur quod propter hoc omnis voluntas debeat esse rationabilis, eo quod voluntas non de necessitate sequitur rationem, licet secundum ordinem debitum sequi debeat", p., 492.

voluntad y el libre albedrío sean la misma potencia pero que difieren en el acto[30].

Conclusión

Si, como vimos en el trabajo de Zavattero, en la primera mitad del siglo XIII la voluntad todavía no era esa facultad psíquica, unitaria y distinta de la razón que algunos decenios más tarde estará en el centro del gran debate parisino sobre la libertad[31], podemos sin embargo vislumbrarla de esta manera en la conceptualización del problema realizada por Alberto en su *De homine*. La voluntad, término que tiene muchas acepciones y usos, es para Alberto propia y principalmente el apetito racional del alma; pero además el motor universal de las potencias del alma hacia sus objetos; y una de las tres partes del apetito el cual se divide en voluntad, concupiscible e irascible.

[30] Ibíd., *De his motivis quae antecedunt istas*, 3.2 [11-14]: *"*Non enim consentimus Quibusdam dicentibus eandem potentiam esse rationem et voluntatem et liberum arbitrium, sed differre per actus", p. 514.
[31] I. Zavattero, ob. cit., p. 96.

Naturaleza y voluntad en la teoría cognitiva de Pedro de Juan Olivi

Julio Antonio Castello Dubra
UBA / CONICET, Argentina
Ignacio Miguel Anchepe
UBA, Universidad del Salvador, Argentina

En un pasaje extraordinario de la *Guía de perplejos,* en el que traza una suerte de historia "transcultural" de la teología, Maimónides critica severamente a los autores del *kalam* musulmán, a quienes acusa ni más ni menos que de forzar la realidad para que se adecue a sus pretensiones teóricas (*Guía de perplejos*, I 71). La denuncia de Maimónides revierte como un peligro latente para prácticamente sobre todo ejercicio de pensamiento. Un siglo más tarde, el franciscano Pedro de Juan Olivi emprende una férrea defensa de la libertad de la voluntad humana en sus *Quaestiones in secundum librum Sententiarum.* En función de ello, argumenta contra todas las teorías del conocimiento que de algún modo sostienen que las facultades del alma son pasivas respecto de sus objetos, porque implican que el alma no es causa eficiente de sus propios actos. Ello equivale a destruir la libertad, y, por consiguiente, toda ley, y toda fe, y toda gracia y mérito y culpa" (*QSS* q. 58; II, 461)[1].

El duro embate de Olivi contra la teoría de las especies le valió ser considerado un campeón del "realismo directo".[2] Lo cierto es que Olivi completa esta argumentación negativa con una elaboración propia, construida sobre bases agustinianas, que pone el acento en la capacidad atencional de la

[1] Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*, Florencia, Quaracchi, 1922, 3 tomos (en adelante, *QSS*).
[2] Robert Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 236 ss.

potencia cognitiva para "dirigirse hacia" o "enfocarse" en el objeto. En esta explicación juega un papel central la noción de *aspectus*, la orientación de la mirada o –podríamos decir en términos actuales– la "direccionalidad" (*object-directedness*) de la potencia. Lo significativo es que Olivi lleva este análisis no solo al plano del conocimiento intelectual, sino incluso al del sensitivo –precisamente el terreno en el que había surgido la teoría de las especies–, dimensión que implica la participación del órgano corpóreo. Se trata, obviamente, de un ámbito que el hombre comparte con todo el reino animal. Podría entonces uno preguntarse si la elección teórica de Olivi no lleva a resultados contraproducentes, por excesiva. Si en el nivel de la sensibilidad prevalece una autonomía que es compatible con la libertad, ¿cómo puede explicarse que los seres irracionales no son libres? ¿O cómo puede darse cuenta de las funciones humanas que no están bajo el control de la voluntad? Con el propósito de responder a estas preguntas, nos proponemos mostrar que, para Olivi, si bien la libertad de la voluntad pertenece inequívocamente al ámbito de la espiritualidad humana, el cual es irreductible al de lo material y lo corporal, sin embargo, ella puede ser vista, al mismo tiempo, como una expresión sobresaliente de una capacidad activa y, hasta cierto punto, reflexiva, que se halla diseminada, según distinto grado, en casi todos los niveles de la escala de la realidad.

1. Sobre el agente en general

En los últimos decenios el pensamiento oliviano ha suscitado notables investigaciones acerca de un conjunto de temas que corresponden a intereses teóricos de la "*Philosophy of Mind*". Quien las revise puede constatará que en aquellas especulaciones es recurrente la noción de *aspectus*[3].

El examen apresurado de estos textos podría alimentar la suposición de que el *aspectus* es una prerrogativa excepcional, destinada a explicar la

[3] Como ejemplo v. Robert Pasnau and Juhana Toivanen, "Peter John Olivi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/olivi/>.

superioridad de las facultades humanas. Sin embargo, una lectura más abarcativa del ingente corpus oliviano demuestra lo contrario. La noción de *aspectus* no es un privilegio de las facultades humanas sino una característica propia de toda clase de agentes, propia incluso de aquellos que carecen de vida.[4] Ahora puede comprenderse mejor la perplejidad que expusimos en la introducción. Si el *aspectus* es una suerte de poder que le compete gradualmente a toda clase de agentes, ¿por qué Olivi teme que la aceptación de las especies cognitivas redunde en perjuicio del libre albedrío? Y si todas las potencias del alma son activas, ¿cómo evitar la conclusión de que incluso los animales sean capaces de libre albedrío? Ahora bien, si el *aspectus* es una característica inherente al agente en cuanto tal, cabe suponer que el verdadero encuadre epistemológico de esta noción es el de una *philosophia naturalis*. Y si esta conjetura fuese correcta, Olivi, a pesar de su antiaristotelismo, no habría renunciado al proyecto filosófico de la *physica*, es decir, al propósito teórico de esclarecer la esencia del ser humano considerándolo como un caso específico y eminente de ciertas leyes generales de la *natura*.

¿Qué implica exactamente la noción de *aspectus*? En la base de este concepto hay una distinción expresada por Agustín, a quien el propio Olivi refiere como precursor de su doctrina. "Tener ojos –se distingue en *Soliloquia* I.6.12– no es lo mismo que mirar [*aspicere*], y mirar no es lo mismo que ver [*videre*]; por lo tanto, el alma precisa tres cosas: tener ojos para que pueda usarlos bien, mirar, y ver". "Que alguien mire [*aspicit*] –detalla Agustín (*Sol*. I.6.13)– no implica que vea [*videat*], por ello, la mirada [*aspectus*] recta y acabada –es decir, aquella que sí implica visión– es denominada 'virtud'…". Según estos pasajes, la actividad plena de la visión no parece depender principalmente de la actualización proveniente de un objeto externo a la vista sino del buen uso de la mirada. Se puede mirar mejor o peor, pero solo cuando la mirada alcanza plena perspicacia se convierte en visión cabal.

[4] Juhana Toivanen, *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, Leiden, Brill, 2013, p. 157.

El franciscano retoma estas concisas insinuaciones agustinianas y las extiende hasta convertirlas en una descripción general de cualquier agente creado. *Aspectus* –define Olivi– es "una *protensio* y una *conversio* virtuales" (*QSS* I.7), "una aplicación determinada de sí mismo [i.e. del agente] a un cierto lugar o a algo de fuera <de él> o a cualquier término real que le dé término al *aspectus* virtual" (*QSS* I.7), una "*conversio* virtual o intencional de la potencia hacia el objeto" (*QSS* II.543). Hay un dinamismo que brota del fondo de todos los seres y consiste en una inclinación (*protensio*, *impulsus*); y para que la acción se lleve a término es imprescindible que esta tendencia determine su orientación aplicándose a un término. Y en este contexto, la superioridad de un ser consiste en retener la potestad de este autodeterminarse mientras que los agentes meramente naturales son aplicados *ab alio*.

Es imposible terminar de comprender el sentido filosófico de la noción de *aspectus* sin indagar la relación que esta guarda con Dios, respecto de lo cual Olivi es terminante. Dios actúa *absque omni aspectu*, puesto que su actividad consiste en crear, para lo cual no se requiere ni paciente, ni objeto terminante, ni materia alguna (*QSS* I.7). El agente divino es *absolutum ab omni aspectu*, para él cualquier aplicación o determinación es una restricción inadmisible. "Si algo es independiente [*absolutum*] de todo *aspectus* hacia lo extrínseco <a él>, no tiene coligancia parcial con parte alguna del universo; por el contrario, en cuanto tal, se halla <dispuesto> uniforme y completamente independiente respecto de todas las cosas" (*QSS* I.7).

Cuando se estudia el pensamiento de Olivi, se suele pasar por alto este detalle. El *aspectus* no debe confundirse con una capacidad puramente activa, pues incluye dentro de sí la determinabilidad. Como veremos inmediatamente, Olivi reivindicó la tesis de que las potencias superiores del ser humano –el intelecto y, sobre todo, la voluntad– son capacidades completamente activas. Sin embargo, esto no excluye la determinabilidad sino la pasividad, es decir, excluye la tesis de que estas potencias son actualizadas desde afuera, por medio de especies provenientes de los objetos. De aquí que la noción de *aspectus* sea completamente coherente con la tesis del hilemorfismo universal. La potencia (en el sentido de *possibilitas* o determinabilidad) es complemento

necesario de toda sustancia creada puesto que sin ella las creaturas tendrían un *modus existendi* incompleto respecto de la totalidad del universo[5]

> "Pues lo que no se conecta con las partes del universo y no tiene un *aspectus* determinado hacia ellas o es Dios, o no coopera para nada con la perfección del universo ni este coopera con él; y si lo consideramos bien, si algo no tiene *aspectus* ni conexión ni inclinación determinados hacia lo otro, es verdaderamente Dios" (*QSS* I.312).

2. El intelecto y la voluntad, formas eminentes de actividad

Según las especulaciones olivianas el universo es un concurso de seres con una característica común: la inclinación. Se constata en todos algún grado de tendencia, por la cual proyectan virtualmente hacia afuera y, al mismo tiempo, cuando su eficiencia se disemina, junto con ella se propaga una determinabilidad. El término *aspectus* denomina este efluvio de actividad determinable, por el cual todo agente se lanza fuera de sí y, al mismo tiempo, se incrusta en una forma de actividad específica que lo determina. El franciscano expresa este punto mediante el término *applicatio*; como vimos antes, es inherente a todo agente una *determinata applicatio sui* (*QSS* I.7).

En el universo oliviano es lícita la vigencia universal del pronombre "se", y este es, precisamente, el rasgo ontológico sobre el cual se erige la escala universal de los agentes (aunque Olivi veía en el neoplatonismo una inaceptable rémora de paganismo, su filosofía no está exenta de ese gusto congénito de los medievales por las gradaciones metafísicas). Como sabemos, este rasgo ontológico compartido justifica tanto la unidad de la escala como la eminencia del grado supremo.

Ante los múltiples seres dotados de calor, imaginamos que todos ellos pueden ser integrados en una progresión en cuyo extremo se ubica el fuego.

[5] Tiziana Suarez-Nani, "Introduction", T. Suarez-Nani, et al., *Pierre de Jean Olivi. La matiere*, Paris, Vrin, 2009, p. 39 ss.

De igual modo, en la gradación de agentes el puesto más eminente le corresponde al *aspectus* racional, pues los múltiples agentes se ordenan en función de la *determinata applicatio sui* (que es el rasgo que todos comparten), o bien, en otras palabras, en función de un poder creciente, en virtud del cual el agente deviene dueño de la determinación que se opera sobre su *aspectus.* Según razona Olivi, la plenitud de este poder se da cuando una potencia tiene la potestad de no quedar absorbida inamoviblemente por el término de su *inclinatio*. Deudor de Agustín, emplea los términos *dominium* y *potestas* para denominar esta característica, cuya forma más eminente se encuentra en la mente racional, y más específicamente en la voluntad, forma sublime de actividad que supera incluso al intelecto. Los estudiosos acuerdan en sindicar la filosofía del franciscano como una de las formas más extremas de voluntarismo[6].

En la cuestión 57 de las *QSS* –donde se averigua si hay libre albedrío en el ser humano– se ofrecen numerosos y variados argumentos a favor de la libertad. En un momento central de ese texto, se analizan los actos de *collatio*, *inquisitio* y *reflexio*, es decir, la comparación efectuada entre términos o proposiciones, la indagación (en el sentido de las sucesivas especulaciones en pos de la verdad) y la reflexión, entendida como conocimiento de sí. Examinados superficialmente, estos actos son una previsible obra del intelecto. Pero si se los analiza en profundidad, se descubre que resultan de la voluntad, que usa libremente –en el sentido agustiniano de *usus*– del intelecto. Si consideramos el acto de comparación e indagación

> "encontraremos que la razón o la potencia intelectiva ahora es movida [*movetur*] por nosotros para observar un objeto, y se detiene en él cuanto queremos y nos parece útil en vista de la indagación de la verdad, y después se aparta de él, y se aplica a otro objeto. […] Lo cierto es que, en estos casos, el intelecto es movido o retenido [*movetur, tenetur*] solo

[6] Robert Pasnau, "Olivi on Human Freedom", A. Boureau & S. Piron, ed., *Pierre de Jean Olivi (1248–1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999: 15–25.

> por nuestra voluntad, pues el movimiento de orientación [*conversionis*] y aplicación [*applicationis*], […] no pueden provenir ni de los objetos ni del intelecto mismo. (*QSS* II.323)
>
> Toda facultad o potencia, más allá de sí misma [*praeter se*], tiene ciertos objetos, y puede volverse hacia ellos, o bien ya está <determinadamente vuelta hacia ellos>. Pero que se aparte [*se retrahat*] de ellos y se vuelva plenamente [*plene convertat se*] sobre sí misma no podría ocurrir si no dominara sus orientaciones [*nisi suis conversionibus dominetur*], de modo que pueda primero dirigirse y luego apartarse. En efecto, todo lo que se vuelve sobre sí mismo parece ser muy autónomo y muy libre [*valde absolutum et valde liberum*] respecto de todas las inclinaciones por las cuales las potencias son arrastradas hacia los objetos extrínsecos <a ellas>. Y según parece, es imposible pensar una mayor autonomía [*absolutio*] que <el hecho de que> una fuerza esté tan recogida en sí [*in se recollecta*] que esté flexionada inmediatamente sobre sí misma y sea poderosa para flexionarse sobre sí misma" (*QSS* II.324).

A modo de síntesis, intentemos una reconstrucción sistemática de la doctrina oliviana. Si el *aspectus* es, como dijimos, un efluvio de actividad determinable, cabe diferenciar, al menos, cuatro niveles de progresiva perfección. (i) El *aspectus* de los seres que carecen de conciencia, (ii) el *aspectus* animal, (iii) el *aspectus* intelectual y (iv) el *aspectus* voluntario. En el primer nivel, supónganse ejemplos tales como el fuego, la luz de las estrellas o la atracción de un imán. En virtud de la *inclinatio* (el fuego propende hacia arriba, por ejemplo) es posible decir que la actividad de estos seres es aplicada a un cierto término. Sin embargo, la determinación de esa *applicatio* les viene enteramente de fuera: en el caso del fuego, es la naturaleza misma la que introdujo en él la *levitas* en virtud de la cual se dirige hacia arriba. El fuego "se" aplica, pero usando el pronombre en el sentido más débil que podamos imaginar, ya que el término de esa aplicación le viene programado por la naturaleza.

En el segundo nivel, podemos tomar un ejemplo aducido por el propio Olivi (cfr. *QSS* II.600): un perro se encuentra ante un hueso, simultáneamente

a ello se figura en la imaginación otro hueso, mejor que el primero y por ende más deseable, y, sin embargo, termina tomando el hueso que tiene delante. El franciscano alega este ejemplo a favor de la tesis de que la sensibilidad interna consiste más en el discernimiento que en la imaginación. En relación a nuestro tema, podemos constatar que en el animal hay una incipiente autonomía. Si hay discernimiento, hay una cierta *collatio*.

En cuanto a los otros dos niveles, observemos que intelecto y voluntad son considerados como potencias activas susceptibles de integrar una única escala. Esta presuposición habilita filosóficamente en Olivi una suerte de estructura mental forzosamente monárquica. Si las dos potencias pertenecen a un mismo género, es factible compararlas, pronunciarse por la superioridad de una de las dos e identificar la esencia de lo humano (*personalitas*) con ella. El intelecto, indudablemente, es una potencia superior, pero, a diferencia de la voluntad, no domina plenamente su orientación hacia los objetos de conocimiento. Según permite inferir el último texto citado, la voluntad es la facultad suprema en cuanto domina por completo sus orientaciones (y las de las otras potencias) y se vuelve plenamente sobre sí misma.

Esta tesis tal vez podría aclararse un poco si se la piensa como una inversión de la célebre tesis tomasiana de que la raíz de la libertad se encuentra en el intelecto. Como sabemos, el joven Tomás de las *Quaestiones disputatae de veritate* estipuló que "la raíz de toda libertad está constituida en la razón", ya que juzgar sobre el propio juicio es algo propio de la razón (*QDV* 24.2 co). Olivi opera un movimiento simétricamente opuesto. La *collatio*, la *inquisitio* o la *reflexio* son actos "derivadamente" intelectuales, en el sentido de que son atribuidos al intelecto en cuanto este es usado por una potencia superior, que es la voluntad. Sin embargo, la raíz última de estos se encuentra en la voluntad, que es la única facultad que alcanza una plena recolección sobre sí misma.

3. ¿Por qué esta eminencia no se da necesariamente en todos los niveles?

Ahora bien, para considerar cómo es que esta superioridad de la voluntad humana no está extendida a los niveles inferiores, es ilustrativo el análisis que

Olivi hace de ciertos estados en los cuales parece haber como una suspensión de las acciones libres, sin que pueda admitirse que haya pérdida de la esencia humana en tanto libre. Se trata de estados como los de la infancia, el sueño o los de los *phrenetici*, es decir, quienes se hallan en situaciones de delirio o alucinaciones. Estos estados representan un desafío teórico, porque, por una parte, no puede entenderse que haya una privación de una potencia esencial como la voluntad; por la otra, a veces se dan con un cierto uso parcial, al menos, de las facultades intelectivas. Mientras algunos explican estos estados, basándose en Agustín, como resultado de una excesiva "atención" del alma hacia el cuerpo, otros los atribuyen a un error de la imaginación sobre los singulares o, en general, una perturbación de la fantasía. La respuesta de Olivi será más integral: la clave está ni más ni menos que en la naturaleza y las condiciones de la unión de la parte intelectiva con el cuerpo. Ello le exige a Olivi precisar las premisas principales de su antropología. En primer lugar, la unión entre el alma y el cuerpo es **sustancial, pero no formal**. Para Olivi, la parte intelectiva no puede ser forma del cuerpo, de modo que la única posibilidad de que constituya una unidad substancial con él es que las partes intelectiva y sensitiva estén unidas en una única materia espiritual o en un único sujeto individual (*suppositum*)[7]. En segundo término, la unión entre la parte intelectiva y el cuerpo es **intimísima, pero no inmediata**. La unión se da por mediación de la parte sensitiva, que es la verdadera forma del cuerpo. Por último, la unión es **ordenada**, de tal manera que establece una clara jerarquía en la que la parte intelectiva es superior, juez y como "raíz" o fundamento de lo inferior.

Con estas premisas, Olivi pasa a considerar el modo de operación del libre arbitrio, que es donde radica propiamente el impedimento. En su análisis, vuelve a ocupar un lugar central la noción de *aspectus*. En efecto, para la acción no solo se requiere una potencia o un *habitus*, sino un *aspectus* debido o proporcionado. Olivi caracteriza aquí el *aspectus* como la "conversión

[7] Peter of John Olivi, "Why the Human Soul Cannot Be the Form of the Body" (= Summa II q. 51), in *Basic Issues in Medieval Philosophy*, ed. R. N. Bosley & M. M. Tweedale, Peterborough, Broadview Press, 2006.

virtual o intencional de la potencia a su objeto" (II, 543). Pero distingue entre un *aspectus* universal y otro particular. El primero es la conversión general hacia todos los objetos que pueden presentarse a la potencia, como cuando el ojo está abierto y dirigido hacia todo el hemisferio; el segundo no es sino una aplicación del primero a un objeto determinado. El *aspectus* universal es una suerte de condición previa de todo acto, tanto del intelecto como incluso de la voluntad, de otro modo no puede entenderse cómo es que la potencia puede originar un acto con un *aspectus* dirigido actualmente hacia algo.

Con estos elementos, Olivi puede definir el impedimento del libre albedrío en los estados referidos como una inmutación del *aspectus* general de la voluntad, en cuanto no es libre, debida a una causa externa, que no está en poder de la voluntad remitir. Y ese factor externo no es sino un *aspectus* indebido o desproporcionado de la parte sensitiva, que repercute o altera las funciones superiores en virtud de la coligancia natural entre la parte intelectiva y el cuerpo. En efecto, el *aspectus* de las potencias sensibles puede padecer un "retraimiento" inmoderado que impide la captación del objeto (como cuando en el sueño se pierde la visión de los objetos externos circundantes), o bien una "conversión" inmoderada hacia un determinado objeto, como cuando en los estado alucinatorios las "especies memoriales" o imágenes de la imaginación son atendidas a tal punto que son tomadas por los verdaderos objetos, es decir, como si fuesen las verdaderas cosas y no meras imágenes. Ambas formas de "desproporción" del *aspectus* sensitivo terminar por causar una pérdida del modo de ser del libre arbitrio, en el cual funciona como motor, rector, juez y raíz de todo lo inferior. En definitiva, lo que ocurre es una pérdida o suspensión temporal y relativa de aquello en lo cual Olivi hace consistir la esencia de la libertad: el *dominium*, o el "señorío" de la voluntad sobre sí misma, las restantes potencias y sus actos:

> "En efecto, para que el acto pueda salir de la potencia o darse en ella de cualquier modo, se exige que tenga un *aspectus* dominativo y potestativo sobre su objeto y sobre sus actos, y esto se exige máximamente respecto de los actos más altos cuales son los intelectuales. Por dominación entiende aquí la excedencia

> (*superexcessum*) de la capacidad activa sobre sus efectos y sobre su paciente" (*QSS* II.550).

Como vemos, lo distintivo de la voluntad no está en la naturaleza activa de su *aspectus*, sino en nivel de dominio y de control que adquiere ese *aspectus* en comparación con el que ostentan los niveles inferiores.

Olivi terminará diciendo que para el acto libre se requiere de tres *aspectus*, cada uno de los cuales es caracterizado como un "volverse hacia" (*conversio*): un primer *aspectus* por el cual la voluntad se vuelve hacia su objeto; un segundo *aspectus* por el cual se vuelve hacia sí misma como como el agente hacia el paciente o el motor al móvil —por el cual puede moverse a sí misma—; y un tercer *aspectus* por el cual se vuelve ya hacia sobre sí misma y sobre su acto como hacia su objeto. Estos dos últimos *aspectus* implican una verdadera *reflexio*, y principalmente el último. El libre arbitrio no está impedido cuando ambos están presentes, porque "tenerlos no es otra cosa que estar en su pleno domino" (II, 553).

4. A modo de conclusión

Después del trayecto que hemos realizado, seguramente es inevitable la comparación con Kant, para quien el reino de la libertad y el reino de la naturaleza son inconmensurables. Desde la perspectiva del entendimiento, resulta inconcebible una autodeterminación que pueda ser excluida de la ley universal de la causalidad, tal excepción solo puede ser reservada al pensamiento. Olivi tiene buenos fundamentos para pensar que en un mundo donde prevalece la determinación externa, la libertad es inverosímil o indemostrable. En su visión, la libertad queda integrada al orden de la naturaleza, ante todo, porque este es considerado como el orden de la Creación, que es, de hecho, efecto de una Voluntad libre. Pero también porque en toda la naturaleza rige una dinámica de fuerzas tendenciales de la cual la libertad humana no es sino su expresión más alta y más plena.

En cuanto al reproche de Maimónides señalado al comienzo, parece bastante mezquino reducir la propuesta de Olivi a una elección arbitraria de un conjunto de tesis inconexas e infundadas. En definitiva, lo que resulta imponente es el grado de desarrollo y de sutileza de su despliegue argumentativo contra las tesis adversarias, y, en particular, la originalidad y la agudeza de sus análisis de los procesos mentales, como para que puedan ser de interés y relevancia filosóficas, aún más allá de las motivaciones que los originaron.

Naturaleza y Voluntad: Las Fuentes del Derecho Natural y del Derecho Positivo en Tomás de Aquino

Alfredo Storck[1]
Univ. Federal Rio Grande do Sud, Brasil

Introducción

La evolución del pensamiento jurídico en relación con el derecho natural y el derecho de gentes, desde los juristas romanos hasta los civilistas y canonistas medievales, es un tema clásico en la historiografía jurídica. En el presente artículo, buscaremos examinar las divisiones y definiciones del derecho presentes en las fuentes romanas, destacando las contribuciones significativas de Ulpiano y Gayo. Luego, analizaremos cómo Isidoro de Sevilla transmitió estas ideas a la Edad Media y cómo Graciano las incorporó al derecho canónico. En un tercer momento, veremos cómo los debates son recibidos en la Suma Teológica de Tomás de Aquino y cómo el teólogo medieval reconcilia la distinción entre derecho natural y derecho positivo, enfatizando la importancia de la voluntad humana en la creación del derecho.

Las fuentes romanas del derecho

El *Corpus Iuris Civilis* es la principal fuente de transmisión de los textos jurídicos romanos al mundo medieval latino[2]. Tanto el *Digesto* como las *Instituciones* comienzan con una presentación de lo que, de una manera imprecisa, podríamos describir como las fuentes del derecho, ya que ambas

[1] Este artículo fue financiado mediante una beca de productividad e investigación del CNPq.
[2] Para las traducciones en español, seguiremos: *Libro 1 del Digesto de Justiniano*: Ensayo introductorio y texto latino-español de Julio César Villegas, E-book Kindle, Createspace Independent Publishing Platform, 2016.

obras pretenden caracterizar el objeto investigado y sus fundamentos. Así indican, de manera algo teórica, la conexión del derecho con la noción de justicia y con los diversos tipos de leyes. Ambas obras transmiten concepciones sobre la naturaleza del derecho que parecen pertenecer a tradiciones distintas. La primera concepción es transmitida por las *Instituciones* de Ulpiano y ofrece una división tripartita del derecho, distinguiendo entre el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho civil, propio de Roma. El derecho natural y el derecho de gentes se distinguen de la siguiente manera:

> "D. 1.1.1: § 3. Derecho natural (*ius naturale*) es el que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, porque este derecho no es exclusivo del género humano, sino que es común a todos los animales que nacen en la tierra o en el mar, y también a las aves. De él se origina la unión del macho y la hembra, que nosotros llamamos matrimonio, de él se origina la procreación de los hijos y su educación. En efecto, vemos que también los animales, incluidos los salvajes, demuestran tener conocimiento de este derecho. § 4. Derecho de gentes (*ius gentium*) es el que utilizan los pueblos humanos y puede fácilmente concluirse que se distingue del natural, porque éste es común a todos los seres vivos, y el primero solamente a los hombres entre sí" (Villegas, pp. 114-115).

Al igualar a hombres y animales, Ulpiano busca describir una posible condición humana natural previa a la organización política. Probablemente inspirado por la teoría contractualista de Epicuro difundida por Lucrecio en la obra *De Rerum Natura*, Ulpiano defiende que la formación de las asociaciones políticas es el resultado de los usos y necesidades de la vida humana. Fue en el momento de la creación de las comunidades políticas que surgió el derecho de gentes. Antes de estas normas, los seres humanos eran guiados únicamente por sus instintos, al igual que los animales, y, como ellos, eran absolutamente libres. El derecho de gentes introdujo la esclavitud, la propiedad privada y casi todas las formas de contrato.

Al introducir la división tripartita del derecho privado, Ulpiano no estaba preocupado solo por el derecho de los animales. Su objetivo era demostrar que la libertad y la igualdad son condiciones naturales de todos los seres humanos, de tal manera que, en lo que respecta al derecho natural, todos los hombres son iguales. La tesis de Ulpiano es respaldada por otros autores citados en el *Digesto*. El jurista Florentino define la libertad como la facultad natural de hacer lo que se quiere, al menos que se vea limitada por la fuerza o la ley, y deja claro que un tipo de limitación de la libertad natural es precisamente la condición de esclavo, introducida por el derecho de gentes.

La segunda concepción sobre la naturaleza del derecho es transmitida por la obra del jurista Gayo en los siguientes términos:

> "D. 1.1.9: Todos los pueblos que se rigen por leyes y costumbres usan en parte su proprio derecho, y en parte uno común a todos los hombres. Porque el derecho que cada pueblo instituyó para sí es el proprio de esa ciudad y se llama 'derecho civil', como derecho particular de dicha cuidad; por otra parte, el que la razón natural instituyó entre todos los hombres, es observado por igual entre todos los pueblos y se llama 'derecho de gentes' (*ius gentium*), como derecho que usan todos los pueblos" (Villegas, pp. 119-120).

Observa que Gayo comienza el pasaje hablando de leyes y costumbres, pero luego pasa a hablar de derechos, lo que significa el reconocimiento de un vínculo íntimo entre ley y derecho. Gayo define el derecho civil como el conjunto de leyes propias de un pueblo o ciudad en particular, y el derecho de gentes como las leyes que la razón natural establece y que se observan igualmente en todos los lugares. Dado que el criterio para que una norma pertenezca al derecho de los pueblos está relacionado con la razón, Gayo no tiene dificultades para afirmar que los preceptos dictados por la razón natural (*ratio naturalis*) conforman el derecho natural y considerar las expresiones "*ius naturale*" y "*ius gentium*" como sinónimas.

No es necesario detallar aquí la concepción de Gayo sobre la razón natural. Basta recordar que no se trata de un concepto nuevo y que los autores posteriores pueden encontrar fácilmente paralelos en otros textos de origen romano, especialmente en las obras de Cicerón. En su obra *De Legibus*, el orador romano presenta los principios del derecho y define la ley como: la razón suma, ínsita en la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario. La misma razón, cuando está afirmada y consumada en la mente del hombre, es ley. El mismo punto se retoma en un pasaje célebre de la "*Sobre la República*" transmitido por Lactancio en el que Cicerón identifica la verdadera ley (*vera lex*) con la recta razón (*recta ratio*), conforme a la naturaleza, presente en todos, inmutable, eterna y que se impone a todos los pueblos en todos los tiempos. No sería justo (*fas*) reemplazarla por una disposición contraria y nadie, ni siquiera el Senado o el pueblo, podría derogarla.

La transmisión del derecho al mundo medieval

El corpus jurídico romano fue transmitido al mundo medieval a través de las *Etimologías*[3] de Isidoro de Sevilla. Escritas alrededor de 627 y 630, las *Etimologías* dedican dos partes al derecho. Esta transmisión ocurrió de manera independiente a la recepción del *Corpus Iuris Civilis*, que solo comenzó en la segunda mitad del siglo XI. La tradición civilista no mostró mucho interés en las *Etimologías*, pero la situación comenzó a cambiar después de que las *Etimologías* fueran ampliamente citadas en el *Decreto* de Graciano[4], una obra que desempeñó un papel central en la constitución del derecho canónico. Al servir como referencia para Graciano, las Etimologías adquieren un estatus de autoridad similar al que las compilaciones de Justiniano tuvieron para los civilistas. La transición no fue inicialmente sin problemas, ya que los civilistas

[3] Para la traducción al español, utilizaremos.: *Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, edición bilingüe preparada por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

[4] Gratian, *The Treatise on Laws (Decretum DD. 1-20), with the Ordinary Gloss*, translated by Augustine Thompson and James Godley, Washington, The Catholic University of America Press, 1993.

no consideraban la necesidad de otro sistema jurídico y no veían con buenos ojos la aparición de un nuevo derecho. De esta manera, se formaron dos tradiciones que permanecieron independientes hasta el siglo XIV, cuando los canonistas comenzaron a adquirir cada vez más formación en ambos derechos (*in utruque iure*). Esta cualificación comenzó a indicar cada vez más dos aspectos de un único sistema jurídico para toda Europa, el *ius commune*.

Las *Etimologías* presentan en el Libro II, capítulo 9, una breve definición de la ley. Posteriormente, de manera más detallada, el Libro V, capítulos 1 a 27, enumera las principales nociones legales y retoma la noción de ley presentada anteriormente en el Libro II. No hay consenso sobre cuáles habrían sido las fuentes utilizadas por el obispo de Sevilla, en particular en cuanto al uso de los textos de Gayo, pero es cierto que el vocabulario utilizado proviene de fuentes romanas, aunque sufre algunas modificaciones debido a las influencias del cristianismo practicado por Isidoro. En el capítulo 2 del Libro V, Isidoro distingue entre la ley divina y la ley humana afirmando que las primeras consisten en la naturaleza y las segundas en las costumbres, *fas* es la ley divina, *ius* es la ley humana. Sin embargo, Isidoro parece indicar que *lex humana* y *ius* son sinónimos, pero el capítulo siguiente precisa que *ius* es un término general, mientras que *lex* es un término específico, ya que *ius* se divide en leyes o disposiciones escritas, y costumbres o disposiciones no escritas y aceptadas que pueden suplir la falta de leyes escritas, siempre que cumplan con la condición de toda ley, es decir, estar de acuerdo con la razón.

En el capítulo 4 del Libro V, Isidoro comienza a defender una división tripartita del derecho, distinguiendo entre el derecho natural, civil y de las gentes. La definición de *ius naturale* es la siguiente:

> "Derecho natural (*ius naurale*) es el que es común a todos los pueblos (*nationum*), y existe en todas partes por el simple instinto de la naturaleza, y no por ninguna promulgación legal. Por ejemplo, la unión del hombre y la mujer; el reconocimiento de los hijos y su educación; la posesión común de todas las cosas; la misma libertad para todos; el derecho a adquirir cuanto el cielo, la tierra y el mar encierran. 2.

> Asimismo, la restitución de lo que se ha prestado o del dinero que se há confiado a alguien; el rechazo de la violencia por la violencia. Todo esto y otras cosas semejantes no pueden considerarse nunca injustas, sino naturales y equitativas (*aequum*).” (p. 500-502)

Observemos, en primer lugar, que el derecho natural se dice que se aplica solo a seres humanos. Por lo tanto, se trata de reglas que los seres humanos, en todos los pueblos, siguen basándose en el instituto natural, sin necesidad de que hayan sido instituidas. Sin embargo, podríamos preguntarnos si al usar la expresión “instinto natural”, Isidoro se refiere a algo propio de los seres humanos y que estaría de acuerdo con la razón, o si sería algo compartido con otros animales, lo que acercaría su definición a la propuesta por Ulpiano. La distinción entre el *ius naturale*, común a todas las naciones, y el *ius gentium*, común a casi todas las gentes, no es muy esclarecedora, excepto por el hecho de que el derecho natural existe en todas las partes, mientras que el derecho de gentes casi siempre está en vigor. Además, como señaló Bart Wauters, el derecho natural parecería referirse a las relaciones entre individuos, mientras que el derecho de gentes involucraría algún tipo de comunidad política[5]. Si Wauters tiene Razón, la idea tendría cierto respaldo en Ulpiano, ya que el jurista romano opone la condición natural libre de los individuos y atribuye al derecho de los pueblos la creación de la esclavitud. Sin embargo, aún falta explicar por qué el paso del derecho individual natural al derecho de las comunidades políticas conllevaría la creación de la esclavitud.

El *Decreto* de Graciano no hace muchos comentarios sobre las definiciones de derecho transmitidas por Isidoro de Sevilla, pero lo poco que se dice se convierte en una referencia para los canonistas. Justo en la apertura del *Decreto* y antes de la primera cita de Isidoro, Graciano afirma que el género humano está gobernado de dos maneras, por el derecho natural y por las costumbres. El derecho natural se dice que está contenido en la ley y en el evangelio, y Graciano lo caracteriza a través de la regla de oro tomada de

[5] Bart Wauters, “Aquinas, *ius gentium* and the Decretists”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 81, 4, 2020: 509-529, pp. 516-517.

Mateo 7:12: todo cuanto queráis que os hagan los hombres, así también haced vosotros con ellos. La *Glosa Ordinaria* al *Decreto* de Graciano intenta resolver esta tensión distinguiendo varios sentidos de la expresión "naturaleza". Puede significar a) una tendencia que reside en las propias cosas; b) el instinto natural que surge de un deseo físico o apetito y que está presente en el deseo de procrear y cuidar de la descendencia; c) un instinto que proviene de la razón y que se llamaría equidad. Este sería el sentido en el que todas las cosas serían comunes y deberían compartirse en caso de necesidad; d) los preceptos de la ley natural, como no matar y no cometer adulterio.

Voluntad y naturaleza según Tomás de Aquino

Tomás de Aquino aborda directamente varios de los temas a los que acabamos de hacer referencia en la Q. 57, IIa-IIae, de su *Summa Theologiae*. El teólogo medieval demuestra estar particularmente atento a algunos aspectos ligados a la tradición canónica y a los comentarios a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. En el artículo 2 de esta cuestión, él pregunta si el derecho se divide convenientemente en derecho natural y positivo. El primer punto que debemos observar se refiere al origen de la expresión *ius positivum*. No tiene origen romano ni se encuentra en Isidoro de Sevilla. El primero en llamar la atención sobre este hecho fue Odon Lottin, quien identificó su origen en Abelardo[6]. Posteriormente, Stephan Kuttner mostró que la terminología se remonta a la traducción latina del *Timeo* de Platón por Calcidio y que fue ampliamente empleada por autores de la tradición canónica[7]. En su comentario a la *Política*, Alberto Magno afirma explícitamente que Platón habría tratado sobre la justicia positiva en el *Timeo* y utiliza varias veces la expresión *ius positivum* en sus obras, incluso atribuyéndola a Cicerón. Los autores medievales no percibían este vocabulario como introduciendo un tema nuevo. El impacto de esta noción es múltiple y no tendremos espacio para explorarla

[6] O. Lottin, *Le droit naturel chez saint Thomas d' Aquin et ses prédécesseurs*, 2e éd., Bruges, 1931, p. 28.

[7] Stephan Kuttner, "Sur les origines du terme droit positif", *Revue historique de droit français et étranger,* Quatrième série, 15:1936: 728-740.

completamente. Sin embargo, nos gustaría llamar la atención solo sobre el papel de la voluntad humana en la constitución del derecho antes de hablar sobre cómo Tomás intenta compatibilizar las divisiones del derecho provenientes de Ulpiano y Gayo.

Las objeciones presentadas en el artículo 2 de la Q. 57 operan con la existencia de tres órdenes: el orden establecido por Dios, el orden natural y el orden positivo resultado de la voluntad humana. Las dos primeras objeciones buscan mostrar que las nociones de derecho natural y derecho positivo, basado en la voluntad humana, serían contradictorias. En efecto, la primera objeción parte de la caracterización del derecho natural y argumenta que no puede ser aceptada por aquellos que admiten la existencia de un derecho positivo. La admisión de que existe un derecho natural inmutable e idéntico entre todos los seres humanos resulta absurda cuando se compara con las reglas positivas que los seres humanos establecen, precisamente porque lo que proviene de la voluntad humana no necesita ser igual en todos los lugares. La segunda objeción, por su parte, busca refutar la posibilidad de un derecho positivo fundamentado en la voluntad humana, ya que ¿cómo podría una voluntad que no puede ser justa ser el fundamento de lo que es necesariamente justo? Por otro lado, la tercera objeción insiste en la insuficiencia de la distinción entre derecho natural y derecho positivo precisamente porque no tiene en cuenta la existencia del orden divino.

En su respuesta, Tomás de Aquino utiliza un vocabulario que está en el origen de diversas controversias entre intérpretes contemporáneos, a saber, la definición de *ius* como *iustum*. En el artículo primiro, Tomás había afirmado que el ius, en sentido primero, es la propia cosa justa. Sin embargo, en su respuesta al artículo 2, Tomás califica su afirmación y sostiene que el derecho es siempre relativo, en la medida en que siempre implica una relación de igualdad. Sin embargo, dado que forma parte de una relación jurídica en la que alguien puede reclamar algo de otro, debemos considerar dos sentidos de la igualdad:
1.Sentido objetivo, expresado por el sintagma "*ex natura rei*", según el cual debe existir una igualdad en el orden de lo que se negocia o, como afirma

Tomás, lo que uno da es igual a lo que el otro recibe. Este es precisamente el caso del *ius naturale*.
2. Sentido subjetivo, en el cual lo atribuido es adecuado o conmensurable con la condición de la persona o el acuerdo entre las personas involucradas. Nuevamente, hay dos casos a considerar:
2.1. El acuerdo puede ser entre personas privadas que acuerdan voluntariamente la distribución pactada.
2.2. El acuerdo puede ser público, ya sea porque involucra el acuerdo de todo el pueblo que considera algo apropiado, o porque implica la figura del príncipe que debe cuidar y gestionar el pueblo. Este último sentido es precisamente el del derecho privado.

El derecho natural profesado por Tomás de Aquino no excluye la creación de un derecho positivo fundamentado en la voluntad humana. Más que eso, el derecho natural parece necesitar del derecho positivo como su complemento necesario para evitar que las reglas naturales sean la causa de males. La regla de que lo que es natural posee estabilidad e inmutabilidad no se aplica a la naturaleza humana. Si el derecho natural es inmutable, la naturaleza humana no lo es. El ser humano, por su propia naturaleza, es falible y esto explica por qué una conducta que estaría en conformidad con la igualdad natural puede no ser observada. Los ejemplos proporcionados por Tomás en su respuesta a la primera objeción se refieren a la devolución de una cosa ajena que se tenía bajo custodia. La regla natural que obligaría a la devolución no se observaría si la persona a la que se debía devolver el objeto se volviera loca o se convirtiera en un enemigo de la república. Además, las reglas naturales dejan espacio para formas de conducta que se consideran justas debido a que han sido pactadas entre seres humanos. Obviamente, Tomás no considera que cualquier acuerdo sea justo. La naturaleza establece límites que prohíben ciertas conductas de manera absoluta, como el robo y el adulterio.

Para finalizar, analicemos el artículo 3 de la cuestión 57 en la que Tomás de Aquino pregunta si el derecho de gentes es idéntico al derecho natural. Como vimos anteriormente, este problema ocupó tanto a los civilistas como a los canonistas, y Tomás evoca explícitamente las fuentes centrales del debate

indicando los textos autoritativos. La primera objeción se basa en Ulpiano, la segunda en Isidoro de Sevilla y la tercera involucra la posición de Gayo (como queda claro en la respuesta), mientras que el *sed contra* cita nuevamente a Isidoro, indicando así que la solución tenderá a diferenciar los dos derechos y argumentar a favor de una división tripartita. Aun así, la primera objeción hace referencia a Ulpiano para afirmar la identidad entre el derecho natural y el derecho de gentes, y no para respaldar la división tripartita. Si los seres humanos solo están de acuerdo en lo que es natural y si la definición de derecho de gentes proporcionada por el jurista romano es correcta, entonces el *ius gentium* y el *ius naturale* serían idénticos. La segunda objeción se acerca a la tesis aristotélica sobre la esclavitud natural a partir de la afirmación de Isidoro de que la esclavitud sería instituida por el derecho de los pueblos, mientras que la tercera retoma la noción de derecho positivo y argumenta que, si el derecho de gentes no es positivo, entonces es idéntico al derecho natural.

La solución propuesta por Tomás retoma la noción de lo justo en un sentido relacional, según el cual algo es justo si, por su naturaleza, es adecuado o proporcionado a algo. La adecuación puede ser absoluta, como en el caso de la hembra con su cría, o según una consecuencia, como en el caso de la propiedad que favorece el uso pacífico del campo. La aprehensión absoluta no es exclusiva de los seres humanos, sino que es común a los animales, y en este sentido, el derecho natural es común tanto a los seres humanos como a los animales, lo que justifica la afirmación de Ulpiano de que el derecho natural es distinto del derecho de las gentes. Tomás no lo afirma explícitamente aquí, pero en otros pasajes de la *Suma Teológica* queda claro que el hecho de que los seres humanos y los animales aprehendan algo de manera absoluta no implica que el modo de aprehensión sea el mismo en ambos casos. En cuanto a la aprehensión por comparación, solo es posible para seres racionales y, por lo tanto, es natural para el ser humano debido a su naturaleza racional, lo que explica la formulación propuesta por Gayo del derecho de las gentes como algo dictado por la razón natural.

Breve conclusión

Al comparar la Cuestión 57 de la *Suma Teológica* con los temas discutidos por las tradiciones canonista y civilista, se observa que Tomás está retomando algunos puntos centrales de los debates que se llevaron a cabo en las escuelas. Sin embargo, el hecho de que Tomás estuviera bien informado no implica necesariamente que escribió para ser leído por civilistas y canonistas, ni que buscó "hacer justicia" a todos los puntos discutidos o a las tesis propuestas por estos autores. Dejamos también sin abordar la pregunta sobre la influencia que Tomás pudo haber tenido en el debate, pero eso es algo que exploraremos más adelante.

SCHOLASTICA COLONIALIS AMERICANA:
APORTES A LA CATEGORÍA HISTORIOGRÁFICA

Coordinación Celina A. Lértora Mendoza

Ponentes

Juan Manuel Campos Benítez
J. Martín Castro-Manzano
José David García Cruz
Celina A. Lértora Mendoza
Nicolás Moreira Alaniz
Gregorio Piaia
Walter Redmond

Scholastica Colonialis Americana: aportes a la categoría historiográfica

Coordinación Celina A. Lértora Mendoza

Presentación

Este Simposio se propone continuar con los trabajos que desde hace varios decenios se están llevando a cabo con la intención de legitimar el tema *Scholastica ColonialisAmericana* como categoría historiográfica. Este intento ha pasado por varias etapas de reconocimiento en el ámbito de la Historia de la Filosofía Medieval en general.

En primer lugar, se busca la inclusión de la Segunda Escolástica (o Escolástica de la Modernidad) en el ámbito de la Filosofía Medieval, de modo que actualmente los estudios sobre escolástica abarcan desde sus inicios hasta el siglo XVIII y en algunos casos sus ecos y prolongaciones incluso actuales.

Por otra parte, y de la mano del reconocimiento de la Segunda Escolástica como parte de la Filosofía Medieval ampliada, los estudios de Escolástica Americana o Colonial, referidos sobre todo al ámbito hispanoportugués han tomado relevancia. El interés que este tema despertó en la SIEPHM (Société Internationale pour l´étude de la Philosophie Médiévale) llevó a incluir esta temática en los congresos y reuniones y a la publicación de algunos trabajos de importancia.

Finalmente, la aceptación de la *Scholastica Colonialis* como categoría historiográfica delimitante de un área específica, requiere determinar cuáles son las características diferenciales en relación a la Segunda Escolástica o Escolástica de la Modernidad. En este caso, los estudios se han orientado al análisis de la *Translatio Artium*, para determinar si y en qué medida, el cultivo de la escolástica en América puede diferenciarse del europeo e incluso del español y portugués, de tal modo que se justifique dicha categoría más allá de

la obvia referencia geográfica. Esta es una cuestión abierta, que se refiere no sólo a la filosofía sino también a las ciencias (en este ámbito se ha producido mayor acopio bibliográfico e investigativo), las artes y algunas ramas de las Ciencias Sociales, como el Derecho.

Quienes participamos de este proyecto entendemos que es necesario producir material documental y su correspondiente análisis histórico-crítico y hermenéutico, de entidad suficiente como para poder extraer resultados significativos. En este sentido, el Simposio que se propone aborda dos áreas temáticas específicas cuyos problemas y cuestiones relativas al reconocimiento de una *Translatio* real y efectiva son distintos. Por una parte, la *translatio* temporal de la Primera a la Segunda Escolástica, en la que ésta funda su continuidad en el reconocimiento expreso de una tradición escolástica como "texto fundante" del desarrollo, en el sentido de Gadamer. Por otra la *translatio* geográfica de Europa a América durante los siglos XVI-XVIII, buscando las características de la asimilación de los desarrollos europeos, que constituyen entonces la tradición propia ("concepción heredada") a partir de la cual se producen los desarrollos locales con convergencias y divergencias en la tradición propia de cada centro americano.

Por lo tanto, el Simposio tendrá los siguientes ejes

1. La caracterización adecuada de la categoría historiográfica "Segunda Escolástica", mostrando sus líneas de continuidad y de ruptura con la Primera Escolástica, Y caracterizándola dentro de su marco epocal, la Modernidad. El trabajo de Gregorio Piaia se orienta en ese sentido.

2. Las disciplinas del curriculum filosófico, es decir, de qué modo los autores y profesores de la Escolástica Colonial Americana desarrollaron las fuentes foráneas, privilegiando ciertos temas, problemas o disputas. En este Simposio tenemos ejemplos de tres disciplinas: lógica, metafísica y filosofía moral.

Lógica. Los estudios de lógica colonial no son cuantitativamente abundantes y porcentualmente son una minoría en los estudios de filosofía colonial. Esta situación es comprensible dado que, tanto en el área general de filosofía medieval, como en los especiales de escolástica y segunda escolástica, los estudios de lógica son minoritarios. En cuanto a los estudios de lógica colonial, con continuidad en la investigación desde el último tercio del siglo pasado se pueden citar los nombres de Mauricio Beuchot y Juan Manuel Campos Benítez para Nueva España, Celina Lértora Mendoza para el Río de la Plata y Nueva Granada y Walter Redmond con investigaciones sobre fuentes para toda la región y los maestros del Perú.

Pero además de los estudios puntuales sobre textos americanos, para evaluar la *translatio* es necesario considerar algunas fuentes europeas cuya recepción en América mostraría una autonomía local en la selección de ellas, lo que puede comprobarse documentalmente por las citas, menciones o aproximaciones temáticas locales. Un autor poco transitado en la bibliografía docente europea escolástica es Caramuel, quien sin embargo aparece en varios documentos americanos, algo en sí poco esperable. Analizar su obra puede dar pistas de las razones de este interés. A ello se orienta el trabajo de J.- Martín Castro Manzano..

Como casos de desarrollos locales tenemos dos, uno de Nueva España y otro de Perú. Alonso de la Veracruz fue uno de los docentes novohispanos que más estudió y disputó con los *moderni*, es decir, con autores renacentistas cuya introducción en América y concretamente en Nueva España, Walter Redmond considera la primera *translatio* de la lógica moderna en América. Un aspecto de su obra, las proposiciones modales (tema de particular interés en la época) es abordado por Juan Manuel Campos Benítez.

Alonso de Peñafiel SJ es considerado por muchos historiadores como el primer filósofo del Perú, y en su *Cursus*, en la parte dedicada a la lógica, presenta una exposición detallada de laos exponibles, un tema que la lógica segundo-escolástica desarrolló considerablemente. Es también un caso de *translatio* selectiva, y de ello se ocupa la ponencia de José David García Cruz.

Teodicea. Si bien la segunda escolástica desarrolló una metafísica filosófica basada en las lecturas aristotélicas de los grandes maestros medievales como Tomás de Aquino y Escoto, a los que luego se suma Suárez ya en la Modernidad, la conexión entre esta disciplina, en su parte final, la denominada Teología Natural o Teodicea, con la Teología determinó diversos corrimientos y superposiciones que arriban, ya en el siglo XVIII a una disciplina-puente, la Teología Fundamental, que expone los fundamentos de credibilidad racionales antes de entrar en los tratados teológico-dogmáticos. Esta evolución conlleva un posicionamiento doctrinario en el ámbito católico, cuya dirección docente es básicamente de tradición escolástica. Como ejemplo de esta situación en América presentamos el caso de Mateo de Mimbela, cuyo *Tratado sobre la esencia divina*, ubicado formalmente en el Trienio como "Tratado de Dios Uno", presenta la última etapa de esta propuesta jesuita que luego será retomada en la neoescolástica y resulta una estrategia teórica para rescatar filosóficamente contenidos tradicionales de las Sumas Teológicas medievales. El trabajo de Celina Lértora Mendoza va en esta dirección.

Filosofía Moral. La Filosofía Moral ha tenido una ubicación y una temática compleja en la Segunda Escolástica, y tal complejidad se acrecienta a medida que avanza la Modernidad. La dificultad de su inserción en el *curriculum* de Artes a partir del siglo XVI radica, al menos en parte, en el hecho de que la Primera Escolástica no incluyó los temas morales en forma sistemática y amplia en Filosofía (como lo hizo con otras disciplinas filosóficas) pues en general se derivaba a Teología. La introducción de la ética aristotélica no varió este punto de vista, pero sí modificó la temática al integrar a la tradición dos nuevos temas: la teoría del acto moral y la teoría aristotélica de las virtudes cardinales ("el término medio para nosotros"). Esto significó un cambio que obligó a tratar en teología temas filosóficos (por ejemplo en la *Suma* tomasiana). En la Modernidad la Filosofía Moral se integra de modo regular al Trienio de Filosofía en la *Ratio Studiorum* jesuita. Esto significa en definitiva que los temas orales terminan siendo tratados (a veces repetidamente) en Filosofía y en Teología Sistemática.

Un tema específico y discutido en este contexto es el probabilismo moral tenazmente defendida por los jesuitas. Es sabido que en su comienzo el probabilismo no fue sino uno de los sistemas morales que se proponían, en forma casuística, solucionar los problemas de conciencia en la relación: ley-libertad y que fueron: tuciorismo, probabiliorismo, equiprobabilismo, probabilismo y laxismo. Ya en el tiempo de su mayor éxito (primera mitad del XVII) no faltaron voces críticas a esta especie de "mecánica de la moralidad" y de a poco cayeron en desuso. Pero el probabilismo jesuita fue más allá de este marco y se transformó en un sistema moral con peso propio, cuya importancia radica en que por primera vez se plantea seriamente la cuestión de la duda moral irreductible como característica propia de lo moral, en diversas situaciones de la vida y no necesariamente en relación con el pecado y la confesión.

Los autores españoles que trataron los arduos problemas filosófico-jurídicos relativos a los indígenas americanos, –una *quaestio de indiis* que fue mucho más amplia que los desarrollos salmantinos del siglo XVI– tuvieron que hacerse cargo de este problema. De ellos, quizá el más mencionado y considerado en América ha sido Zolórzano y Pereyra, cuyo tratamiento representa un esfuerzo por conciliar las novedades éticas con las tradiciones jurídicas que sostenían también la política y el poder de España. El trabajo de Nicolás Moreira Alaniz explora esta situación, tomando en cuenta la decisiva recepción de estas ideas en América colonial.

3. Los resultados locales con reconocimiento general son un punto de interés para mostrar qué autores americanos han alcanzado relevancia en Europa, y por lo tanto la existencia de un "retorno", de tal modo que las relaciones culturales, y filosóficas, Europa-América comienzan a tomar la forma de una "red" de intercambios, en que se supera la imagen de la mera transmisión-recepción (pasiva) para pensar un entramado reticular con nudos de mayor o menor grosor, pero existentes. Un caso tal vez paradigmático es el de Antonio Rubio SJ cuya *Logica mexicana* alcanzó gran reconocimiento en Europa. Walter Redmond ha trabajado esta figura a lo largo de muchos años,

y finalmente ha emprendido la traducción parcial de esta obra, que representa también un modelo redaccional con características propias.

Con estas siete ponencias pretendemos mostrar hitos y nuevas posibilidades de investigación en la tarea de consolidar la Escolástica Colonial Americana como categoría historiográfica.

La Seconda Scolastica: sopravvivenza o metamorfosi?

Gregorio Piaia
Università di Padova, Italia

Escolástica Colonial[1]. A prima vista l'aggettivo **colonial** sembra conferire un tono esotico a un concetto, quello di Scolastica, che ci riporta a un movimento intellettuale tipicamente europeo (se facciamo finta di non vedere i debiti che esso ha verso la cultura islamica ed ebraica). Al tempo stesso, però, *colonial* dà l'impressione di un prodotto di seconda qualità, destinato per l'appunto a territori periferici oggetto di conquista e colonizzazione. In realtà nel nostro caso è proprio la scoperta del Nuovo Mondo che ha contribuito a una profonda evoluzione interna nella Scolastica tardo-medievale, dando luogo a un *quid* (la Seconda Scolastica, detta anche Scolastica iberica o Scolastica barocca) che deriva nel metodo e nei contenuti dal pensiero dei secoli XII-XV ma ha una sua specificità e novità sul piano teorico, inserendosi a pieno titolo nel pensiero della prima modernità.

Ma procediamo con ordine in questa panoramica sulle matrici della Scolastica sviluppatasi anche nell'area latino-americana. Partiamo dall'immagine negativa della Seconda Scolastica che la storiografia filosofica ha messo in circolazionea a partire dal Seicento e che ha lungamente tenuto banco nel sentire comune. Un'immagine diffusa soprattutto dagli storici protestanti e codificata da Johann Jacob Brucker nella sua monumentale *Historia critica philosophiae*[2]. Qui gli Scolastici *recentiores* rappresentano solo la prosecuzione di una filosofia già di per sé falsa e inutile qual era stata la Scolastica medievale; una sopravvivenza motivata non da ragioni teoriche

[1] Cf. Roberto Hofmeister Pich - Alfredo Santiago Culleton (eds), *Scholastica colonialis. Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America, 16th-18th Centuries*, Turnhout, Brepols, 2017.

[2] Jacobi Bruckeri *Historia critica philosophiae ab incunabulis mundi usque ad nostram aetatem deducta*, Lipsiae, B.C. Breitkopf, 1742-44, IV/1: 117-140.

ma pratiche, ossia dai vantaggi in termini di carriera che la Chiesa cattolica garantiva a chi coltivava la "filosofia degli Scolastici", in quanto strettamente legata alla "teologia scolastica". Da buono storico il Brucker ha comunque il merito di aver distinto all'interno della più recente Scolastica il campo filosofico da quello strettamente teologico, e di avere dato uno spazio informativo agli *Scholastici recentiores*, pur mantenendo sempre un giudizio negativo. Questi "Scolastici più recenti" corrispondono a quella che Johann Franz Buddeus aveva chiamato "quarta età della filosofia scolastica"[3] e che viene ora ad aggiungersi ai tre periodi tradizionali (da Pietro Lombardo ad Alberto Magno, da Alberto a Durando di San Porziano, da Durando all'età della Riforma).

La rassegna svolta dal Brucker segue lo schema degli ordini religiosi. Si inizia naturalmente con i domenicani per passare poi ai francescani e ai cistercensi. Tocca quindi alla Compagnia di Gesù, che fra tutti gli ordini religiosi della Chiesa di Roma "meritò grande fama in questo genere di filosofia"[4]. Alla "misera" e "corrotta" filosofia degli Scolastici più recenti il Brucker contrappone nel capitolo successivo coloro che seguirono la "genuina filosofia di Aristotele" e la restituirono al suo "volto nativo", da Pomponazzi a Cremonini e Vanini, da Juan Ginés de Sepúlveda a Melantone. Nel protestante Brucker la contrapposizione fra i cattivi aristotelico-scolastici (tutti membri della Chiesa romana) e gli aristotelici buoni è dunque netta, ma di lì a quarant'anni il celestino Appiano Buonafede (in Arcadia Agatopisto Cromaziano) avrebbe avuto buon gioco nel far presente che al di là di "tante eloquenti contumelie" gli aristotelici protestanti non erano affatto lontani dagli Scolastici, nelle dottrine come nel metodo: insomma, "se non furono Scolastici di nome, lo furono certamente in sostanza"[5]. È significativo che in quello stesso periodo Dieterich Tiedemann, benché protestante, abbia presentato Francisco Suárez come il più eminente degli "ultimi Scolastici", sottolineando il suo "influsso sui nuovi sistemi metafisici non meno che il suo

[3] Ibid., p. 122.
[4] Ibid., p. 136.
[5] Agatopisto Cromaziano, *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII*, Venezia, Graziosi, 1785-89, I, p. 62.

spirito veramente filosofico", e dedicando alle sue *Disputationes metaphysicae* ben 76 pagine: un'attenzione decisamente elevata, rispetto alle 72 pagine riseervate a Cartesio[6].

Ha inizio così il lungo processo di revisione di un *topos* storiografico che appariva inossidabile, portando alfine al superamento del pregiudizio che per lungo tempo aveva confinato la Seconda Scolastica a in una sorta di ghetto, tutto interno alla Chiesa cattolica. Questi pensatori sono eredi della Scolastica medievale ma il loro modello culturale non è più lo stesso, perché diverso è il loro modo di rapportarsi all'*auctoritas* del testo, sia esso la Sacra Scrittura o il *corpus* aristotelico: mentre "lo sforzo della Scolastica si era concentrato soprattutto nel momento interpretativo, nell'uso della dialettica per ricostituire l'unità di una dottrina coerente di cui non si dubita che i testi autoritativi siano portatori", l'influsso dell'umanesimo induce ora a porre il testo stesso come oggetto d'indagine. Il suo valore intrinseco non viene messo in discussione, ma ci si interroga sulle modalità della sua costituzione e trasmissione, che incidono sul significato che il testo viene ad assumere per il lettore[7].

Due sono gli ambiti che mostrano l'inserimento a pieno titolo della Seconda Scolastica nel composito alveo del Rinascimento e della prima modernità: il primo è quello della filosofia del diritto e della politica, e concerne la genesi della teoria del diritto naturale e, prima ancora, le prese di posizione di fronte alla novità rappresentata dalla scoperta del Nuovo Mondo. L'altro ambito riguarda questioni attinenti all'epistemologia, alla metafisica e alla teologia, che comportano significative variazioni rispetto ai secoli XIII e XIV. Si tratta di una distinzione dovuta a esigenze espositive, perché in realtà nella Scolastica diritto e teologia sono in stretta connessione, come già traspare dal titolo e poi dal "Proemio" del *De legibus ac Deo legislatore* (Coimbra 1612) di Suárez: "Infatti, poiché è proprio della Facoltà di Teologia

[6] Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie, von Thales bis Socrates*, Marburg, in der neuen akademischen Buchhandlung, 1791-97 (repr. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1969), V: 387-462.
[7] Riccardo Quinto, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova, Il Poligrafo, 2001, pp. 391-93.

considerare Dio come legislatore, e poiché Dio è il legislatore di tutto l'universo, o attraverso cause seconde o [direttamente] per virtù propria, come dicono i filosofi, è necessario che la medesima sacra dottrina faccia riferimento a tutte quante le leggi"[8].

All'inizio della sua *Historia general de la Indias* (1553) Francisco López de Gómara così si rivolge a Carlo V, "Signore delle Indie del Nuovo Mondo" oltre che Sacro Romano Imperatore e re di Spagna: "L'evento più grande dopo la creazione del mondo, a parte l'incarnazione di Colui che l'aveva creato, è la scoperta delle Indie"[9]. Queste parole bene esprimono il radicale cambiamento di prospettiva che all'inizio del Cinquecento accompagnò il diffondersi della cultura rinascimentale dall'Italia all'Europa, segnando l'avvento di un'età nuova. È un *novum* che non si esaurisce sul piano geopolitico ed economico-commerciale, ma obbliga a fare i conti con un'umanità sino ad allora ignota, investendo il piano antropologico, etico e giuridico, e mettendo in discussione schemi teorici che apparivano solidamente fondati sul pensiero aristotelico. Il dibattito teorico, che vede come protagonisti i teologi e filosofi domenicani e poi gesuiti della Scuola di Salamanca, viene così a intrecciarsi con la presa di coscienza delle violenze e distruzioni che accompagnarono l'assoggettamento del Nuovo Mondo. È noto il ruolo svolto da fra Bartolomé de Las Casas, vescovo di Chiapas nel Messico e "Procuratore delle Indie", culminante nella disputa che a Valladolid negli anni 1550-51 lo contrappose a Juan Ginés de Sepúlveda, storiografo di formazione umanistica e traduttore fra l'altro della *Politica*, che il Brucker aveva menzionato fra gli aristotelici "genuini".

È lecito fare la guerra ai nativi del Nuovo Mondo, quale premessa alla loro conversione al cristianesimo e quindi all'abbandono di pratiche disumane come il cannibalismo? E fino a che punto possiamo considerare esseri umani (e quindi legittimi padroni o *veri domini* delle terre da loro abitate) questi

[8] Francisco Suárez, *Trattato delle leggi e di Dio legislatore. Libro I*, a cura di Ottavio De Bertolis, introd. di Franco Todescan, Padova, Cedam, 2008, p. 6.
[9] Claudio Finzi, *Gli Indios e l'impero universale. Scoperta dell'America e dottrina dello Stato*, Rimini, Il Cerchio, 1993, p. 3.

"selvaggi" che il Sepúlveda, appellandosi ad Aristotele, non esita a definire *homunculi*? E ancora: la loro evidente condizione d'inferiorità li condanna a uno stato di perenne schiavitù o è soltanto una condizione transitoria? La questione s'intreccia strettamente con la teoria aristotelica della schiavitù naturale, contenuta in particolare nel libro I, 3-7 della *Politica*. Aristotele aveva qui distinto lo "schiavo per legge" (il nemico preso prigioniero nel corso di una guerra giusta) dallo "schiavo per natura", che è tale perché non è in grado di esercitare il raziocinio (una qualifica che egli attribuisce solo al "barbaro" e non al greco). È una distinzione che presenta qualche problema di coerenza all'interno del pensiero aristotelico e che sembra mirare alla giustificazione della schiavitù legale più che a una rigorosa dimostrazione della schiavitù naturale. I commentatori medievali (Alberto, Tommaso, Egidio, Buridano) avevano ripreso il concetto di "barbaro/schiavo per natura", riferendolo ai popoli che, vivendo in regioni lontanissime e inospitali, sono ridotti a uno stato bestiale: una sorta di concetto limite e quindi astratto e in sé vuoto, tant'è vero che "la definizione del barbaro-servo costruita dai medievali rimane stranamente inapplicata nel Medioevo, anche nelle poche occasioni in cui avrebbe potuto trovare motivi di verifica. Ma alla scoperta del Nuovo Mondo, ai primi contatti con le nuove popolazioni, essa comincerà a funzionare e potremo leggere nel *Democrates Secundus* di Sepúlveda, gravide ora di ben più pesanti implicazioni, le stesse espressioni che abbiamo trovato nei testi di Alberto Magno e di Tommaso"[10].

In effetti in quest'opera di Sepúlveda, composta nel 1545, la tesi aristotelica secondo cui l'uomo privo di ragione va considerato "naturalmente schiavo"viene rafforzata dal fatto che gli *Indios* con la pratica del cannibalismo violano sistematicamente quella *lex naturalis*, insita in ogni uomo dotato di ragione, che è espressione della *lex aeterna* e quindi della

[10] Gianfranco Fioravanti, "Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della *Politica* aristotelica", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Cl. di Lettere e Filosofia, s. III, vol. XI, 2, 1981: 399-429 (p. 429).

volontà divina[11]. Di qui l'uso legittimo della forza (la "guerra giusta") per impedire azioni che nel contempo vanno contro la legge di natura e la legge divina, giustificando così pienamente l'opera dei *conquistadores*. Dal canto suo Las Casas nell'*Apologia* contestò, sulla base dei principi aristotelici, la tesi della schiavitù naturale e condannò come ingiusta la guerra contro gli *Indios*, anche se finalizzata alla propagazione del messaggio evangelico. Il discorso di Las Casas si farà più sistematico, ispirandosi al metodo scolastico, in un'opera apparsa postuma nel 1571, il *De regia potestate*, che prende le mosse dal concetto medievale di *iurisdictio* ovvero di "potere"[12].

In difesa dei diritti inalienabili di cui godono anche le popolazioni del Nuovo Mondo erano già scesi in campo i più affermati docenti dell'Università di Salamanca, anch'essi domenicani, come Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, per i quali il paganesimo e i peccati contro natura degli *Indios* non sono sufficienti a giustificare il loro forzato assoggettamento né possono precludere il pieno esercizio da parte loro del *dominium*[13]. Vitoria affrontò la questione dei rapporti con i popoli del Nuovo Mondo nella *Relectio de Indis* (1538), ove sostiene che gli *Indios*, possedendo una propria organizzazione politica, sono "animali politici" e quindi razionali, che hanno gli stessi diritti degli europei[14]. Soto fu tra i primi ad affrontare i problemi del Nuovo Mondo nella *Relectio de dominio* (1540). Nel trattato *De iustitia et iure libri decem* (1553-54) riprese e approfondì la classica questione del diritto umano, diviso in *ius civile* e *ius gentium*, i cui precetti sono desunti dallo *ius naturale*. Di Soto va ricordata in particolare la sua opposizione alla guerra tra principi cristiani, che egli ritiene raramente giusta e comunque inadatta a comporre i dissidi.

[11] Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrate secondo, ovvero sulle giuste cause di guerra/ Democrates secundus sive de iustis belli causis*, a cura di Domenico Taranto, Macerata, Quidlibet, 2009, p. 18.
[12] Bartolomé de Las Casas, *De Regia Potestate*, a cura di Giuseppe Tosi, Roma-Bari, Laterza, 2007, I, iv, 2-3, pp. 22-23.
[13]Finzi, op. cit., 29-110.
[14] Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis/ La questione degli Indios*, testo critico di Luciano Pereña, trad. di Ada Lamacchia, Bari, 1996.

Il dibattito generato in Spagna e Portogallo dalla conquista del Nuovo Mondo contribuì dunque alla nascita della moderna filosofia del diritto e della politica, mantenendo però come sfondo l'aristotelismo politico e l'universalismo cristiano. Di ciò occorre tener conto nel valutare l'effettiva modernità della Seconda Scolastica, che parrebbe accentuata alla luce dell'odierna sensibilità verso l'**altro** e del conseguente riconoscimento dell'universalità dei diritti umani, sino a vedere in Las Casas un antesignano della "liberazione latino-americana". Le tematiche e le soluzioni proposte da Las Casas e dalla Scuola di Salamanca sono senz'altro innovative rispetto alla tradizione giuridica e furono tenute ben presenti nel corso del Seicento, ma esse costituiscono una "terza via" fra la prospettiva medievale e quella moderna, accentuatamente contrattualista e laica[15].

In tale contesto spicca la posizione di Francisco Suárez. Nel *De legibus ac Deo legislatore* (1612) egli riprende il tema, ereditato dai secoli XIII-XIV, del *consensus* quale fonte di legittimazione di ogni società politica, in base al principio che tutti gli uomini nascono liberi ed eguali. In Suárez la teorizzazione della sovranità popolare si accompagna al principio secondo cui l'autorità spirituale della Chiesa deriva immediatamente da Dio, mentre nelle questioni temporali la *potestas* papale è soltanto indiretta e risulta così esclusa ogni pretesa teocratica. Siamo dunque di fronte a una rimodulazione del modo di concepire lo Stato e i suoi rapporti con la Chiesa: un'evoluzione indotta dall'esigenza di far fronte al principio, impostosi negli Stati in cui s'era diffusa la Riforma, dell'assolutezza del potere politico dei governanti, cui corrisponde, sempre in ambito protestante, il rifiuto della Chiesa quale detentrice di potere. Questo intreccio fra posizioni teoriche e motivazioni politiche dà luogo in Suárez (e in altri autori della Seconda Scolastica, come Vitoria) a due prospettive fra loro conviventi, una "radicale" e una "assolutista", il che pone dei limiti al loro "costituzionalismo". Ad essi va comunque riconosciuta "la creazione di un vocabolario di concetti" con "il conseguente modello di argomentazione politica, adottata da Grozio, Hobbes,

[15] Giuseppe Tosi, *Aristóteles e o Novo Mondo. A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573*), Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2021, pp. 57 e 342.

Pufendorf ed i loro successori e sviluppata durante il secolo successivo nell'edificazione della versione classica della teoria del diritto naturale dello Stato"[16].

Passando all'ambito più strettamente filosofico, va anzitutto sottolineato il ritorno di Tommaso d'Aquino, la cui *Summa theologica* prese il posto – nei conventi e nelle università iberiche –del *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo. Ma vi è anche una rinnovata attenzione per il *corpus* aristotelico, grazie soprattutto ai commentari dei gesuiti Francisco de Toledo (†1596) e Pedro de Fonseca († 1599), l'"Aristotele portoghese". Non fu dunque una ripresa sterile e soltanto ripetitiva: temi nuovi percorrono l'orizzonte filosofico della Seconda Scolastica, e qui ricompare Suárez con le sue *Disputationes metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes* (1597), ispirate a un tomismo moderato e aperto su alcuni punti alla tradizione scotista e occamista. Il titolo dell'opera non deve trarre in inganno, poiché il continuo riferimento ad Aristotele si accompagna a un'impostazione autonoma, slegata dal tradizionale *commentarium* intercalato al testo della *Metaphysica* e alle singole *quaestiones*. In effetti le *Disputationes* costituiscono la prima trattazione completa di tutte le questioni discusse dalla filosofia scolastica, seguendo un rigoroso ordine logico. Entro le cornice dottrinale ereditata dalla Scolastica Suárez introduce elementi nuovi anche sul piano teorico, ponendo un rapporto assai stretto fra metafisica e teologia razionale. Mi riferisco alla ontologizzazione del discorso su Dio, ovvero alla centralità assunta dal concetto di *ens***,** in cui rientrano sia l'Ente infinito (Dio creatore) sia gli enti finiti (il creato); ed è tale concetto che, essendo nella sua astratta razionalità anteriore sia a Dio che al mondo, consente di pensarli insieme entro un quadro unitario. Con questo "non è che Dio venga a confondersi con un concetto astratto logicamente, il che sarebbe un conclusione impensabile per un teologo cristiano; piuttosto, è questo concetto di ente, astratto nella sua precisione ultima anche da Dio e dalla sua causalità, che permette di tenere insieme, e di

[16] Quintin Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, II. *L'età della Riforma*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1989: 253-68.

connettere concettualmente, tutto il mondo creato, assieme al suo creatore, che è ciò di cui si occupa la teologia"[17].

L'"ente in quanto ente" non è dunque un concetto vuoto e neppure "una finzione mentale mancante della sua realtà, bensì è una ragione prima (nell'ordine della conoscibilità, anche se non in quello della causalità), che discende a tutti i suoi 'inferiori', contraendosi nell'intera molteplicità delle sostanze e degli accidenti"; ed è in tale prospettiva, che vede l'ente "sciolto da ogni altra referenza che non sia immanente alla sua natura e alla sua pensabilità", che "l'ontologia di Suárez può ben essere chiamata una *scientia transcendens*, considerando proprio le *Disputazioni* come uno dei punti più chiari del passaggio […] dal senso classico a quello moderno del 'trascendentale'"[18]. Di qui il venir meno della tradizionale distinzione fra **essenza** ed **esistenza**, che per Suárez risultano ontologicamente unite fin dall'origine. Questo rifluire dell'esistenza nell'essenza si prestò a sviluppi fra loro diversi, dall'identità spinoziana fra ordine delle idee e ordine delle cose alla sostituzione leibniziana del principio di causalità con il principio di ragion sufficiente. In effetti le *Disputationes metaphysicae* godettero di ampia diffusione non solo nelle scuole dei gesuiti (Cartesio le studiò nel collegio di La Flèche e poi le utilizzò nelle *Méditations métaphysiques*) ma anche nelle università della Germania protestante, influendo in particolare su Christian Wolff († 1754) e sulla sua nozione di "ente come possibile, e di possibile come incontraddittorio". Viene così progressivamente ad affermarsi l'idea che l'ontologia goda di un ruolo prioritario rispetto alle altre discipline, in quanto garante della loro possibilità: "un'idea, questa di ontologia pura, vale a dire di scienza autonoma da ogni dipendenza teologica, e fondante a sua volta la teologia come *una* parte speciale del suo sistema assoluto, che costituirà uno dei referenti principali –specie tramite Baumgarten– dello stesso pensiero critico di Kant"[19].

[17] Francisco Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di Costantino Esposito, Milano, Bompiani, 1996, "Introduzione", p. 8.
[18] Ibid., pp. 9-10.
[19] Ibid., p. 12

Spostiamoci ora nel campo teologico, che nel clima della Riforma e della Controriforma appare dominato dai temi della grazia divina e della libertà umana, e quindi della predestinazione. In ambito cattolico tali questioni furoni sollevate da Michel de Bay (*Baius*, 1513-1589), docente all'Università di Lovanio, il quale sosteneva che in origine Adamo era per natura portato a seguire spontaneamente la legge divina, ma dopo il peccato originale la sua natura risulta corrotta e il suo libero arbitrio è orientato al male. Invece per Suárez e gli altri teologi gesuiti l'originaria condizione di Adamo non è dovuta alla sua intrinseca natura umana ma è frutto di un gratuito dono divino, venuto meno a causa del peccato originale, che ha privato Adamo di quel dono ma non ha compromesso la sua natura e quindi il suo libero arbitrio. Il discorso a questo punto investe la libertà dell'uomo e il ruolo della grazia divina, un tema centrale nel protestantesimo e assai dibattuto nel concilio di Trento, che intendeva respingere la visione pessimistica di Lutero e Calvino e il conseguente predestinazionismo assoluto, salvaguardando però il principio dell'universale causalità di Dio e quindi della sua onnipotenza.

Su tale questione i due ordini religiosi più rappresentativi assunsero posizioni divergenti, che diedero luogo a dispute accese e a reciproche accuse di calvinismo (da parte dei gesuiti) e di pelagianismo (da parte dei domenicani). È la celebre controversia *De auxiliis*, che fu risolta alfine nel 1607 con il divieto di giudicare eretiche le tesi avversarie. Il domenicano Domingo Báñez (1528-1604), commentatore della *Summa theologica* nonché confessore di Teresa d'Avila, adottò una via rigorosamente speculativa. Muovendo dal primato ontologico della causalità divina rispetto alle "cause seconde", egli diede risalto alla "predeterminazione" o "premozione" di Dio, che è a monte dell'azione esercitata dalle cause seconde ma si adatta alla loro natura: nella sfera fisica le cause seconde operano in maniera necessaria, mentre nell'uomo la premozione attualizza (senza eliminarla) la capacità di libera scelta di cui egli gode. Il gesuita Luis de Molina imboccò invece una via più apologetica (in funzione antiprotestante), ponendo in primo piano la questione dell'accordo fra grazia divina e libertà umana. Circa un quarto della sua opera *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Lisbona 1588), concepita

quale commento alla prima parte della *Summa theologica*, è infatti dedicato al libero arbitrio, per poi trattare della volontà e provvidenza di Dio, della predestinazione e della "riprovazione" o castigo. La causalità divina non è messa in discussione, giacché Dio è a conoscenza di tutti gli eventi e atti presenti e futuri, ma tale "scienza" si configura in tre modi: come scienza "naturale", "libera" e "media". Quest'ultima riguarda i futuri atti liberi dell'uomo in tutte le loro possibili scelte, che sono lasciate alla sua libertà. La grazia divina precede e accompagna le buone azioni compiute dall'uomo, che è libero tuttavia di assecondare o respingere la grazia, la cui efficacia non è pertanto "intrinseca". A sua volta Suárez e dopo di lui un altro gesuita, Roberto Bellarmino, elaborarono una posizione nota come "congruismo": l'efficacia della grazia divina è collegata al suo adattarsi alle circostanze di tempo e luogo del singolo uomo, ed è questo adattamento che la rende "congrua", ossia appropriata al soggetto, e ne garantisce gli effetti[20]. In questa linea dottrinale, ispirata all'esigenza di definire la dottrina cattolica sulla grazia e sul libero arbitrio senza dare adito ad ambiguità, si può cogliere anche un riflesso dell'attenzione che il mondo umanistico-rinascimentale aveva prestato alle capacità dell'uomo e quindi alla sua posizione centrale nell'opera della creazione.

[20] Raoul de Scorraille, *François Suárez, de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, Paris, P. Lethielleux, 1911-13, I: 401-478, ov'è anche fornito un quadro della controversia *De auxiliis*. Sul contesto generale Cf. José Pereira - Robert Fastiggi, *The Mystical Theology of the Catholic Reformation. An Overview of Baroque Spirituality*, Lanham (Md), University Press of America, 2006.

La silogística difusa de Juan Caramuel

J. Martín Castro-Manzano
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

1. Introducción

Juan Caramuel y Lobkowitz (1606–1682) fue un filósofo español, eclesiástico y matemático que, además de hacer notables aportes a la matemática, hizo contribuciones importantes a la lógica. Su estudio de la silogística, por poner un ejemplo, es interesante e ingenioso (Borrego Hernández[1]); y su lógica relacional, por poner otro, se considera una aportación novedosa y original (Dvořák[2]). En este trabajo, sin embargo, nos dedicaremos a presentar un fragmento de su lógica—la silogística para la argumentación moral y legal—, y ofrecer una interpretación de dicho fragmento en el contexto de la lógica difusa.

2. Preliminares

2.1. Nombres latinos

Durante la Edad Media la silogística se convirtió en el modelo paradigmático de argumentación, por lo que es común encontrar estrategias didácticas para aprender silogística en los tratados de lógica medievales. Una de las estrategias más conocidas es la estrategia mnemotécnica de los "nombres latinos".

[1] N. Borrego Hernández. "Aportaciones de Juan Caramuel a la lógica teórica", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* 19, 1992: 363-400.
[2] P. Dvořák, "Relational Logic of Juan Caramuel", en Dov M. Gabbay y John Woods (eds.) *Mediaeval and Renaissance Logic*, North Holland, 2008: 645–665.

De acuerdo con Prantl[3], las primeras líneas mnemotécnicas fueron griegas y formuladas por Psellus (n. 1020); de acuerdo con Rose[4], son de origen latino y datan del siglo XIII; de acuerdo con Turner[5], hay un manuscrito previo, del siglo IX –Codex Sti. Galli 64–, que incluye un conjunto de versos mnemotécnicos alternativos; y según Hamblin[6], Alberto Magno también usó mnemotecnias (nombres latinos como *fecana* y *cageti*), tal como parece que lo había hecho previamente Boecio[7] en su comentario a los *Primeros Analíticos*.

Sin embargo, los nombres latinos más populares aparecen por primera vez en la *Introducción a la lógica* (c. 1240) de Guillermo de Sherwood, quien ofreció una estrofa para recordar los modos válidos de los silogismos, como sigue:
Barbara Celarent Darii Ferio Baralipton
Celantes Dabitis Fapesmo Frisesomorum
Cesare Camestres Festino Baroco
Darapti Felapton Disamis Datisi Bocardo Ferison

Y en el *Tractatus* (c. 1250), una obra posterior a la de Sherwood, Pedro Hispano ofreció la siguiente:
Barbara Celarent Darii Ferio Baralipton
Celantes Dabitis Fapesmo Frisesomorum
Cesare Cambestres Festino Barocho Darapti
Felapto Disamis Datisi Bocardo Ferison

[3] C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, II, Akademic Verlag, Darmstadt,1855, p. 269 ss.
[4] V. Rose, "Pseudo-Psellus und Petrus Hispanus". *Hermes*, *2*, 1, 1867: 146–147.
[5] W. Turner, "Mnemonic Verses in a Ninth Century MS.: A Contribution to the History of Logic", *The Philosophical Review*, *16*(5), 1907, pp. 519–526.
[6] C.L. Hamblin, "An Improved *Pons Asinorum*?". *Journal of the History of Philosophy* 14, 2, 1976: 131–136.
[7] Boecio, *Priorum analyticorum Aristotelis interpretatio*, en *Opera omnia, ex officina Henricpetrina*, Basilea, Bayerische StaatsBibliothek, 1570, p.50.

Para entender qué significan estos nombres y por qué se acomodan en cuatro versos, reconsideremos que la silogística es una lógica de términos que estudia la relación de inferencia entre enunciados categóricos. Un enunciado categórico es un enunciado compuesto por dos términos, una cantidad y una cualidad. El sujeto y el predicado se llaman términos: el término-esquema *S* denota el término sujeto y el término-esquema *P* denota el predicado. La cantidad puede ser universal (i.e. *Todo*) o particular (i.e. *Algún*) y la cualidad puede ser afirmativa (i.e. *es*) o negativa (i.e. *no es*). La combinación adecuada de los elementos de un enunciado categórico produce los cuatro enunciados categóricos (Cuadro 1).

		Cualidad	
		Afirmativa	Negativa
Cantidad	Universal	Todo *S* es *P*	Todo *S* no es *P*
	Particular	Algún *S* es *P*	Algún *S* no es *P*

Cuadro 1. Enunciados categóricos

Estos enunciados se abrevian mediante una etiqueta (*A*, para el universal afirmativo, *SAP*; *E*, para el universal negativo, *SEP*; *I*, para el particular afirmativo, *SIP*; y *O*, para el particular negativo, *SOP*) que nos permite indicar una secuencia de tres enunciados categóricos que se conoce como modo. Un silogismo categórico, entonces, es un modo ordenado de tal manera que dos enunciados fungen como premisas y el último como conclusión. Al interior de las premisas existe un tercer término que ocurre en ambas premisas pero no en la conclusión: este término especial, usualmente denotado con el término-esquema *M*, funciona como un enlace entre los términos restantes y es conocido como término medio. De acuerdo a la posición del término medio se pueden definir cuatro arreglos o figuras que codifican los modos o patrones silogísticos válidos (Cuadro 2)[8].

8 Por mor de brevedad, pero sin pérdida de generalidad, omitimos los silogismos que requieren carga existencial, como *DarAptI* o *FesApO*.

Primera figura *MP* *SM*	Segunda figura *PM* *SM*	Tercera figura *MP* *MS*	Cuarta figura *PM* *MS*
BArbArA *CElArEnt* *DArII* *FErIO*	*CEsArE* *CAmEstrEs* *FEstInO* *BArOcO*	*DIsAmIs* *DAtIsI* *BOcArdO* *FErIsOn*	*CAlEmEs* *DImAtIs* *FrEsIsOn*

Cuadro 2. Nombres de los modos silogísticos[9]

A modo de ejemplo, consideremos el siguiente silogismo válido (Cuadro 3):

	Enunciado	Silogística
Premisa mayor	1. Todo *M* es *P*.	*MAP*
Premisa menor	2. Algún *S* es *M*.	*SIM*
Conclusión	∴ Algún *S* es *P*.	*SIP*

Cuadro 3. *DArII*

2.2. Lógica difusa

En el contexto de la lógica, ser difuso se dice de varias maneras. Por un lado, el objetivo principal de la lógica difusa es modelar información vaga,

9 Además de las vocales *A*, *E*, *I*, *O*, las consonantes mayúsculas representan reducciones entre figuras del silogismo: *B*, *C*, *D* y *F* indican, respectivamente, la reducción de la primera figura a la misma primera figura, la reducción de la segunda figura a la primera, de la tercera a la primera y de la cuarta a primera; mientras que las consonantes minúsculas representan operaciones que se aplican a los enunciados: *s* indica conversión simple, *p* conversión accidental, *m* cambio de lugar de la premisa, y *c* reducción por lo imposible.

especialmente mediante el uso de predicados imprecisos (e.g. "Jan es **joven**," "Kurt es **calvo**," "el agua está **fría**," etc.); pero por otro lado, al modelar tal tipo de información, la lógica difusa abarca una variedad de semánticas (e.g. la semántica de Łukasiewicz, la semántica de Gödel, la semántica de t-normas, etc.) y herramientas (e.g. la teoría de conjuntos difusos, la aritmética difusa, el agrupamiento difuso, etc.) que van más allá del énfasis en los predicados. Por lo tanto, afirmar que alguna lógica es difusa depende de varias razones analógicas, una de las cuales es la inclusión de cuantificadores difusos (e.g. "la mayoría," "muchos," "pocos," etc.).

Concedida esta proposición, nuestro argumento es el siguiente:
1. Una lógica es una lógica difusa si incluye cuantificadores difusos.
2. La silogística para la argumentación moral y legal de Caramuel incluye cuantificadores difusos.
∴ La silogística para la argumentación moral y legal de Caramuel es una lógica difusa.

Para apoyar la primera premisa, a continuación exponemos algunos comentarios a favor de la tesis de que la inclusión de cuantificadores difusos es, en este contexto analógico, una condición suficiente para ser difuso. Posteriormente presentaremos el fragmento de la lógica de Caramuel que nos interesa para explicitar la segunda premisa.

Pues bien, consideremos que la silogística difusa es el resultado de modificar la silogística mediante dispositivos difusos. Esta modificación se puede hacer de varias maneras. Una de estas consiste en ampliar el conjunto de cuantificadores tradicionales (i.e. "todo" y "algún") para incluir una variedad de cuantificadores difusos como cuantificadores absolutos (e.g. "alrededor" "más que" etc.), cuantificadores proporcionales (e.g. "la mayoría," "casi todos" "pocos" etc.), cuantificadores de excepción (e.g. "todos menos" "como máximo" etc.), cuantificadores comparativos (e.g. "*n* más que" etc.),

cuantificadores comparativos proporcionales (e.g. "hay doble de... que…," etc.), y cuantificadores de semejanza (e.g. "*a* y *b* son semejantes," etc.)[10].

Dada esta premisa general, podemos señalar varias propuestas y proyectos del siglo XX que han incluido algún subconjunto de dichos cuantificadores. El proyecto de Peterson[11] requiere la extensión de cuantificadores intermedios como "la mayoría", "muchos" y "pocos". El sistema de Thompson[12] es similar al de Peterson, pero además incluye cuantificadores estadísticos. El programa de Zadeh[13] define dos tipos de cuantificadores lingüísticos: absolutos (e.g. "casi *n*," etc.) y proporcionales (e.g. "más de la mitad," etc.), y les asigna números borrosos. La propuesta de Dubois y Prade [14] hace uso de cuantificadores difusos con límites exactos (e.g. "entre 30% y 50%"), valores exactos (e.g. "100 %") y límites imprecisos (e.g. "la mayoría"). El sistema de Murphree [15] modifica la lógica de términos de Sommers para modelar enunciados numéricos; y el de Szabolcsi[16] discute y extiende el de Murphree

.

[10] M. Pereira-Fariña, J.C. Vidal, F. Díaz-Hermida y A. Bugarín, "A fuzzy syllogistic reasoning schema for generalized quantifiers", *Fuzzy Sets Syst.* 234, 2014: 79–96.
[11] Ph. Peterson, "On the logic of 'few', 'many', and 'most'", *Notre Dame J. Formal Log.* 20, 1979: 155-179.
[12] B. Thompson, "Syllogisms using "few", "many", and "most"", *Notre Dame J. Formal Log.* 23, 1982: 75–84, y B. Thompson, "Syllogisms with statistical quantifiers", *Notre Dame J. Formal Log.* 27, 1986: 93–103.
[13] L. Zadeh, "Syllogistic reasoning in fuzzy logic and its application to usuality and reasoning with dispositions", *IEEE Transactions on Systems, Man, and Cybernetics SMC-15*, 1985: 754–763.
[14] D. Dubois, L. Godo, R. López de Mántaras y H. Prade, "Qualitative reasoning with imprecise probabilities", *Journal of Intelligent Information Systems,* 2, 1983, pp. 319-363.y D. Dubois, y H. Prade, "On Fuzzy Syllogisms", *Computational Intelligence* 4, 2, 1988: 171–179.
[15] W. Murphree, "Numerical Term Logic", *Notre Dame J. Formal Log*. 39, 1988: 346–362.
[16] L. Szabolcsi, L. y G. Englebretsen, Numerical *Term Logic.* Edwin Mellen Press, 2008.

Por supuesto, hay muchos más sistemas y propuestas –(Pereira-Fariña *et al*, ob.cit.) brinda un excelente panorama de sistemas–, pero para nuestros fines esta breve presentación es suficiente, pues algo que podemos aprender de estos preliminares es que la inclusión de cuantificadores difusos es condición suficiente para otorgar a una lógica el estatus de difusa. En efecto, si estos sistemas y propuestas pueden considerarse lógicas difusas *bona fide*, y si se consideran así en virtud de incluir cuantificadores difusos, entonces, seguramente, para cualquier lógica dada es suficiente que incluya cuantificadores difusos para ser considerada como una lógica difusa. Nuestro próximo paso consiste en mostrar cómo un fragmento de la lógica de Caramuel incluye este tipo de cuantificadores.

3. La silogística difusa de Caramuel

Dentro de su teología moral, Caramuel se ocupó de la lógica de los argumentos morales y legales. En *Moralis seu Politica Logica*[17] ofreció una escala de cuantificadores de lenguaje natural que se asocian con ciertos niveles de fuerza inferencial. Su idea es que en un argumento moral o legal a menudo menos de todos los miembros de una cierta clase son sujetos de predicación y, en consecuencia, la conclusión es más o menos probable.

El *syllogismus iuridicus seu moralis* consta de una premisa mayor que enuncia alguna norma moral o jurídica, mientras que la menor enuncia algún hecho singular y la conclusión, también singular, es una resolución. Por ejemplo, el siguiente es un silogismo jurídico o moral:
1. Quien hiere a alguna persona con intención de causarle la muerte es culpable de asesinato y debe ser condenada a muerte.
2. Pedro hirió a Juan con la intención de causarle la muerte.
∴Por lo tanto, Pedro es culpable de asesinato y debe ser condenado a muerte.

En este ejemplo la premisa mayor es una norma, mientras que la menor consta de dos partes: la primera (“Pedro hirió a Juan”), que se establece por

[17] J. Caramuel, *Moralis seu Politica Logica*. Vigevano, 1680.

testimonio; y la segunda ("con la intención"), que se ha de probar por un argumento moral o jurídico como el siguiente:

1. RA Rara vez alguien (casi nadie) se jacta de un crimen de muerte que no cometió.
2. PI Pedro se jactó de infligir a Juan una lesión grave.
∴ DI Por lo tanto, sería temerario creer que Pedro no cometió el crimen.

Las abreviaturas "RA," "PI" y "DI" indican el modo del silogismo moral o jurídico, y Caramuel ofreció una tabla de silogismos, todos de la primera figura, junto con sus nombres (Figura 1, Cuadro 4):



Characte-res.	Syncategoremata.	Nomina Syllogismorum.	Modi Concludendi.
CA.	Cuncti omnes.	Camilli.	Certè realiter.
FA.	Ferè omnes.	Fallitis.	Certè moraliter.
PL.	Plures.	Placidi.	Probabiliùs.
MA.	Media pars.	Magistri.	Æquè probabiliter.
PA.	Pauciores.	Paridis.	Omnis probabiliter.
MV.	Multi.	Mugivit.	Vix probabiliter.
PV.	Pauci.	Pudici.	Temerè.
RA.	Rari fere Nulli	Rapidi.	Temerè.
NO.	Nulli.	Nobilis.	Contra manif. Veritatem

Figura 1
Moralis seu Politica Logica, Lib. I, *Logicae Moralis Synopsis*, sect. XVI, p. 45

Abreviatura	*Cuantificador*	*Nombre del modo*	*Modo de concluir*
CA	Todos	*Camilli*	Cierto realmente
FA	Casi todos	*Fallitis*	Cierto moralmente
PL	La mayoría	*Placidi*	Más probable
MA	La mitad	*Magistri*	Igualmente probable

PA	La minoría	*Paridis*	Menos probable
MU	Muchos	*Mugivit*	Poco probable
PU	Pocos	*Pudici*	Temerario
RA	Casi ninguno	*Rapidi*	Temerario
NO	Ninguno	*Nobilis*	Contra la verdad manifiesta

Cuadro 4. Modos silogísticos de Caramuel en *Moralis seu Politica Logica*, Lib. I, *Logicae Moralis Synopsis*, secc. XVI, p. 45

De manera sinóptica, podríamos mostrar los modos de Caramuel como sigue (Cuadro 5):

Nombre del modo	*Modo*
Camilli	1.Todo *M* es *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es cierto realmente que *x* es *P.*
Fallitis	1. Casi todo *M* es *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es cierto moralmente que *x* es *P.*
Placidi	1. La mayoría de *M* es *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es más probable que *x* es *P.*
Magistri	1. La mitad de *M* es *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es igualmente probable que *x* es *P.*
Paridis	1. La minoría de *M* es *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es menos probable que *x* es *P.*

Mugivit	1. Muchos *M* son *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es poco probable que *x* es *P.*
Pudici	1. Pocos *M* son *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es temerario que *x* es *P.*
Rapidi	1. Casi ningún *M* es *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es temerario que *x* es *P.*
Nobilis	1. Ningún *M* es *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Contra la verdad manifiesta *x* es *P.*

Cuadro 5. Resumen de los modos silogísticos de Caramuel

Hasta este punto podemos concluir que si la inclusión de cuantificadores difusos es condición suficiente para considerar a una lógica como difusa, entonces este fragmento de la lógica de Caramuel es una lógica difusa, pues incluye tal tipo de cuantificadores. Y para reforzar este argumento, a continuación ofrecemos una interpretación de este fragmento en el contexto más general de la lógica difusa.

Nombre del modo	*Modo*	*Interpretación*
Camilli	1.Todo *M* es *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es cierto realmente que *x* es *P.*	1. $p(x \in P \mid x \in M)=1$ 2. $p(x \in M)=1$ ∴ $p(x \in P)=1$
Fallitis	1. Casi todo *M* es *P.* 2. *x* es *M.* ∴ Es cierto moralmente que *x* es *P.*	1. $p(x \in P \mid x \in M)=.9$ 2. $p(x \in M)=1$ ∴ $p(x \in P)=.9$

Placidi	1. La mayoría de *M* es *P*. 2. *x* es *M*. ∴ Es más probable que *x* es *P*.	1. $p(x \in P \mid x \in M) = .7$ 2. $p(x \in M) = 1$ ∴ $p(x \in P) = .7$
Magistri	1. La mitad de *M* es *P*. 2. *x* es *M*. ∴ Es igualmente probable que *x* es *P*.	1. $p(x \in P \mid x \in M) = .5$ 2. $p(x \in M) = 1$ ∴ $p(x \in P) = .5$
Paridis	1. La minoría de *M* es *P*. 2. *x* es *M*. ∴ Es menos probable que *x* es *P*.	1. $p(x \in P \mid x \in M) = .4$ 2. $p(x \in M) = 1$ ∴ $p(x \in P) = .4$
Mugivit	1. Muchos *M* son *P*. 2. *x* es *M*. ∴ Es poco probable que *x* es *P*.	1. $p(x \in P \mid x \in M) = .3$ 2. $p(x \in M) = 1$ ∴ $p(x \in P) = .3$
Pudici	1. Pocos *M* son *P*. 2. *x* es *M*. ∴ Es temerario que *x* es *P*.	1. $p(x \in P \mid x \in M) = .2$ 2. $p(x \in M) = 1$ ∴ $p(x \in P) = .2$
Rapidi	1. Casi ningún *M* es *P*. 2. *x* es *M*. ∴ Es temerario que *x* es *P*.	1. $p(x \in P \mid x \in M) = .1$ 2. $p(x \in M) = 1$ ∴ $p(x \in P) = .1$
Nobilis	1. Ningún *M* es *P*. 2. *x* es *M*. ∴ Contra la verdad manifiesta *x* es *P*.	1. $p(x \in P \mid x \in M) = .0$ 2. $p(x \in M) = 1$ ∴ $p(x \in P) = .0$

Cuadro 6. Interpretación de los modos silogísticos difusos de Caramuel

Dicho lo anterior, tres anotaciones podrían ser importantes aquí: primero, aunque es verdad que hemos elegido los números asociados a cada cuantificador de manera arbitraria, no se sigue que los hemos elegido de manera aleatoria; segundo, si tomamos, para la premisa 2, casos cercanos a cierto *n* pero distintos de *1* o *0*, digamos $p(x \in M) = n \pm \varepsilon$ con $\varepsilon \in (0,1)$, y un nivel de significancia $\sigma \in (0,1]$ tal que $p(x \in M) \geq \sigma$ y $n \pm \varepsilon \geq \sigma$, entonces si $p(x \in P \mid x \in M) \geq \sigma$,

entonces $p(x \in P)=n\pm\varepsilon*\sigma\geq\sigma^2$, lo cual permitiría otros modos difusos al estilo de Caramuel para casos en los que la premisa 2 no es necesariamente verdadera *tout court* pero cuya significancia es de σ^2. Y tercero, si bien una aproximación probabilista no es idéntica a una aproximación difusa, se puede argumentar que la primera es un tipo de la segunda[18].

4. Comentarios finales

En este trabajo hemos presentado un fragmento de la lógica de Juan Caramuel –la silogística para la argumentación moral y legal– y hemos ofrecido una interpretación de dicho fragmento en el contexto de la lógica difusa. Si nuestro argumento y nuestra interpretación son correctos, podrían ofrecer cierto soporte a favor de la tesis de que este fragmento de la lógica de Caramuel es una lógica difusa *bona fide* que precede a las lógicas difusas propias del siglo XX: tal pareciera que en lógica, como en otras áreas de la filosofía, algunos nacen póstumamente.

[18] B. Kosko, "Fuzziness vs. probability", *International Journal of General Systems*, 17, 1990: 211–240.

La discusión novohispana sobre las proposiciones modales: Alonso y los *moderni*

Juan Manuel Campos Benítez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

1. Introducción

La lógica novohispana del siglo XVI recupera mucho de la tradición medieval, de los aportes tanto de nominalistas como de realistas. Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado y Antonio Rubio son sus mejores representantes, quienes publicaron en 1554, 1571 y 1603 respectivamente. Hay varias ediciones de la obra de fray Alonso y de Rubio siendo este último quien se lleva las palmas con varias ediciones en España y otras partes de Europa[1]. En los tres autores encontramos alusiones a textos y a lógicos de la época sin que falten referencias a textos o autores anteriores de la tradición medieval. En ocasiones discrepan de ellos, sobre todo, pero no exclusivamente, cuando se trata de tomar postura respecto a un problema filosófico no resuelto, como el problema de los universales. También hay discrepancias en otros aspectos no directamente relacionados con aspectos metafísicos como lo es el de la enseñanza y la manera de presentar los contenidos lógicos al estudiante. Alonso y Mercado se quejan mucho respecto a los contenidos y maneras de enseñar. Así que podemos ver dos críticas, una de índole metafísica (que nos interesa aquí) y otra de índole pedagógica, la manera de conducir al estudiante hacia la lógica, puerta de entrada a las demás ciencias. En este artículo presentamos una polémica entre fray Alonso y los llamados *moderni* respecto a la interpretación de las oraciones modales denominadas *de dicto*.

[1] Si bien Rubio publicó en 1603, la elaboración de su obra pertenece al siglo XVI. Remito al lector a los varios escritos de Walter Redmond y a su traducción por aparecer de las "Cuestiones proemiales", de la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio. Ver *Redmond, Obras filosóficas*, Tomos I y II, México, UPAEP, 2020 y 2021.

2. Las oraciones modales

Alonso expone brevemente las oraciones modales, comenzando por establecer que una oración modal es aquella donde aparece un modo, y puede aparecer de dos maneras, como nombre o como adverbio, de manera nominal o de manera adverbial. Lo explica así: una oración tiene sujeto y predicado, digamos tenemos a Pedro como sujeto y el predicado Disputar. Podemos formar la oración

"Pedro disputa"

que admite varias expresiones:

"Pedro está disputando", "Pedro es alguien que disputa"

Donde se hace explícita la forma de la oración: Sujeto - cópula - Predicado, a la que llamaban oración de tercer adyacente; la oración de segundo adyacente era la que afirmaba la existencia del sujeto, como en *Deus est*. Una oración como "Pedro disputa" es de tercer adyacente, pues puede convertirse en "Pedro está disputando".

La relación entre sujeto y predicado se llama 'composición', y un modo es una expresión que afecta dicha composición y admite cuatro modos: posible, necesario, imposible y contingente.

En su forma adverbial o divida tendremos
"Pedro posiblemente disputa", "Pedro necesariamente disputa",
"Pedro imposiblemente disputa" y "Pedro contingentemente disputa"

En su forma nominal o compuesta tendremos la oración "Pedro disputa" como sujeto y el modo como predicado de esa oración, lo cual resulta en éstas:
"Que Pedro dispute es posible", "Que Pedro dispute es necesario"
"Que Pedro dispute es imposible", "Que Pedro dispute es contingente"

La forma adverbial se denomina *de re* y la forma nominal *de dicto*, y fray Alonso resume así: en la forma adverbial el modo se coloca en medio de la

oración y en la nominal en un extremo, el extremo predicado y se predica del *dictum* o dicho[2].

La distinción es importante pues tendremos oraciones que interpretadas *de re* son verdaderas pero falsas interpretadas *de dicto*. Esto ocurre principalmente cuando tenemos predicados incompatibles, digamos estar ciego y ver, caminar y estar sentado; no podríamos predicar **simultáneamente** esos predicados de la misma persona, tampoco podemos afirmar la posibilidad de que eso ocurra.

Note el lector esta oración modal compuesta o *de dicto*

"que Pedro camine y esté sentado es posible"

Lo cual es falso e imposible, pero su versión *de re* no es contradictoria

"Pedro camina pero podría estar sentado"

donde la predicación no es simultánea sino **sucesiva** puesto que podría admitir esta interpretación: Pedro está caminando pero en un momento siguiente (o anterior) podría (o pudo) estar sentado.

Sin embargo, los ejemplos que propone fray Alonso son algo diferentes y de hecho un poco más complejos. Los ejemplos de fray Alonso para la oración modal divisa o *de re*, y para la modal compuesta o *de dicto* son respectivamente

praescitus possibiliter salvatur y *praescitum salvari est possibile*

Son más complejos porque involucran implícitamente la cuantificación del sujeto, que es un término común indefinido, es decir, sin cuantificador; pero los medievales notaban que el término indefinido admite la cantidad particular y fray Alonso sigue esta tradición[3]. La oración modal *de re* afirma que el condenado, en el momento mismo de estar condenado sigue teniendo la posibilidad de salvarse. Aquí no podemos recurrir a la interpretación **sucesiva**

[2] "In modali composita modus ponitur in vno extremo, denotans competere toti dicto. Sed in divisa, mediat modus inter partes dicti". Cf, Alonso de la Veracruz, *Recognitio summularum*, Salamanca, Juan Bautista de Terranova, 1573, p. 66. Se trata de la segunda edición, la primera apareció en México en 1554.

[3] "Etiam notabis, quod licet indefinita & particularis conveniant...", ibídem., p. 53.

de la modalidad que afirmaría que el condenado sea salvo antes y/o después de estar condenado; esta interpretación de alguna manera involucra nociones temporales. Lo que afirma la oración *de re* es que al momento de estar condenado la posibilidad de salvarse sigue "estando ahí", como posibilidad, aunque ya no se pueda 'actualizar'. Es una manera de decir que no era necesaria su condenación sino contingente. También es una manera de reintroducir la interpretación **simultánea.** Es lo que Simo Knuutila llama posibilidad **sincrónica**, y que atribuye a Escoto cuando dice "no llamo a algo contingente porque no sea siempre o necesariamente el caso sino porque su opuesto podría ser actual en el mismo momento en que ocurre". La idea es que el predestinado se condena, pero la posibilidad de salvarse permanece, como si dijéramos: en el mundo actual se condena pero se salva en otro mundo posible. Hay pues una "referencia múltiple", el mismo individuo en distintos mundos posibles[4].

La forma lógica de las oraciones modales, en el ejemplo de fray Alonso, es la siguiente, usando la notación estándar de la lógica de primer orden, donde, además de los cuantificadores y la conectiva[5], tenemos que ◊: modo de la posibilidad, Sx: x se salva, Cx: x se condena

De re: $(\exists x)(Cx \,\&\, \Diamond Sx)$ y *de dicto*: $\Diamond\, (\exists x)(Cx \,\&\, Sx)$

Alonso examina una objeción a las modales compuestas con sujeto singular, i.e. con un nombre propio. Dice que este par de oraciones

"que Pedro dispute es posible" y "que Pedro no dispute es necesario"

que aparecen en un cuadrado modal como contradictorias, correspondientes a las oraciones tipo I y E respectivamente, no comparten ni el mismo sujeto ni el mismo predicado, luego no pueden ser contradictorias. Pero dice que son equivalentes a su versión *de re* y que eso basta para que sean contradictorias,

[4] Ver Knuutila, *Modalities in Medieval Philosophy*, London and New York, Routledge, 1993, p.143.

[5] Las conectivas y cuantificadores son términos sincategoremáticos, e.d. no son sujetos ni predicados. La divisa presenta problemas que no trataremos aquí.

pues tienen los mismos sujetos y el mismo predicado afirmado en la oración afirmativa y negado en la otra

"Pedro posiblemente disputa" y "Pedro necesariamente no disputa"

preservando así la contradicción mostrando que ambas oraciones tienen el mismo sujeto, el mismo predicado afirmado en una y negado en otra.

Sin embargo la misma oración "Que Pedro dispute es posible" equivale a

"Que Pedro no dispute no es necesario"

y con esto ya tenemos la contradictoria con

"Que Pedro no dispute es necesario"

Así las cosas, no era necesaria la equivalencia propuesta por el fraile. Ignoro porqué fray Alonso no vio esta alternativa, pero la discusión le permite llamar la atención respecto a cierta equivalencia entre oraciones modales singulares *de dicto* y *de re,* y para establecer algunas cosas respecto a la función de la modalidad. En nuestros días se ha llamado la atención acerca de ciertas equivalencias entre oraciones modales cuantificadas[6], aunque no tan complejas como el ejemplo de fray Alonso. Contienen un modo, un cuantificador y una propiedad, son estas, donde el cuadrito representa el operador de la necesidad y el diamante el de la posibilidad. Notemos que cuando el operador está en medio de la formula tenemos modalidad *de re* y cuando está al comienzo ("en un extremo", dice fray Alonso) tenemos la modalidad *de dicto*.

$\Box\forall xFx$ equivale a $\forall x\Box Fx$

$\Diamond\exists xFx$ equivale a $\exists x\Diamond Fx$

En todo caso, con esto se le presenta la ocasión de discutir una tesis respecto a las oraciones modales *de dicto* propuesta por "algunos modernos".

[6] Son las llamadas formulas Barcan. Cf. Ruth Barcan, *Modalities*. *Philosophical essays*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 195 y 237.

3. Alonso y los *moderni:* la modalidad *de dicto* como segunda intensión

3.1. Primeras y segundas intensiones

La propuesta es la siguiente: en las oraciones modales divisas el modo se toma como atributo de la cosa, es decir, en la oración "Sócrates posiblemente corre", hay que entender la posibilidad de correr como algo atribuible a Sócrates, pero en la modalidad compuesta hay que entenderla como segunda intensión[7].

Un término de segunda intensión responde a una predicado lógico, retórico o gramatical, fray Alonso trata esto en el Tratado de los términos, cap. XVII. Lo explico brevemente: un término como 'Pedro' se refiere a Pedro, la persona llamada así. Un término como 'hombre' se refiere, entre otras cosas, a Pedro, así que podemos formar la oración "Pedro es un hombre". La palabra 'hombre' puede tener otros usos y otras referencias, como cuando digo "el hombre es una especie", "'hombre' tiene dos sílabas"; en estos casos ya no se refieren a cosas como Pedro, Pablo, etcétera sino a otra clase de cosas. Estos son los términos de segunda intensión. La propuesta de los *moderni* consiste en considerar el predicado de una oración modal *de dicto* como propiedad de entidades lingüísticas o gramaticales, incluso como propiedades producto de la actividad del entendimiento, como cuando decimos "animal es un género", "hombre es un sustantivo"; podemos referirnos a Aristóteles como 'El filósofo' y decir "'El filósofo' aquí es una figura retórica". Ese tipo de cosas son las segundas intensiones.

Quizá sea más claro para el lector entender las segundas intensiones de esta manera. Vemos cosas, cosas como árboles, casas, hombres, mujeres, gatos, leones, vemos que llueve, que Sócrates corre, que Cesar cruza el Rubicón, que Bruto asesina a Cesar, y muchas cosas así. Si queremos clasificar las cosas que

[7] Escribo 'intensión' y su plural con 's' para recalcar el uso técnico, que no debe confundirse con su uso ordinario y más psicológico, como en la oración "descubrí sus negras intenciones".

vemos, por ejemplo a Juan, Pedro, Santiago, etcétera podríamos agruparlos como seres humanos. Si vemos cosas azules, amarillas, verdes, negras etcétera podríamos agruparlas por colores. Podríamos agrupar a los individuos de acuerdo con lo que hacen: correr, disputar, comer, etcétera. En otro nivel, podríamos clasificar esas mismas cosas como cosas sensibles, como acciones, como relaciones; llegaríamos a afirmar que ser humano es una especie de ser animal, que asesinar es una relación, que ser amarillo es un color, que 'blanco' es un sustantivo, que cuando digo que alguien es un Nerón expreso una metáfora. Este otro nivel constituye precisamente las segundas intensiones, una manera de entender mejor las cosas de las que hablamos -o pensamos- y cuyos predicados no se refieren directamente a la experiencia (pues, por ejemplos, cuando veo un árbol no veo un nombre o un sustantivo). Como dice Ockham, las segundas intensiones se refieren a las primeras intensiones, no a las cosas[8], pero las primeras intensiones sí aluden a las cosas, a la realidad extramental y extralingüística.

3.2. La doctrina de la suposición

Relacionado con esto, la teoría de la suposición nos ayudará a entender mejor la postura de los modernos y por qué el rechazo de fray Alonso.

La *suppositio* es una doctrina acerca de los usos referenciales de las palabras, es decir, el tipo de cosas a las que las palabras pueden referir. Guillermo de Ockham había dicho que la suposición es tomar un término en lugar de otra cosa y divide la *suppositio* en tres grandes apartados: personal, simple y material[9]. La personal ocurre cuando el término se refiere a su

[8] *Intentio autem secunda est illa quae est signum talium intentionum primarum…* Potest etiam dici quod intentio secunda potest accipi stricte pro intentione quae significat praecise primas intentiones…Cfr. su *Summa logicae*, I.12 (Parte I, cap.12), disponible en https://la.wikisource.org/wiki/Summa_logicae/Pars_I_:_De_terminis, consultado 20/06/2023.

[9] "Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo…Cfr. I.63; en el capítulo siguiente la divide: sciendum est autem quod suppositio primo dividitur in suppositionem personalem, simplicem et

significado y de manera significativa; podemos entenderla mejor tomando en cuenta dos aspectos, el referente del término y la relación referencial del término hacia la cosa. Tenemos la suposición simple cuando el término supone por una intensión del alma, dice Ockham pero sin referencia a la cosa[10] y finalmente, la suposición material ocurre cuando el término se refiere a sí mismo, o a una voz o a una expresión escrita. Con esto tenemos que los términos abarcan tres distintos tipos de cosas: la realidad extra mental y extralingüística, la realidad en el pensamiento, y las palabras mismas, ya sean escritas o hablabas. Los nombres para estas cosas, utilizando el término técnico medieval de la 'suposición' son: suposición personal, simple y material. Ejemplo de suposición personal: "todo hombre es animal"; de suposición simple "el hombre es una especie"; de suposición material, "hombre es un nombre". Toda suposición se da en la oración, como establece Ockham, si bien algunos tomistas no estaban de acuerdo con ello, según reporta fray Alonso[11]. Claro que podemos tener diferentes opiniones sobre esto e integrar por ejemplo otros tipos de entidades, como los significados de las palabras independientemente si se 'encuentren' en la realidad o no. Esto es importante pero con lo que hemos dicho basta para entender nuestra exposición de la modalidad y los *moderni*.

Alonso presenta la teoría de la suposición comenzando con los usos retóricos de las palabras, Ockham lo había dejado al final de su exposición, considerando tres figuras retóricas, pero a fin de cuentas había tomado en cuenta aquellos usos, Los usos retóricos corresponden a la suposición 'impropia' y Alonso menciona seis: metáfora, catacresis, metalepsis, sinécdoque, metonimia y antonomasia. El uso no retórico de los términos corresponde a la suposición propia, que se divida en tres: personal, simple y

materialem"; "primo" también porque habrá otras clasificaciones que mostrará en capítulos subsecuentes, como la suposición propia e impropia, pero la principal es esta.

[10] "Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative".

[11] "Est aduertendum circa id quod dicitur terminum non supponere extra propositionem, qui aliqui ex Thomistis putant contrarium…" (Alonso, ibid., p. 30).

material, que corresponde exactamente a la clasificación ockhamista[12]. Los ejemplos son muy parecidos a los de Ockham, si bien añade algunos, por ejemplo, "Pedro es un individuo", para la suposición simple. Notemos que estamos cerca de las segundas intensiones.

3.3. Modalidad, cuantificación sobre oraciones y ontología

Alonso había establecido la diferencia entre modales divisas y modales compuestas: en las primeras el modo es un adverbio insertado dentro de la oración, y en las compuestas el modo es el predicado de la oración en cuestión. Algunos modernos, reporta Alonso, proponen además otra diferencia: interpretar las oraciones modales *de dicto* según la suposición material, es decir, el modo como una propiedad o predicado de oraciones o entidades lingüísticas[13], no de las cosas mismas como en el caso de la modalidad *de re* sino como predicados del *dictum*, de la oración que es el sujeto gramatical de las oraciones modales compuestas.

Una manera un poco burda pero que ilustra directamente lo que queremos decir es la siguiente: supongamos que una persona mantiene que Aristóteles dijo lo siguiente:

"Todos los hombres por naturaleza desean saber"

Y que otra persona le objeta automáticamente que eso es falso pues Aristóteles no hablaba ni podía hablar español, que en aquella época no existía. Aquí hay algo raro, pues la primera persona no está afirmando que Aristóteles haya proferido una oración en español, sino que el significado de lo que ha dicho se expresa en español con esas palabras.

[12] Si bien luego presenta otras dos clasificaciones diferentes, correspondientes a la vía tomista y escotista, pero eso es otro problema que no nos afecta aquí.

[13] "Moderni aliqui,voluerunt ponere aliam differentiam inter modalem diuiſam,& compoſitam, vt dicerent, modum in compoſita capi secundè intentionaiiter, et non ampliatiue: in diuiſa tamen prime intentionaliter" (ibid., p.66).

Pues bien, la primera persona toma 'personalmente' lo que está diciendo, no está hablando de oraciones o pensamientos sino de significados; la segunda persona toma 'materialmente' lo que dice la primera persona, es decir, como si estuviera hablando acerca de oraciones. Claro que las palabras 'personalmente', 'materialmente' pueden sonarnos un poco raras, pero en este contexto son utilizadas con un sentido muy concreto dentro de la teoría de la *suppositio* que hemos esbozado brevemente. Ockham ya se daba cuenta de que esas palabras podrían ser malinterpretadas[14]. Cuando se interpreta una oración modal *de dicto* como teniendo suposición material se está afirmando que el modo cualifica la oración, y que la modalidad atribuida es una propiedad de una entidad lingüística. Recuerdo haber leído que un filósofo del siglo pasado, de cuyo nombre no me puedo acordar, decía que la modalidad reside no en las cosas mismas, o sea, en la realidad, sino en nuestra manera de hablar de la realidad; una propiedad del lenguaje, en resumidas cuentas. Es una manera de rechazar entidades no empíricamente constatables, como los significados mismos. Fray Alonso rechaza esta opinión aduciendo consideraciones pragmáticas, es decir, tomando en cuenta los usos del lenguaje por parte de los hablantes. En efecto, cuando escuchamos "Que Sócrates corra es posible" no entendemos la posibilidad de la oración "Sócrates corre", sino la posibilidad de que Sócrates ejecute la acción de correr. En términos de fray Alonso, tomamos la oración no material sino de manera personal y significativamente[15].

Considerar materialmente la modalidad les permite a los *moderni* cuantificar las oraciones, según reporta fray Alonso, y hablar de oraciones sinónimas, como lo son en estos ejemplos:

[14] "Est autem sciendum quod non dicitur suppositio 'personalis´ quia supponit pro persona, nec simplex quia supponit pro simplici, nec materialis quia supponit pro materia, sed propter causas dictas", *Summa* I.64.

[15] "Sed quicquid sit de opinione modernorum, non oportet id pro certo tenere:nam si quis audiat,Sortem currere est possibile,non concipit hanc propositionem possibilem esse: sed quòd actio illa,id est cursus sit possibilis Sorti. Ob id videtur dicendum, modum capi personaliter, seu significatiue,& primè interitignaliter:tam in com posita,quám in diuisa (Alonso, ibid., p. 66).

"Todo 'que Pedro corra' es posible"
"Algún 'que Pedro corra' es posible"

La cuantificación de oraciones puede parecer algo muy raro, pero se encuentra en nuestro discurso cotidiano sobre algunas cosas. Claro que no siempre nos damos cuenta de ello, pero el mismo Alonso, en un apéndice a su *Recognitio*, muestra cuantificación temporal de oraciones, "Cristo siempre dijo la verdad, luego también cuando dijo…"[16], y ejemplifica un tópico: del todo temporal a una parte, vale la inferencia. Podemos cuantificar sobre oraciones parafraseando así "Todo lo que dijo Cristo es verdadero, luego también lo es…". Esto nos permitiría distinguir entre oraciones tipo y oraciones muestra, es decir, podría tener ciertas ventajas teóricas para la lingüística, pero desde el lado filosófico, debemos considerar personalmente la modalidad, pues, como dice Alonso, como el significado de las oraciones sinónimas es uno y el mismo, debe tomarse singularmente, sin cuantificación[17].

4. Conclusiones provisionales

El estudio de fray Alonso nos sumerge en polémicas lógicas, metafísicas, didácticas y de otro tipo que rozan varias disciplinas incluyendo la filosofía de la religión y teología. En este estudio sobre las proposiciones modales encontramos una polémica con los *moderni* que nos ha llevado a entrelazar nociones medievales como la teoría de las *intentiones* y la teoría de la *suppositio terminorum* de tal manera que podemos entender mejor tanto la doctrina de la modalidad problemas metafísico detrás de la polémica, si las nociones modales son nociones lingüísticas o si además se refieren también a aspectos de la realidad.

[16] Alonso de la Veracruz, *Tratado de los tópicos dialécticos*, trad. de M. Beuchot, México, UNAM, 1989, p. 27.
[17] "Ista opinio procedit ex hoc: q. dictum in modali composita dicunt materialiter capi pro propositione, Sed cum capiatur personaliter, ut dictum est, pro significato talis propositionis, & significatum propositionum synonymarum dicatur ese vnum, & idem: sequitur q. omne tale dictum accipitur singulariter ut inquit S. Tho. in opusculis", ibid., p. 66.

Las nociones medievales han sido cruciales en esta polémica, y el lector notará la pervivencia y fuerza de la lógica medieval tan presente en nuestros autores y el desarrollo que han hecho de la misma. Sirva este pequeño ensayo como una invitación a los estudios medievales y su presencia en nuestra América.

Un octágono de proposiciones *exponibles* de Alonso de Peñafiel

José David García Cruz
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Introducción

Alonso de Peñafiel y Araujo (1593 - 1657), fue un destacado Teólogo y Filósofo Jesuita, probablemente el primer filósofo del Perú. Entre sus obras más destacadas se encuentran los tres volúmenes de su *Cursus integri Philosophici.* El objetivo de esta comunicación es analizar un conjunto de diagramas aristotélicos, expuestos en el volumen uno de esta obra. La *questio ultima* de la *disputatio II* (*De propositionibus exponibilibus, exceptiva & exclusiva*) contiene una colección de cuadrados clásicos aristotélicos, que describen las relaciones lógicas entre proposiciones **exponibles**. La principal característica de estas proposiciones es, la presencia de un término que permite que las proposiciones puedan ser "desempaquetadas" (expuestas) en proposiciones más simples, comúnmente conjunciones y disyunciones. Ejemplos de estos términos son: *tantum, preaeter, inquantum,* etc. En específico analizaremos el diagrama de proposiciones exclusivas cuya partícula exponible es 'tantum', presentado en la Figura 1.

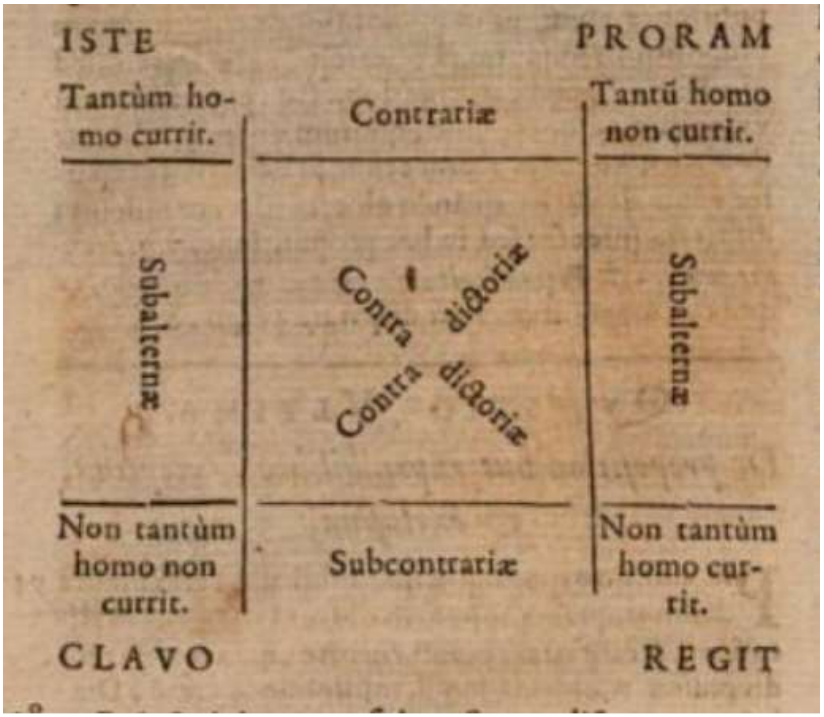


Figura 1. Cuadrado de proposiciones exclusivas

La estructura de este trabajo es como sigue. En primer lugar, iniciaremos contextualizando el concepto de **proposiciones exponibles**, considerando una breve definición y la tradición diagramática sobre este tipo de proposiciones. En segundo lugar, presentaremos brevemente un par de definiciones formales requeridas para presentar nuestro análisis lógico. Finalmente, la presentación cierra con una exposición del cuadrado, y una propuesta de expansión, considerando el cuadrado clásico. Nuestra hipótesis es que Peñafiel esboza un diagrama mayor al presente en el tratado, pero el diagrama como tal no se

encuentra gráficamente. El principal resultado de nuestra propuesta es reconstruir estas ideas en un diagrama más general.

Un poco de contexto

En este apartado se habla de los siguientes puntos: la definición de Ashworth, los tipos de exponibles, y unos ejemplos, y la tradición de autores. Una definición un tanto general de las pproposiciones exponibles, la encontramos en Ashworth:

> "Una proposición exponible fue definida normalmente como una proposición cuyo sentido era obscuro debido a un signo que contenía, y el cual, por tanto, necesita ser expuesto por medio de una proposición más clara y bien conocida, la cual es equivalente a çesta"[1].

Los tipos más estudiados de estas proposiciones son: las proposiciones exclusivas, exceptivas, y reduplicativas[2]. Las proposiciones en las que nos enfocaremos son las primeras, pero daremos un breve repaso de las tres para tener un contexto más general y motivar al lector a adentrarse en esta interesante teoría.

El primer tipo se caracteriza por contener proposiciones de dos o tres términos, como "el hombre corre", "las categorías son diez", respectivamente, y como término que produce la obscuridad el signo "*tantum*", que podemos traducir como "sólo". En ese sentido, ejemplos de proposiciones exclusivas son: "sólo el hombre corre", "las categorías son sólo diez", "el hombre es sólo racional", "no sólo el hombre es animal", etc. El segundo tipo de proposiciones contiene más complejidad. En primer lugar, en este caso se

[1] An exponible was normally defined as a proposition whose sense was obscure because of a sign which it contained, and which therefore needed to be expounded by means of a clearer, better-known proposition which was equivalent to it. E. J. Ashworth, "The Doctrine of Exponibilia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *Vivarium*, 11, 2, 1973, p. 138.
[2] Ibid.

requiere el cuantificador para expresar la excepción, en ese sentido, proposiciones como "todo hombre excepto los justos son malos", "algún animal excepto los bípedos no corren", "ningún color excepto el negro es cálido", son ejemplos de proposiciones exceptivas. Finalmente, las proposiciones reduplicativas mantienen una estructura similar a las exceptivas, pero el término confuso usualmente es "*inquantum*", que puede traducirse como "en cuanto". En ese sentido, los ejemplos de proposiciones reduplicativas pueden ser: "todo hombre en cuanto racional es matemático", "ningún animal en cuanto hombre es bípedo", "algún ave en cuanto alada vuela". En cuanto a las condiciones de equivalencia de cada tipo podemos caracterizar cada proposición como sigue.

Exclusivas: Sólo A es B:= Algún A es B y ningún no-A es B.

Exceptivas: Todo A, excepto B, es C:= Todo A, el cual es no-B, es C; y Todo B e A; y ningún B es C.

Reduplicativas: Todo A, en cuanto es un B, es C:= Todo A es C, y Todo A es B; y Todo B es C; y si algo es B entonces es C.

Este breve repaso deja una pequeña base para continuar sobre el cuadrado que nos compete, esperando motivar al lector a adentrarse en el resto de las proposiciones presentadas. Algunos de los autores más prominentes en esta teoría fueron, Pedro de Ailly y Domingo de Soto. Las fuentes en general pueden dividirse de tres formas: a) hay tratados independientes sobre este tipo de proposiciones, como en el caso de Pedro de Ailly, y algunos autores de la escuela de Paris, b) por otro lado, hay comentarios sobre el tratado de Pedro Hispano, quien es considerado por algunos como el iniciador de esta teoría[3], y c) hay partes de tratados más extensos que se orientaron a realizar "pruebas de términos", como en el caso de Pablo de Venecia y sus seguidores[4]. El

[3] Horn, ashwort.
[4] Esta información sobre la distribución de los tratados es extensamente explicada en el excelente artículo de E. Ashworth, ídem.

tratado de Alonso puede considerarse como un híbrido entre los tres tipos, ya que se alinea a la tradición de otros lógicos novohispanos que comentan a Pedro Hispano, pero al mismo tiempo generan tratados independientes que a su vez forman parte de extensos cursos. Con esta breve explicación, podemos continuar con la parte técnica del trabajo.

Lógica y relaciones aristotélicas

Nuestra interpretación de los diagramas de Alonso de Peñafiel se presenta en un lenguaje de primer orden, por tanto, en esta sección explicaremos brevemente las principales definiciones lógicas y la relaciones de oposición. Partiremos de una colección de conectivas y cuantificadores
$\mathbb{K} = \{\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \exists, \forall\}$,
una colección denumerable de constantes
$\mathbb{C} = \{a, b, c, \dots\}$,
una de variables $\mathbb{V} = \{x, y, z, \dots\}$,
y una colección de variables predicativas
$\mathbb{P} = \{P, Q, R, \dots\}$.

El lenguaje de primer orden con predicados monádicos $\mathcal{L}_{FOL}(\mathbb{C}, \mathbb{V}, \mathbb{P})$ es definido por medio de la siguiente regla BNF:
$\varphi ::= P(t) | \neg\varphi | \varphi \wedge \varphi | \forall x\varphi$ (donde $t \in \mathbb{C} \cup \mathbb{V}$, y $x \in \mathbb{V}$)

La semántica se define como es usual a partir de modelos $\mathbb{M} = \langle D, I \rangle$, donde D es un conjunto no vacío, usualmente llamado dominio, e I es una función de interpretación, es decir, $I(c) \in D$ para toda $c \in \mathbb{C}$, y $I(P) \subseteq D$.
Sea $\mathbb{M} = \langle D, I \rangle$ un modelo. Una asignación de variables en $\mathbb{M}$ es una función $g: \mathbb{V} \rightarrow D$. Para cualquier $t \in \mathbb{C} \cup \mathbb{V}$, definiremos:

$$[t]^{\mathbb{M}} := \begin{cases} I(t) \ \ if\ t \in \mathbb{C}, \\ g(t) \ \ if\ t \in \mathbb{V}. \end{cases}$$

Finalmente, dadas dos asignaciones de variables $g, g': \mathbb{V} \rightarrow D$, y dada una variable $x \in \mathbb{V}$, diremos que g' es una variante-x de g ssi $g(y) = g'(y)$ para

toda variable $y \in \mathbb{V}\backslash\{x\}$. Con estas definiciones estamos en posición de definir las conectivas como sigue.
Sea $\mathbb{M} = \langle D, I\rangle$ un modelo, y g una asignación de variables en $\mathbb{M}$, diremos que:
1. $\mathbb{M}, g \vDash P(t)$ ssi $[t]^{\mathbb{M},g} \in I(P)$,
2. $\mathbb{M}, g \vDash \neg\varphi$ ssi $\mathbb{M}, g \nvDash \varphi$,
3. $\mathbb{M}, g \vDash \varphi \wedge \psi$ ssi $\mathbb{M}, g \vDash \varphi$ y $\mathbb{M}, g \vDash \psi$,
$\mathbb{M}4., g \vDash \forall x\varphi$ ssi para toda variante-x g' de g, se cumple que $\mathbb{M}, g' \vDash \varphi$.

La consecuencia lógica se define como es usual. En primer lugar, siendo $\Gamma \subseteq \mathcal{L}_{FOL}$, abreviaremos con $\mathbb{M}, g \vDash \Gamma$ el hecho de que $\mathbb{M}, g \vDash \gamma$ para todo $\gamma \in \Gamma$. Considérese $\Gamma \subseteq \mathcal{L}_{FOL}$ y $\varphi \in \mathcal{L}_{FOL}$. Por tanto:
$\Gamma \vDash \varphi$ ssi para todo modelo $\mathbb{M} \in \mathcal{M}$ y toda asignación de variables g en $\mathbb{M}$: si $\mathbb{M}, g \vDash \Gamma$ entonces $\mathbb{M}, g \vDash \varphi$.

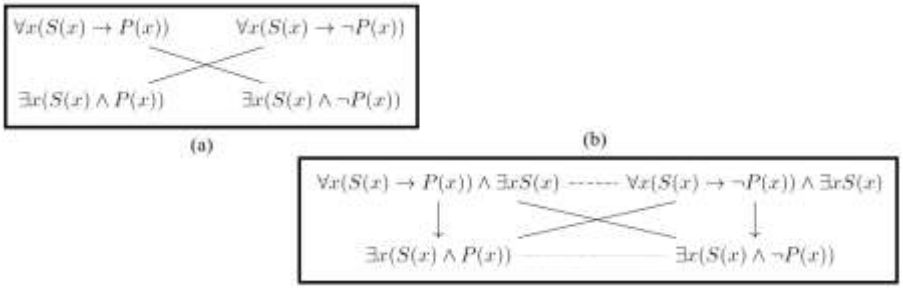
Diremos, por tanto, que la lógica de primer orden monádica se caracteriza como $FOL = \langle \mathcal{L}_{FOL}, \vDash\rangle$. Si, además, consideramos que $\mathbb{M}, g \vDash \exists x\varphi$, para todo modelo y toda asignación de variables, entonces nos encontraremos frente a la lógica $SYL = \langle \mathcal{L}_{FOL}, \vDash_{SYL}\rangle$. Nótese que aquellos modelos que caracterizan SYL están incluidos en FOL, y no viceversa. Esta restricción determina la condición de importe existencial. Veamos, consecuentemente, las definiciones de Geometría Lógica que requerimos.

Sea S un sistema lógico con conectivas Booleanas y una semántica de modelos $\vDash_S$. Las relaciones aristotélicas para S se definen como sigue: dos fórmulas $\varphi, \psi \in \mathcal{L}_S$ se dice que son:

S-contradictorias (CD) ssi $\vDash_S \neg(\varphi \wedge \psi)$ y $\vDash_S \varphi \vee \psi$,
S-contrarias (C) ssi $\vDash_S \neg(\varphi \wedge \psi)$ y $\nvDash_S \varphi \vee \psi$,
S-subcontrarias (SC) ssi $\nvDash_S \neg(\varphi \wedge \psi)$ y $\vDash_S \varphi \vee \psi$,
S-subalternas (SA) ssi $\vDash_S \varphi \rightarrow \psi$ y $\nvDash_S \psi \rightarrow \varphi$,

Finalmente, un diagrama aristotélico es el par $\mathbb{D} = \langle F, R\rangle$, donde $F \subseteq \mathcal{L}_S$ es un fragmento finito de fórmulas y R es la colección de relaciones de oposición. Usualmente los diagramas se construyen como se muestra en la

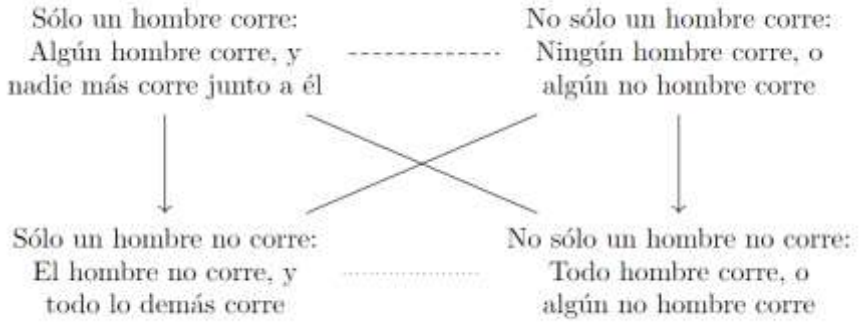
Figura N, donde se muestran dos cuadrados de oposición[5]. El primero es el cuadrado degenerado en FOL (Fig. N (a)), este diagrama adquiere esta constitución debido a que en esta lógica no se expresa explícitamente el importe existencial, y por ello, no podemos relacionar por subalternación las proposiciones universales con las particulares. Por otro lado, como en la lógica SYL sí se expresa el importe existencial la subalternación se produce y esto causa que el cuadrado se complete como se muestra en la Fig. N (b).



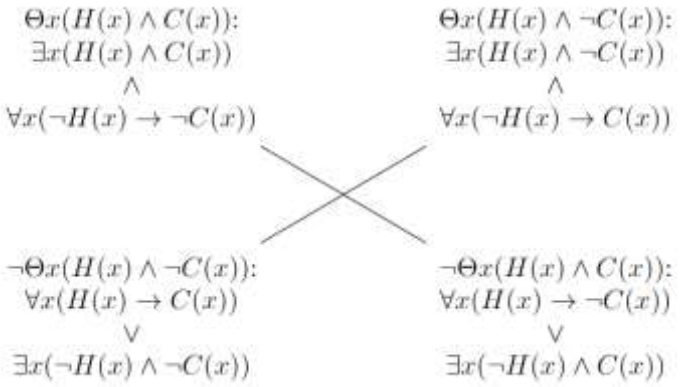
Los diagramas de proposiciones exclusivas

En esta subsección se presenta nuestra formalización del cuadrado de Alonso Penafiel y una propuesta de expansión. Seguimos de cerca el análisis de Ashwort[6]. Iniciaremos con la versión formalizada del cuadrado, analizaremos algunas relaciones. Posteriormente, se presenta una propuesta de expansión adjuntando el cuadrado clásico de oposiciones. Como veremos un interesante octágono resulta de esta integración.

[5] El código visual que usaremos es el siguiente. Líneas negras: contradicción, líneas discontinua: contrariedad, líneas punteadas: subcontrariedad, flechas: subalternación.
[6] 144 ss.



Nuestra formulación del cuadrado de proposiciones exclusivas es la que e muestra en la Figura M. En esta Figura podemos ver la traducción al castellano y al lenguaje $\mathcal{L}_{FOL}$. Usaremos un símbolo específico para escribir el término *tantum* en $\mathcal{L}_{FOL}$, el signo Θ. Cabe mencionar que este símbolo no pertenece al lenguaje y sólo lo estamos usando como abreviatura para la conjunción que se muestra bajo la fórmula principal. Esto no impide que se pudiera formular una lógica con este signo como una especie de modalidad o un signo de cantidad, pero a causa del espacio no presentaremos este análisis en este trabajo, ya que requiere una formulación más técnica que escapa a los objetivos del trabajo.

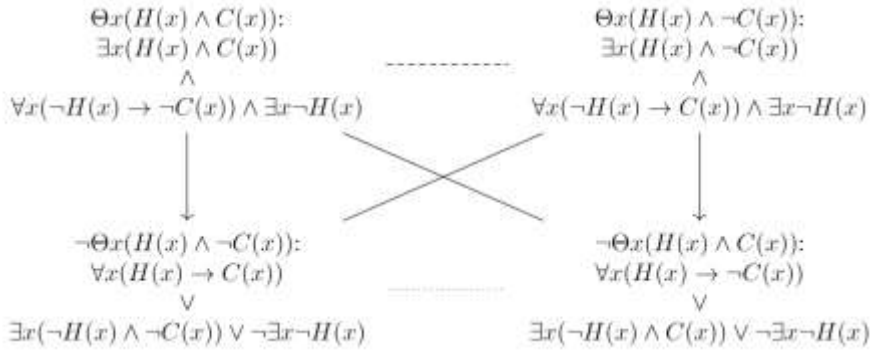


Esta traducción nos permite ofrecer un primer análisis basados en la interpretación que sugerimos. El primer punto que podemos notar es la distribución de las conectivas, los cuantificadores, y las negaciones. Las proposiciones universales se caracterizan por contener una conjunción como conectiva principal, mientras que la particulares contienen una disyunción. Por otro lado, cada fórmula se compone de una parte universal y una particular, Alonso, siguiendo la tradición, usa como mnemotecnia las vocales A, E, I, O. En el diagrama original se muestra su notación, la cual resulta en las etiquetas: *ISTE, PRORAM, CLAVO, REGIT*. Es interesante considera que las proposiciones sin conectivas se implican en dirección opuesta, es decir, $ISTE$ contiene una proposiciones con particular, $\exists x(H(x) \wedge C(x))$, implicada por una universal en $PRORAM$, $\forall x\big(H(x) \rightarrow C(x)\big)$. De mono inverso, la proposición negativa en $ISTE$ implica a la negativa en $PRORAM$. Con el resto de las proposiciones sucede algo similar. Lo interesante es que a causa de la disposición de las conectivas, las fórmulas pueden mantener relaciones, incluso si sus fragmentos e implican en direcciones opuestas, o implican a las contradictorias.

Por otro lado, las negaciones se ubican en partes distintas de cada fórmula. Cada elemento unido, ya sea por conjunción o por disyunción es llamado el "exponible", en ese sentido, cada fórmula contiene dos exponibles. Con esta terminología podemos describir el modo en que la negación se encuentra en cada fórmula, por ejemplo, en la universal afirmativa, sólo el segundo exponible contiene negaciones, en ambos términos; en la universal negativa, ambos exponibles contienen negación, pero esta vez, en el primero en el predicado y en el segundo en el sujeto, y así con el resto. Este análisis sólo apunta a la estructura de las fórmulas, y no nos dice nada sobre la relaciones, ahora veremos en este primer momento qué sucede con las relaciones de oposición, y por qué este diagrama sólo contiene contradicciones.

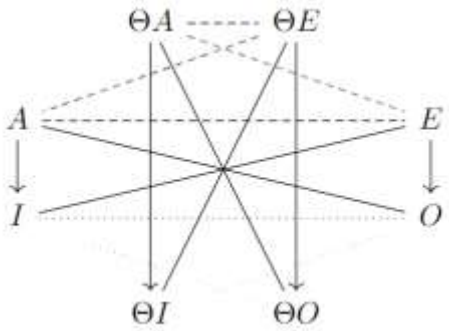
Tal y como sucede con el cuadrado clásico, y con todos los diagramas aristotélicos en general, la configuración de un diagrama depende de la características de la lógica en la que se construye, y, por ende, la introducción del importe existencial alterará las relaciones, como vimos en el caso del

cuadrado clásico. Esta es la razón de que esta versión del cuadrado sólo contenga contradicciones, pero ¿por qué Alonso mantiene las relaciones y nuestra versión luce incompleta? ¿Acaso Alonso y la tradición que estudiaba estos diagramas incurría en errores? La respuesta es evidente, nuestra lógica de primer orden al no contener presuposiciones existenciales carece del poder expresivo que tenía la lógica de Alonso. Debido a esto, sus diagramas contenían la relaciones completas, y con ello se indica que Alonso de Penafiel estaba razonando en una lógica muy similar a la lógica SYL. Lo interesante aquí es preguntarse ¿en que parte de la fórmula se adjunta la presuposición existencial? Esto es importante, pues, cada vértice del cuadrado contiene una fórmula universal y una particular. La respuesta natural es que la presuposición existencial se debe ubicar en la fórmula universal, y al ser negadas las universales, su correspondiente contradictoria también incluye la versión negativa de la fórmula. Esto nos llevaría al diagrama de la Fig. M2.



La estructura de este cuadrado es muy similar al anterior diagrama, pero se nota la formulación explícita del importe existencial. Como se mencionó, la fórmula que representa el importe existencial se asume en la lógica SYL como axioma, y por ello, la colección de fórmulas es virtualmente la misma en cada cuadrado. En este caso, únicamente como recurso visual hemos incluido la fórmula en este último diagrama. Cabe destacar que en el caso de las particulares la fórmula adicional es en ambos casos $\neg\exists x\, \neg H(x)$, la cual es

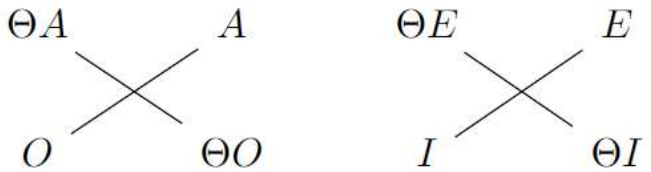
equivalente a $\forall x H(x)$. Este cuadrado resultaría ser más próximo al formulado originalmente por Alonso de Penafiel. Nuestro autor sólo presenta visualmente el cuadrado para este tipo de proposiciones, dejando el resto de las proposiciones exponibles sólo con un análisis textual. Una posible vía de estudio es considerar las relaciones entre las proposiciones del cuadrado anterior y el resto de los tipos de proposiciones exponibles. Como esta tarea es mayor, y merece un artículo propio para ella, sólo introducimos una posible extensión a un octágono, considerando el cuadrado clásico esbozado anteriormente[7].



Este Octágono difiere en gran medida del Octágono de Buridán, la característica más notoria es la falta del cuadrado central de proposiciones *disparatae*. En este caso no contamos sólo con un cuadrado de *disparatae* sino, con dos cuadrados. Este Octágono puede concebirse como una versión debilitada del Octágono de Buridán en el sentido en que hay menos relaciones, y eso indica que es un sub-diagrama de este. Es interesante notar que los dos cuadrados se encuentran conectados por contrariedad y subcontrariedad, incluso si no hay subalternaciones. La falta de subalternación entre las

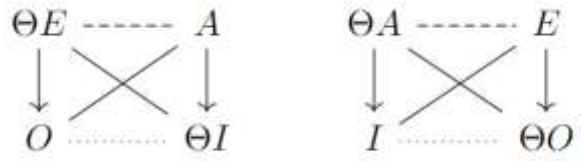
[7] Usaremos la siguiente notación abreviada para las fórmulas: A, E, I, O para las fórmulas del cuadrado clásico, y para el resto, las mismas variables, pero con el signo Θ ante ellas.

excluyentes y las cuantificadas implica que no es posible relacionar el resto de las fórmulas como en el Octágono de Buridán.



Por otro lado, otra causa de esto es que el Octágono de Buridán se forma como un producto de diagramas, en este caso no es tan clara la operación de fondo[8]. Una cosa relevante es que este Octágono es válido en la lógica SYL, pues en la lógica FOL colapsa en una estructura que s´ólo cuenta con contradicciones, es decir, se deben borrar las contrarias, subcontrarias, y subalternas. Este diagrama muestra una interesante conexión entre la cuantificación y los términos excluyentes al menos de dos maneras. En primer lugar, los cuadrados inconexos o *diaparatae* cumplen una función similar a la que cumple el cuadrado interno del Octágono de Buridán, la de conectar por composición. Esto significa que las proposiciones de estos cuadrados no se conectan directamente, pero ellas sirven para producir conexiones derivadas, dada la relación que hay ente las propias relaciones de oposición. En ese sentido, a pesar de que las universales afirmativas ΘA y A no mantienen una conexión directa, entre sus conexas existe una que es relacionable con ambas, por ejemplo, ΘE, la cual es contraria de las dos. De este modo, es posible obtener más cuadrados derivados que muestren relaciones interesantes, por ejemplo, los cuadrados de la Figura MM.

[8] Para más detalles: José David García Cruz, "Un análisis abstracto del octágono modal de Jean Buridán", *Mediaevalia Americana*, 9, 2, 2022: 93-120.



Estos cuadrados contienen fórmulas cuantificadas y con término excluyente, lo que muestra que sí es posible generar relaciones directas entre fórmulas de ambos tipos, lo cual da pie a suponer una relación interesante entre ambas teorías, la de cuantificación y la de proposiciones excluyentes. Por otro lado, el segundo punto de interés tiene que ver con el lugar de este Octágono dentro del espectro de diagramas de oposición. Consideramos que el hecho de contener dos cuadrados inconexos nos indica que este Octágono forma parte de un diagrama mayor que contiene fórmulas más complejas y conectadas directamente. Finalmente, cerramos en la siguiente sección con la conclusión y algunos prospectos.

Conclusión

En este trabajo hemos explorado una posible expansión del cuadrado de proposiciones excluyentes de Alonso de Peñafiel. Hemos mostrado que formalizado con la lógica de primer orden satisface ciertas similitudes con el cuadrado clásico, en específico, la necesidad de asumir el importe existencial. Con ayuda de esta formalización hemos expandido el cuadrado a un octágono que de manera interesante resulta ser una variación del famoso Octágono de Buridán. La principal característica de este octágono es la duplicidad de relaciones *disparatae*, mostrando con ello una nueva manifestación de este tipo de fórmulas. Como vimos, su función es similar a la que cumplen en el Octágono de Buridán, pero, en este cao podemos estipular ciertas hipótesis sobre una expansión mayor. El paso siguiente, que fue bien conocido por los estudiosos de esta teoría, es tratar de integrar otro tipo de proposiciones

exponibles dentro de esta estructura de oposición, algo que por razones de espacio queda fuera, pero se pretende analizar en una investigación.

Mateo de Mimbela sobre la omnipotencia divina

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET, Argentina

Introducción

Mateo de Mimbela, español de origen, enseñó en América a fines del s. XVII[1]. Se conservan dos cursos[2], 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 la Disputación 1 sobre el conocimiento de Dios[3], ahora me

[1] 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.revistadialogando.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.

[2] Los manuscritos han sido elencados por Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies* of America, The Hague, M. Nijhoff, 1972, p. 60. Los datos de los codices son: *Physices tractatus R. P. Matheum Mimbela, Societatis Iesu dignissimum philosophiae […]Anno Domini 1693. Ioanne de Herrera auditore*. Ms Bibl. Nac. Bogotá, n. 149. Me ocupé de una descripción general del contenido en *Fuentes para el estudio de las ciencias exactas en Colombia*, Bogotá, Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1995, pp. 40-44. En este trabajo se indica, cuando corresponde, el folio y el párrafo separados por coma y las dos numeraciones de párrafo separados por barra

[3] Además del artículo mencionado, en nota anterior, "Mateo de Mimbela SJ y la cuestión del conocimiento de Dios", *Dialogando* 9, n. 17, 2021: 31-56, Ed. digital www.revistadialogando.org y "Las relaciones divinas: estado del tema a fines del

ocupo de la Disputación 8 sobre la omnipotencia, que corresponde a la segunda parte del tratado, con la consideración de atributos en particular.

La exposición se articula en los siguientes puntos: 1. El lugar de la Omnipotencia en el tratado; 2. La estructura de la Disputación y argumento principal; 3. Principales argumentos positivos y objeciones; 4. Breve conclusión

1. El lugar de la Omnipotencia en el tratado

El Tratado consiste en un Prólogo y doce Disputaciones. Éstas van de corrido, pero se pueden agrupar en dos grandes secciones o grupos.

Las Disputaciones del primer grupo son: 1. Sobre la cognoscibilidad de Dios; 2. Sobre la existencia de Dios; 3. Sobre el constitutivo de la esencia divina.

El segundo grupo temático, es decir, los atributos, consta de las siguientes Disputaciones: 4. Los atributos de infinitud y perfección; 5. La vida de Dios; 6. La subsistencia de Dios; 7. Los atributos de Dios en general; 8. La omnipotencia de Dios; 9. La justicia de Dios; 10. La eternidad de Dios; 11. La inmutabilidad y la inmortalidad de Dios; 12. La incomprehensibilidad de Dios.

La segunda parte temática es un tanto errática, porque el tema de la Disputación séptima, los atributos en general, debería haber encabezado el grupo. Además allí se tratan los problemas generales de todos y cualquiera de los atributos, exponiéndolos sistemáticamente en cuatro secciones. Los resultados del análisis son los siguientes.

1. Se rechaza la teoría de la emanación de los atributos a partir de la esencia, (50, 323).

siglo XVII en un texto colonial", *Enrahonar*, Supplement Issue, 2018: 113-122,

2. Cómo se da la inclusión de los atributos, doctrina en cuatro conclusiones; a) cualquiera de los atributos, por su diferencia, incluye formalmente algunos conceptos trascendentes (51v, 334); b) la esencia de Dios, tanto física como metafísica, incluye formalmente todos los atributos (52, 335); c) cualquier atributo separadamente considerado no incluye formalmente toda la esencia de Dios (52, 336); d) la esencia no incluye formalmente las relaciones, ni las relaciones incluyen la esencia (52, 337).

3. Sobre la distinción de los atributos entre sí su doctrina se resume en los siguientes puntos: a) entre las perfecciones divinas realmente identificadas no se da la distinción formal por la naturaleza de la cosa o escotista (53v, 346); b) se defiende la distinción virtual entre las perfecciones divinas absolutas y relativas (54v, 356); c) se niega la distinción virtual entre los predicados o atributos absolutos de Dios; d) se niega la distinción virtual entre los predicados libres y los necesarios; e) se niega que, puesta la distinción virtual, se den precisiones objetivas.

4. Sobre la trascendencia y la predicación de los atributos, expone su doctrina en cuatro puntos: a) los predicados Omnipotencia, Sabiduría, Voluntad y otros que exigen la voluntad no son trascendentes (62v, 415); b) la eternidad y la inmensidad no son trascendentes e, cosa, uno, verdadero, bueno, perfecto, quididad y otros similares son trascendentes, y por tanto se pueden admitir tres sustancias, incluso sustantivas y abstractamente tres existencias relativas realmente distintas (63, 418).

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).

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. Aun así, el orden en que se desarrollan tampoco es claro, por ejemplo, por qué "vida" antecede a "subsistencia", o por qué "eternidad" queda tan separada de "infinitud". En todo caso pareciera que omnipotencia debería ir con infinitud puesto que es una especie de ella, es decir la infinitud de potencia.

Lo que se aprecia en realidad es que cada una de las Disputaciones y el atributo que expone constituyen una especie de capítulo cerrado, y prácticamente no hay conexiones teóricas entre ellas. Por lo tanto, al exponerlas hay que tratar de exhibir esta autosuficiencia teórica implícita, salvo lo referido, como es claro, a la doctrina general sobre los atributos ya reseñada.

2. La estructura de la Disputación y argumento principal

La Disputación se divide en tres Secciones, cuya síntesis temática es la siguiente.

Sección 1ª. Qué es la omnipotencia, a qué término se refiere y qué atributo propio de Dios es (64, 426/1).

Es ésta la primera pregunta, planteada en tres puntos: qué es, a qué termino se refiere y qué atributo propio de Dios es. En cuanto a la primera parte, la respuesta intenta una cuasi-definición de omnipotencia: es la potencia productiva de la nada, en relación a todos los factibles. En relación a la segunda parte, o sea, al término, contesta que el término de la disposición son todos los posibles fuera de Dios, pero no los imposibles. En cuanto a la tercera parte de la pregunta, contesta que es un atributo propio de Dios y que no puede competir a ninguna creatura
Esta primera Sección contiene la doctrina principal

Sección 2ª. De qué modo se distingue la omnipotencia de los otros atributos (54, 434/9).

La pregunta se refiere al modo como se distingue la omnipotencia de los demás atributos, y en especial de la inteligencia y la voluntad. y responde con dos afirmaciones. Primera: la omnipotencia se distingue del intelecto y la voluntad, del mismo modo que la intelección y la volición se distinguen entre sí (65, 435). Segunda: la omnipotencia se distingue del intelecto y la voluntad sólo de razón, y no más de una de ellas que de la otra (65v, 438). Esta sección tiene en cierto modo el objetivo de enlazar este atributo con otros, incluyendo la subsistencia. La doctrina intenta asegurar las diferencias, pero sin establecer distinciones reales ni sustantivas que comprometan de algún modo, aunque indirecto, la unidad de Dios, que no tiene una Disputación específica pero está implícita en todas las de esta segunda parte. Además, la unicidad de Dios integra el primer grupo, porque las pruebas de su existencia y los análisis sobre su esencia incluyen la unicidad.

Sección 3ª. Se resuelven algunas dudas sobre la omnipotencia en general (66, 442/17).

En esta Sección, más que objeciones y tal como lo dice su título, se presentan dos dudas generales. La primera es si la omnipotencia divina puede hacer que las cosas pasadas no fueran (442/17). Mimbela responde con dos aserciones interesantes: 1º. absolutamente hablando Dios puede hacer que las cosas pasadas no fueran. 2º. no puede hacer que no hayan sido, supuesto que hayan sido. Como se ve, aparece una diferencia entre el "haber sido" y el "no haber sido" con lo que intenta conciliar la doctrina del voluntarismo absoluto con la tradicional y consagrada solución de Tomás de Aquino.

La segunda duda es si el efecto creado depende del influjo de Dios en la conservación tanto como en la primera producción (446/21). Mimbela responde que todo efecto depende de Dios al menos con igual influjo en el conservarse que en el hacerse. En el próximo punto se verá la razón de esta exceptiva "al menos".

3. Principales argumentos positivos y objeciones

Los puntos doctrinales brevemente reseñados son escasos y más bien simples, aunque la solución sea el resultado de largas controversias. Algunas de ellas son particularmente importantes porque suponen un avance teórico en el tema de la consideración filosófica de Dios. Dados los límites de este trabajo, sólo se tratarán cinco casos con un solo argumento en cada uno.

1. La producción de los imposibles es uno de los temas controvertidos en la escolástica y es una especie de dilema porque si se responde que Dios puede producir imposibles se caería todo el sistema racional acerca de Dios; si al contrario, se dice que Dios no puede producir un imposible, entonces no es omnipotente porque al menos hay algo que no puede hacer.

La solución de Mimbela en realidad es en lo central igual a la de Tomás de Aquino, pero le da un matiz distinto para considerar que es una fórmula "mejor".

> "Dije también que la omnipotencia no se refiere a los imposibles, porque a estos Dios no puede producirlos. Pues repugnaría una potencia productiva [64v] cuya producibilidad del efecto fuera absurda; por tanto, a efecto absurdo, resulta absurda la potencia productora. Pero esto no quita verdad a las palabras de Santo Tomás, cuestión 2ª *De potentia*, art. 3º, al decir: *de modo más conveniente se afirma que los imposibles no pueden ser hechos y no que Dios no pueda hacerlos*. Pues ambos son verdad, pero el primer modo de expresar es mejor". (427/2)[4].

Es por lo menos dudoso que su fórmula supere en claridad y lógica a la de Tomás, pero se observa que Mimbela identifica en su fórmula "imposible" con "absurdo" lo cual no es exactamente lo mismo porque se trata de dos conceptos distintos aunque relacionados. El término adecuado es "imposible", tal como ya lo estableció la lógica modal óntica aristotélica, siendo lo

[4] Todas las cursivas son resaltados del manuscrito original latino.

contrario absoluto de lo posible; aunque también es cierto que absurdo e imposible coinciden cuando se trata de una expresión lingüística, en que sujeto y predicado no son componibles porque repugnan. Pero justamente imposible, en el contexto de esta Disputación, tiene sentido ontológico. ¿Por qué entonces Mimbela considera que su fórmula es mejor? Además de la sospecha de que no quiere aparecer demasiado cercano al tomismo, creo que tiene que ver con el enfoque más bien gnoseológico que imprimió al Tratado en su comienzo y que a lo largo del mismo va mostrándose como una faceta distintiva.

2. La imposibilidad de una creatura omnipotente fue establecida, como ya se dijo, al explicar la tercera parte de la pregunta. El argumento es el habitual: una criatura omnipotente es una contradicción. Lo interesante es la objeción, por el desarrollo argumentativo de la respuesta.

Dice la objeción

> "Es posible una creatura conocedora de todas las cosas; luego también es posible una creatura productora de todas; luego también una creatura omnipotente". (431/6).

La objeción parte de la relación conocimiento-voluntad que en el ámbito de lo divino ya quedó establecida en general su infinitud. Y de acuerdo a esa paridad, dado que es posible una creatura que conozca todas las cosas, también podría ser creadora de todas las cosas. La diferencia entre ambos supuestos ya había sido mencionada en la argumentación de la conclusión: ninguna creatura puede "crear" propiamente (es decir, hacer algo de la nada). Pero el punto aquí no es éste, sino la cuestión de si una creatura puede tener un poder infinito, así como en principio no parece imposible que tenga un conocimiento infinito. Mimbela concede el antecedente sin problematizarlo; admite que puede haber una creatura de conocimiento infinito. Pero la diferencia es que producir es más que conocer y por tanto, para producir (algo de la nada, o sea, crear) se necesita más poder que para conocer:

> "Para producir todas las cosas se requiere una potencia que contenga todas; mientras que para conocer todas las cosas no se requiere contener todas las perfecciones, como es evidente porque conocemos a Dios con nuestro conocimiento limitado, siendo absolutamente infinito". (432/6).

La respuesta no es satisfactoria, porque el conocimiento de las creaturas no es infinito en el sentido exacto, ya que debería ser un conocimiento exhaustivo de todo, y esto en realidad convertiría a la creatura en Dios. El ejemplo de que conocemos a Dios que es infinito es desafortunado, precisamente muestra lo contrario de lo que quiere mostrar. La razón del embrollo (que continúa en los argumentos siguientes que aquí se omiten) parece residir en la aceptación del posible conocimiento infinito de la creatura, que a mi parecer Mimbela ha recibido de sus fuentes (aunque no se mencionan) y lo incorpora cuando en realidad hubiera sido más lógico directamente negar el antecedente.

3. La omnipotencia se distingue del intelecto y la voluntad solo con distinción de razón. La doctrina es estándar en la escolástica desde la solución dada por Tomás de Aquino que Mimbela recoge en su respuesta

> "…dada la identidad real y negada la virtual entre esas perfecciones, entre ellas sólo puede darse distinción formal; luego la omnipotencia se distingue formalmente del intelecto y la voluntad. Se confirma por Santo Tomás [*Summa Theologiae*], I parte, cuestión 2, art. 1º quien afirma: *Debe decirse que la [omni] potencia no se pone en Dios como diferente de la ciencia y la voluntad como por la cosa sino como por la razón, en cuanto la potencia incluye razón de principio que exige aquello que la voluntad impera y que la ciencia dirige*. La segunda parte consta, porque el fundamento es el mismo para la distinción formal de la omnipotencia, la ciencia y la voluntad". (65v, 438/13).

Este tema de la forma de distinguir los atributos divinos, como en general todo lo relativo a Dios, llevaba ya una larga polémica entre los escolásticos. Mimbela representa la última etapa de una disputa que afectó a su Orden que, al respecto de la mayoría de las cuestiones teológicas debatidas, no tuvo

doctrina unificada. Los jesuitas fluctuaron siempre entre la posición escotista (que terminaron rechazando) y la de Suárez que, si bien se distanciaba verbalmente del tomismo, no lo contradecía puesto que lo que hace en el fondo es mejorar y afinar el concepto de "distinción de razón" del Aquinate. Se llegó así a diferenciar entre "distinción de razón raciocinante" y "distinción de razón raciocinada". Mimbela no usa esta terminología y ni siquiera parece conocerla, adscribiéndose a la distinción formal de tradición suarista, mejorando la idea tomasiana de "distinción de razón".

4. La potencia divina en relación al pasado es la primera de las dos dudas generales que plantea la Tercera Sección y ya se expuso la doctrina del profesor en dos conclusiones.

Lo que interesa ahora es explorar los argumentos esgrimidos, que son dos, y que responden a las dos partes del aserto total.

El primer argumento es el siguiente:

> "La potencia de Dios, como perfección necesaria, es permanentísima e invariable; luego la potencia que alguna vez estuvo en Dios, siempre estuvo; pero en Dios, por ejemplo, estuvo la potencia de que Adán no fuese; luego siempre está esta potencia en Dios; luego Dios absolutamente hablando puede hacer que los pasados no hayan sido". (66, 442/17).

La intuición base del argumento es que como en Dios todo es inmutable, su potencia es invariable en relación al pasado o al futuro que es propio de la creatura), por lo tanto Dios tiene siempre la misma potencia, con respecto a sus actos libres, para que sean o no sean, hayan sido o no hayan sido. En otros términos, que con respecto a Dios la cuestión resulta irrelevante. Desde un punto de vista absoluto, y con dichas bases generales de la teodicea, es cierto lo que Mimbela argumenta. Pero la cuestión no es irrelevante para nosotros, es decir, para nuestro conocimiento sobre Dios, por una parte, y sobre los universos posibles, por otra. Esta cuestión lógica es la que preocupaba a los

medievales y sus seguidores, más que la cuestión teológica en sí misma, como le sucedía a Ockham.

El segundo argumento es similar:

> "La suposición de que los pasados ~~no~~ [sic, tachado] fueron, no es sino las mismas cosas que fueron, pero que la existencia de las cosas, y especialmente la no existencia no quita nada a la divina potencia; luego la suposición de que las cosas pasaran no quita potencia a Dios, ni puede hacer que no fueran; luego Dios puede hacer que los pasados no hayan sido, incluso supuesto que fueron". (443/18).

Aquí hay un problema lógico que tiene que ver con la composición de los contradictorios y la pregunta de si se pueden conjugar es pertinente. En la respuesta de Mimbela aparece la distinción mencionada antes:

> "…poder hacer que los pasados no hayan existido, supuesto que existieron, es que pueda acontecer la verdad pretérita sin pretérito; pero nunca hubo en Dios potencia de conjugar estos contradictorios; luego Dios no puede hacer que los pasados no existieran supuesto que existieron. Adviértase aquí una diferencia entre la tercera y la segunda parte se *da la suposición de que fueron pudiendo hacer que los pretéritos no existieron*; en cambio la tercera: *que los pretéritos existieron siendo que no existieron*". (443/18).

La solución es un tanto sorpresiva porque se limita a una afirmación sin sustento visible: en Dios no hubo potencia de conjugar contradictorios, que precisamente es lo que debe probarse. Y frente a esto la diferencia que establece de los dos supuestos parece irrelevante. La cuestión no tiene una solución consistente, lo que no extraña porque fue una controversia sin solución, dada la complejidad semántica del tema. Lamentablemente no es posible analizar el resto del texto, tarea que queda para otra oportunidad.

5. Creación y conservación son dos actividades que la tradición teológica coloca juntas, aunque sean conceptualmente distintas. De todos modos, ambas son propias de Dios, si bien –lo mismo que en el caso anterior del conocimiento– pareciera posible que una creatura ejerza la tarea de conservar –entiéndase, en el ser– que es el punto clave. Mimbela, como ya se dijo, refiere la posición afirmativa, basada en que conservar requiere menos potencia que producir. Sin embargo este argumento no tiene en cuenta que se trata de conservar en el ser, es decir mantener al ser fuera de la nada. Y en este caso más bien aparece la paridad con la creación, porque se trata de la máxima oposición: ser-nada que sólo puede ser resuelta por una potencia infinita, la divina. Por eso Mimbela afirma que requieren "al menos" igual influjo. La razón de la exceptiva es la siguiente:

> "Dije 'al menos' porque como algunos efectos dependen de Dios y la creatura en cuanto al hacerse, y en cuanto al conservarse sólo de Dios, al menos estos efectos dependerán más de Dios en el conservarse que en el hacerse. La razón se colige de Santo Tomás, [*ST*] 1ª parte, cuestión 104, art. 2º, que dice: *Pero ningún efecto puede darse de modo que sea causa de sí mismo, sin embargo pude darse de modo que sea causa de otro; así, aunque ningún efecto pueda darse de modo que sea conservativo de sí mismo, puede sin embargo darse que sea conservativo de otro*". (67, 450/25).

Este argumento es defectuoso. Es verdad que algunos efectos dependen de Dios y de la creatura, pero de manera distinta, tal como se analiza en el tema del concurso que Mimbela trata en el Curso de Física, pero no reintroduce aquí. Sin embargo lo importante es que de eso no se sigue que en algunos casos la conservación dependa sólo de Dios. La conservación en el ser siempre depende de Dios, porque es parte del concurso, como quiera que se lo entienda según las diferentes posiciones escolásticas. Pero sobre todo, lo que dice el profesor de ningún modo puede hallar un referente en la frase del Aquinate, que no se está refiriendo al mismo caso, como es claro en la cita misma.

Este es otro punto en que la doctrina sobre la omnipotencia muestra fisuras debidas, insisto, a la dificultad del tema mismo tal como se había planteado en las disputas escolásticas anteriores.

4. Breve conclusión

Habiendo pasado revista a algunos de los puntos de esta Disputación, sin duda muy importante, y sin perjuicio de la necesidad de analizarla en su totalidad y no sólo en una selección, este material me ratifica en la conclusión de mis trabajos anteriores acerca de los objetivos y alcances del Tratado. Mimbela no se presenta como un teólogo innovador, sino más bien como el receptor de una tradición que había llegado a un cierto punto (tal vez un punto muerto) en la mayoría de las discusiones.

Aunque el Tratado en su conjunto presenta una abundante cita de fuentes y de cuestiones disputadas, en buena parte dentro de la propia Orden jesuita, curiosamente en esta Disputación las fuentes citadas son muy pocas y, a diferencia de otros casos, se transcribe a Tomás de Aquino con un índice de autoridad que no aparece en otras partes de la obra. En efecto, es citado tres veces con transcripción completa del párrafo que es a su vez utilizado (a veces incorrectamente, según mi lectura) en la formulación de la doctrina.

Algunas citas corroborantes o ampliatorias son más bien incidentales, como las menciones a los Salmos, a San Jerónimo y a León Magno. El resto de las menciones (sin lugar y siendo referencias más bien generales) son autores contemporáneos a Mimbela: Amico, Borrul, Donat, Elmel, Godoy, Herize, Lesio, Martinon, Molina, Montoya, Quiros. Se los menciona como adherentes a algunas de las posiciones acerca de los temas que analiza, pero no entra en la controversia con ellos, como sucede en otras Disputaciones, ni tampoco muestra una adhesión especial a alguno, como también sucede en las Disputaciones de la Primera Parte. Esto me lleva a concluir que en el tratamiento especial de los atributos Mimbela reduce la extensión de las cuestiones a tratar, prioriza unas pocas controvertidas y ofrece soluciones que en su redacción se acercan más a la doctrina tradicional que a los matices, a

veces muy controvertidos, de las Escuelas de los siglos XVI y XVII que le precedieron. Esto es tal vez un indicio del agotamiento del Tratado de Dios en su versión disputativa, lo que podría deberse también a muevas ideas sobre la Teología Sistemática, que se alejan de dicha tradición. Pero es un punto que requiere mayor análisis. Queda por lo tanto, como una propuesta a futuro.

Solórzano y Pereyra: la medida entre rigorismo y probabilismo moral frente al problema indiano

Nicolás Moreira Alaniz
Universidad de la República, Uruguay

Juan de Solórzano y Pereyra fue un jurista madrileño que se formó en la Universidad de Salamanca, siendo catedrático de Prima de Leyes desde 1599. El rey Felipe II lo envía al Perú como oidor en Lima (1609-1626), y siete años después el virrey Francisco de Borja lo designa como gobernador y visitador de las minas de Huancavelica. Continuará ejerciendo como oidor, y luego siendo fiscal del Consejo de Hacienda (1628) y miembro del Consejo de Indias (1629-1633).

Estos cargos y actividades en suelo del virreinato le permitirán tener una visión teórico-práctica de la cuestión indiana lo bastante profunda e integrada como para poder ir elaborando sendos proyectos socio-jurídicos donde plasmar sus observaciones y reflexiones personales sustentado en autoridades varias no solo del ámbito jurídico sino filosófico, teológico, clásico, cronistas, etc.

Su obra más conocida, *Política Indiana,* publicada en 1647, es una suerte de adaptación de lo sustancial de dos obras anteriores (1629 y 1639). Fue escrita en castellano, y rápidamente referencia para quien quisiera conocer más sobre la situación y vida de los indios en Sudamérica, sus costumbres, modos de vida, los bienes materiales y producción de los mismos, y su estatus legal hacia mediados del siglo XVII.

En esta obra, Solórzano hace estudio de casos diversos que no solo permiten explicar una idea o norma, sino que a partir de estos casos analiza posibles salidas a lagunas u obstáculos legales en vigencia. El problema de las leyes que aplicadas a Castilla y su contexto no son aplicables por inefectivas,

anacrónicas o descontextualizadas al virreinato del Perú es un tema fundamental; mediante el estudio de casos propios, como las normas legales acerca del trabajo y producción de coca o café y cómo afectan a las comunidades indígenas, las cuestiones tributarias asociadas a esto, son problemas ajenos a España.

Por otro lado, la casuística en la jurisprudencia castellana fue una cuestión discutida por bandos académicos: escolásticos de Salamanca y humanistas de Alcalá, bartolistas, humanistas y jesuitas, todos discuten entre varias cuestiones, el método a seguir (o los métodos), así como el elemento central sobre el cual debe girar la discusión jurídica. Los denominados bartolistas eran quienes se aferraron al tratamiento general y teórico de las leyes sin tomar en cuenta las situaciones coyunturales y específicas de aplicación de las mismas, su nombre viene del jurista del siglo XIII Bartolo de Saxoferrato que enseñó en Pisa y en Perusa quien fue abandonando la influencia de la jurisprudencia romana.

Los jesuitas adoptaron en general el método casuístico para poder aplicar y entender con más eficacia la legalidad de algunas acciones problemáticas asociadas a un contexto o situación particular, generalmente excepcional. Se ha hablado de la justificación jesuita a hechos como el regicidio, el tiranicidio, la mentira, la usura, la pérdida de la virginidad prematrimonial, etc., y es de lo que más ha impactado en su época, provocando una serie de acusaciones a veces desmedidas contra la Orden; en fin, esto es parte de lo que permitió justificar la expulsión de estos de España y las Indias.

No es que Solórzano se adhiera exclusivamente a lecturas dentro del casuismo jurídico en términos teóricos, sino que lo lleva adelante por su misma actividad como oidor y visitador en Perú. Su experiencia práctica en la administración y control legal es vertida en su obra, también la experiencia de otros autores que tuvieron ejercicio jurídico laico y eclesiástico en las Indias, por ejemplo, Matienzo, Torquemada y Campuzano.

En sus textos son citados bartolistas y humanistas, pero también teóricos del derecho sobre el estatus social de las personas, sobre comercio, sobre la distribución de los sacramentos, sobre la predicación, etc.[1] Aparecen juristas pertenecientes a la academia salmantina y su tratamiento sobre el derecho de gentes.

En Solórzano se buscaba acoplar la erudición como parte del método y la referencias a diversidad de autoridades y escritores contemporáneos, junto al estudio de casos. Tomás y Valiente (Solórzano, 1996: XXIX) nos dice que:

> "El estudioso [Solórzano] iba de un autor a otro coleccionando opiniones sobre problemas o casos singulares y en su exposición planteaba la cuestión y la resolvía con apoyo de los más prestigiosos autores, o mencionaba cuál era la *communis opinio*, o, como casi siempre hace Solórzano, presentaba el caso o problema, exponía las opiniones a favor de una solución y las de quienes sustentaban la contraria y por último daba la suya propia".

En esta idea se hace hincapié en el tratamiento del caso para medir la validez en sentido estricto o no de la ley jurídica. Para esto es necesario estudiar lo dicho por autoridades ante casos similares y medir también con la experiencia propia como agente de justicia. Este nuevo adentramiento en lo casuístico tiene su antecedente en la discusión ética del siglo XVI que viene de jesuitas y domínicos del ámbito salmantino donde se explicitan las tesis del probabilismo y del probabiliorismo. Allí, en la acera del probabilismo se encuentran Domingo de Soto, Luis de Molina y Bartolomé de Medina. Tal postura fue duramente cuestionada por rigoristas de la ley religiosa, y así hubo fuertes acusaciones por parte de los Papas Alejandro VII en 1665, e Inocencio XI en 1679, decretando la prohibición de enseñanza del probabilismo por entenderlo como fuente de un laxismo moral.

[1] Ana María Barrero García, La literatura jurídica del barroco europeo a través de la obra de Solórzano Pereira. *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 15, 1989, pp. 71-77; Francisco Tomás y Valiente en Juan Solórzano, *Política Indiana*. Tomo II (Libros III-IV), Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996, I: XXVII-XXIX.

Si bien, por otras cuestiones, el Papado se opuso a las tendencias rigoristas, es dable, a mi entender, ver que los decretos papales de prohibición al probabilismo responden de alguna forma a críticas que venían de posturas rigoristas católicas y del jansenismo, en este sentido –y haciendo un breve *excursus*– Blaise Pascal en sus *Provinciales* de 1656-1657 ataca a esta perspectiva moral y jurídica.

Ya en su 4ta *Carta Provincial*, del 25 de febrero de 1656, Pascal discute con quienes afirman que no puede imputarse pecado a quien no conoce la doctrina sacra ni la moral cristiana, la ignorancia anula el pecado. Recordemos que Vitoria y Soto hablaban de esta cuestión en relación con los indios. Pero es en la 5ta *Carta*, del 20 de marzo del mismo año, donde dirige sus dardos contra los jesuitas y su casuística, centrándose en lo que entiende consecuencia de esto, la laxitud moral llevada al tratamiento de los predicadores y doctrineros jesuitas para con los indios en América.

Lo que Pascal califica de doctrina de las opiniones probables lo ejemplifica con situaciones de hecho en América denunciadas por el domínico Gravina:

> "Las tienen [pruebas] para toda clase de personas, y responden tan perfectamente según lo que se les pregunta, que cuando, por ejemplo, se hallan en un país donde se reputa por locura un Dios crucificado, pintan a Jesucristo glorioso, y no a Jesucristo atormentado. En las Indias y en China han permitido a los cristianos hasta la misma idolatría, por la sutil invención de hacerles ocultar bajo de sus vestidos una imagen del Salvador". (1841: 51).

Pascal hace referencia a la situación indiana entendiendo que la predicación y establecimiento doctrinario de los jesuitas generaba profundos problemas de orden religioso, al punto de desacuerdos con la fe misma y la tradición. Seguramente, la crítica pascaliana se despliega furibunda en el contexto de la querella religiosa europea, y la referencia a los indios en América es un ejemplo más que permite fundar su condena.

Volviendo un siglo hacia atrás, Domingo de Soto, de quien se asume ser afín a esa doctrina probabilista, como fiel representante del escolasticismo humanista de Salamanca, se embarca en un comentario a la *Suma Teológica* del Aquinate, abordando especialmente la cuestión de la conciencia y la duda (ST I, q79, a13; I-II, q19, a5-6): qué implica ser consciente, si esto va unido al juicio moral, y por ende, a la calificación del pecado; también, qué factores generan la duda moral, y cómo responder a esto, asumiendo que no somos capaces de alcanzar la certeza moral. El interés no solo es de índole teórico-especulativo sino práctico, Soto participa de la actividad religiosa en España y se interesa por la eficacia de la misma en las Indias, y

> "por ello es fácil ver cómo en las lecciones y relecciones, Soto, como también Vitoria y demás maestros de Salamanca, se detienen a detallar las explicaciones de temas de moral con los casos de conciencia, que tienen como objeto servir de ejemplo en el orden moral"[2].

Así, las grandes querellas religiosas que se desarrollaron en los siglos XVI y XVII en Europa, tienen su impacto, directo o indirecto, en las posturas morales, jurídicas y políticas que se imponen en América. La disputa entre casuistas y doctrinales, entre probabilistas y rigoristas, no le resultará seguramente ajenas a Solórzano, quien es europeo y termina su actividad y su vida en Madrid.

Al tratar el tema de los indios en su *Política Indiana* dedica el libro II para discutir la libertad de los mismos y sus derechos, y asimismo tomar como ejemplos las situaciones concretas que éstos vivían, y que él conocía de primera mano: el sistema de encomiendas y los trabajos en las minas.

Acerca del aporte de la casuística y el probabilismo moral, tan acusado por los rigoristas, Solórzano, por ejemplo, discurre en una parte sobre la esclavitud de negros, y muestra que sobre ello hay posturas como la de Luis de Molina

[2] Francisco O'Reilly, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina*, Cuadernos de Pensamiento Español, 32, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006, pp. 31-32.

el cual defiende la validez de las normas regionales respecto a las leyes castellanas, y otros que sostienen lo contrario. Pues bien, el jurista madrileño dice que tal actividad esclavista no parece contradecir la ley regia ya que estos individuos son hechos esclavos por pueblos africanos con los que están en guerra, y que luego son vendidos a los portugueses (II, I, 26)[3]. En muchas ocasiones no queda clara la posición del autor en el sentido de que investiga y ofrece una amplia gama de fuentes distintas y contrapuestas en sus apreciaciones lo que le da un marco de mayor autoridad, aunque de cierta perplejidad sobre qué es válido o no desde el punto de vista legal y moral. Hay puntos donde no se puede decir que caiga en un relativismo, pero el tema tratado queda meramente en la descripción normativa y no en una toma de posición jurídica. Por esto, entiendo que se puede decir que Solórzano asume, bajo ciertas circunstancias, una mirada probabilista, y en otras una mirada más tradicionalista y rigorista en cuanto al modelo jurídico, o a veces asumir la tesis defendida por muchos domínicos, el probabiliorismo, para el cual hay que seguir solamente la posición moral más segura entre las posibles (la más probable).

Igualmente, en otras tantas situaciones tratadas, el jurista confirma su posición, por supuesto, luego de ofrecer diferentes perspectivas, y fuentes normativas y autoridades que apoyan a una y otra. Solórzano fue un gran jurista y funcionario a la vez, por lo que su gran aporte ha sido el profuso estudio de normas variadas y dispersas –a veces contradictorias– en Castilla y en las Indias sobre la cuestión indiana. Su trabajo investigativo fue luego fructífero para la elaboración de la *Recopilación de las Nuevas Leyes de Indias* en 1680.

Su mirada humanista y regalista le otorga una presencia medida y objetiva respecto a la descripción de la situación en las Indias, y las posibles soluciones ordenadoras bajo un sistema de leyes unificado y coherente. Por esto hace referencia constante a decretos, reglamentos y cédulas que tratan parcial o totalmente de tal o cual cuestión.

[3] Juan Solórzano, ob. cit., I: 181.

Cuando habla de la libertad de los indios, muestra con ejemplos, cómo algunas tribus han sido esclavizadas por españoles; las causas son diferentes, unos por haber apostatado de la fe y haber vuelto a costumbres como la antropofagia (indios chiriguanos en el Perú), o por acciones violentas y rebeldes luego de haber sido bautizados (indios del Reino de Chile). Confirma que en las leyes nuevas no hay título que justifique la esclavitud de estos indios (posteriormente en la Recopilación de Leyes Nuevas: leyes 12 y 13, título 2, libro 6), pero sí reconoce que se permite por ley la esclavitud a los indios mindanaos y caribes (posteriormente en la Recopilación de Leyes Nuevas: ley 16, título 2, libro 6) aunque no se lleve a cabo la más de las veces.

Entre los cronistas y estudiosos cercanos que nombra continuamente están José de Acosta y Juan Matienzo, de ellos toma mucha información sobre la vida y situación de los indios aymaras y quechuas sobre todo en la gobernación de Charcas. También le llegan noticias de las actividades de los portugueses en Brasil, como ya vimos unos párrafos más arriba, y en ese sentido compara el trato de españoles y portugueses para con los indios. Sin embargo, confirma hechos en territorios del virreinato donde algunos indios son tomados como esclavos bajo el recurso compra-venta del rescate, lo cual fue prohibido bajo la ley de Indias (cédulas de 1550 y 1570). Rescate que se intentaba fundar como medio para el retorno a la fe católica de indios que habían sido atrapados por "la secta mahometana o estaban infectos de ella"[4].

El estatus jurídico (no necesariamente social y económico) del indio en el virreinato es superior al del negro y el mulato; son súbditos de la Corona y deben cumplir con deberes, pero ser sujetos de derecho, principalmente el derecho a la vida y la libertad. La comparación entre el moro y el indio converso al islam muestra a las claras que la demarcación jurídica que sitúa al indio como parte constitutiva de los Reinos de Indias le permite tener el derecho de restitución religiosa, el retorno de la oveja perdida, o del hijo pródigo; los moros son infieles ajenos al marco cultural y jurídico virreinal.

[4] Ibid., p. 179. Libro II, c. I, 17.

En el libro II se tratan una serie de realidades que los indios deben vivir en la colonia, y son explicitadas ventajas y desventajas de la implantación de ciertas labores, así como límites necesarios que se deben promover y ejecutar para los encomenderos en su trato para con los indios como fuerza de trabajo.

En el cap VII, al venir tratando sobre los servicios personales, y quedando clara la postura de que es necesario ir desechando este tipo de servicio de encomiendas, el autor propone una serie de condiciones o precauciones a tener en cuenta mientras se implementa gradualmente tal disolución.

La condiciones y precauciones que expone son las siguientes: 1) rotación del trabajo entre los indios, sin excederse con unos ni dejar en la vagancia a otros, 2) el trabajo que sea para cosas necesarias y para el bien común, 3) que quede tiempo no laboral para dedicación a oficios, necesidades propias y para la familia, 4) velar por la edad mínima de los trabajadores, 5) que no haya traslados lejanos de las reducciones a los repartimientos para no impactar en la unión familiar y comunitaria, 6) pago de salarios y jornales proporcionado con las costumbres de la provincias, que se paguen sin tardanza y en mano propia, en lo posible pagos diarios, 7) condiciones materiales básicas para los trabajadores, sobre todo en las minas, 8) no utilizar al trabajador para servicios personales domésticos o para labores que no están acordados previamente, 9) que el trabajo no estorbe a la enseñanza de la doctrina y observancia de la fe. Es importante hacer notar que al discurrir sobre cada una de las condiciones se apoya en fuentes diversas, incluso en el derecho romano antiguo.

Claramente hay una mirada humanista que intenta acompasar los nuevos tiempos y mentalidades con las exigencias y necesidades de la Corona. Un trabajo que, como dije, será tomado como base para la *Recopilación*. Este humanismo proveniente del escolasticismo ibérico convive con costumbres arraigadas y prejuicios que son patentes al autor y lo hace aún más vivo y concreto.

Por ejemplo, cuando trata la cuestión de las plantaciones de coca y tabaco, parece que se sitúa más del lado de la crítica sobre el consumo de ambas

hierbas, por considerarlo irrelevante para la vida del indio colonial y también perjudicial para la salud. Considera el consumo de coca como una costumbre de los nobles incas y no de los plebeyos, luego los trabajadores de repartimientos comenzaron a consumir la hoja porque "les parece que reciben nuevas fuerzas [...] y ahora sea verdad, ahora la imaginación haga caso, la experiencia descubre que se alientan con ellas y sufren por mucho tiempo el hambre y la sed que, por el contrario, desfallecen cuando les faltan"[5]. Además, "no sólo las comen, sino supersticiosa y bárbaramente las veneran, teniendo para sí que en ellas hay alguna virtud sobrenatural y divina [...] y así abusan de ellas para mil cosas"[6].

Por lo tanto, si bien es aparentemente provechosa para reunir fuerzas para el trabajo, al ser asociada a una realidad sobrenatural, y aún más, siendo venerada, este consumo de coca podría constituir un peligro de mantenimiento o de caída en la idolatría.

Un poco más adelante, expone el parecer de muchos españoles sobre la necesidad de prohibir la desnudez en los indios, relacionándola con repugnancia "a la vergüenza natural y a la honestidad" de los pueblos que buscan alcanzar la civilidad, por lo que "es viciosa y debe ser prohibida"[7]. Los fundamentos parecen ser morales y propios de lo que permite constituir una sociedad civilizada, pero también es patente la vertiente religiosa: la desnudez hecha consciente y asociada con la caída del hombre, la desnudez de Adán y Eva que lo hace avergonzarse entre sí; el indio se mantiene en esa vergonzosa desnudez consecuencia de la caída; el simple hecho de aceptar la desnudez como algo cotidiano nos retrotrae y devuelve al momento de la caída y podría hacer parecer vano el sacrificio de Jesucristo por nosotros: tal podría ser el razonamiento de un cristiano devoto o un predicador.

Otro punto, es el relativo al aprendizaje de las lenguas, sea castellana como indígenas. Solórzano dirigirá sus datos y fuentes, entiendo, por un camino de

[5] Ibid., p. 293. Libro II, cap. X, 1.
[6] Ibid.
[7] Ibid., p. 536. Libro II, cap. XXV, 27.

oposición al aprendizaje de las lenguas indias por parte de los españoles, e incluso por parte de las nuevas generaciones de indios. Para esto, contrasta lo que se expresa en el *Génesis* sobre la Torre de Babel y la diversidad de lenguas que provocó la confusión y la separación de la raza humana, con datos atribuídos a Gilberto Genebrardo (1537-1597) que según Américo Vespucio había en las tierras indias lenguas diferentes por cada cien leguas, o José de Acosta que habla de más de 700 lenguas diferentes en el Perú. El autor no lo nombra, pero recuerda a San Agustín en *De Civitate Dei* (XIX, 7) cuando dice que "la diversidad de la lengua es causa del distanciamiento de un hombre con otro hombre"[8].

Así, se hace necesario unificar el habla bajo una única lengua en las Indias (o al menos, dominante), por lo que se debe desaconsejar que los misioneros, doctrineros y administradores aprendan las lenguas indígenas (aymara, quechua, náhuatl, etc.) para comunicarse mejor y de manera más eficaz, sino que por el contrario esto induce a obstaculizar el entendimiento entre españoles con los indios y entre los indios mismos. La enseñanza de la lengua castellana debe ser prioritaria y excluyente, son los indios que deben acercarse a la forma de expresarse y de vivir de los europeos y no al revés.

Solórzano reconocerá los problemas inherentes a creencias y costumbres indígenas que hacen dificultosa su adaptación a la civilización hispanoamericana que se estaba instaurando, así como visualiza los problemas normativos y su aplicación en cuanto a la protección y guía de los indios, entendidos como sujetos de derechos sociales y deberes tributarios como súbditos de la Corona.

En su análisis se irán conectando perspectivas jurídicas, antropológicas y éticas provenientes de la cultura clásica y de la Patrística, con nuevas posturas del humanismo renacentista y de una academia que debe tomar en cuenta para su reflexión la existencia de estas nuevas tierras, nuevas poblaciones y culturas. En su perspectiva ética, que subyace a su toma de decisiones como

[8] San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 407.

jurista y sus análisis teóricos acerca del problema indígena, se manifiesta una mirada ecléctica, presentando rasgos cercanos al probabilismo y en otros casos más cercanos al probabiliorismo y al tuciorismo.

La *Logica Mexicana* de Rubio y la lógica

Walter Redmond
Universidad de Austin, Estados Unidos

Es un privilegio poder dirigirme a ustedes sobre una obra de filosofía que yo llevo en el corazón: *La Logica Mexicana*. Fue escrita en La Nueva España a fines del siglo XVI y publicada al menos 18 veces en Europa en la primera mitad del siglo XVII. Era conocida no sólo en Europa (Descartes la leyó) sino en América Latina (en el Cuzco, Juan de Espinoza Medrano lo citó varias veces). Su autor fue el jesuita español: Antonio Rubio (1548-1615).

Digo que llevo la obra en el corazón porque durante 40 años, desde 1982, he publicado 13 estudios sobre ella. Mi decimocuarta publicación está saliendo en este momento: *La Logica Mexicana de Antonio Rubio/ Introducción, traducción y notas*, una traducción española de la primera unidad introductoria de la obra.

La lógica que no lo es

Existe cierta paradoja en torno a la *Logica Mexicana* pues en un sentido no trata de la "lógica". Cuando ustedes recuerdan la "lógica" que han estudiado, piensan en cosas como "todo"-y-"alguno" o "silogismo" o "si… entonces". Este tipo de lógica, el análisis de tales expresiones, se llama "lógica formal". En aquel tiempo el curso de lógica formal se llamaba "lógica chica" y Rubio nunca publicó una lógica chica.

¿Qué es una "lógica chica" pues? Veamos cómo se enseñaba la lógica en aquel tiempo. Había dos asignaturas de la disciplina: la primera era "lógica chica" (*parva* o *minor*) y la segunda era la "lógica grande" (*magna* o *major*). La chica más o menos es lógica formal, pero la grande es una serie de comentarios a ciertas obras de Aristóteles (y a una de Porfirio). Las dos

lógicas juntas formaban la primera de las tres materias troncales del *cursus philosophicus,* un género literario nuevo en el siglo XVI, siendo los otros la física y la metafísica. El *cursus* tenía dos objetivos: era el texto de los estudiantes y era el medio normal de comunicación entre sus maestros.

La *Logica Mexicana* es *grande,* no chica. Consta de una introducción sobre la índole de la lógica como ciencia y tratados sobre el ente racional (es decir, sobre la meontología, un tema favorito de Rubio) y sobre la predicación. Es la parte de la obra que traduje. Después siguen tratados sobre los "predicables" (género, especie…) y sobre los "predicamentos" (o "categorías"). También había excursos, como sobre la analogía. El tratado introductorio quizás podría llamarse "metalógica" o "filosofía de la lógica".

El libro de texto de la lógica chica era un comentario a las *Summulae logicales* ("pequeñas resúmenes de la lógica"), escritas por Pedro Hispano, quizás un fraile dominico en la primera mitad del siglo XIII. Esta lógica "sumulística" o "Súmulas" (como se decía) fue vista por los profesores como "moderna" o "nominalista" (***moderna, nominalis***) hoy suele llamarse "terminista"), y en gran parte era lógica **formal**.

Rubio nunca escribió un comentario a las *Súmulas,* en primer lugar porque suponía que sus alumnos ya la habrían cursado. Además, Rubio parecía tener escaso interés en la lógica terminista, pero pronto se sintió obligado a escribir una "lógica chica" en el sentido de comentarios a todas las obras lógicas de Aristóteles: al Órgano. Pues quería que su lógica fuera totalmente aristotélica. Para ver lo que esto significa debemos echarle un vistazo a la historia de la lógica.

La lógica aristotélica y lógica "moderna"

Los griegos iniciaron el estudio de la lógica occidental: los estoicos (elaboraron la lógica de las proposiciones) y Aristóteles (la lógica de los términos, la "silogística"). Estos dos elementos (inferencia y cuantificación) se ven ahora como los componentes de la lógica formal "sin más", pero en la

antigüedad se disputaba sobre cuál de las dos lógicas fuese la "correcta": la estoica o la aristotélica, proposiciones o términos. En la edad media predominaba la línea aristotélica, sobre todo a partir de 1200, pero luego se iba desarrollando una lógica que sus críticos llamaban "moderna" o "nominalista"[1]. Curiosamente pues, se volvió a hablar de "dos lógicas": la "moderna" (típicamente medieval) y la aristotélica (pura)[2].

[1] La lógica terminista se ha descrito así: "... es un desarrollo específicamente medieval. Deriva su nombre del enfoque sobre los términos, tomados como la unidad básica del análisis lógico; por lo que incluye tanto la teoría de la *suppositio*, junto con sus ramificaciones, y el estudio de los términos sincategoremáticos [las conectivas como 'y', 'sólo si' y los cuantificadores 'todo', 'alguno, etc.]. También incluye otras áreas de investigación no ligadas directamente a los textos aristotélicos, notablemente obligaciones, consecuencias e insolubles...
La lógica era el corazón del programa de estudios filosóficos, porque aportaba las técnicas del análisis y una gran parte del vocabulario para los escritos filosóficos, científicos y teológicos. Además, [la lógica terminista] entrenaba a los estudiantes para tomar parte en las disputas que constituían el elemento central de la instrucción medieval, y cuya estructura, con argumentos en pro y en contra de una tesis seguidos por una resolución, se refleja en muchas obras escritas. Esta aplicación práctica impactó la forma en que se desarrollaba la lógica. Si bien los pensadores medievales tenían una idea clara de la argumentación como constando de estructuras formales, no les interesaba el desarrollo de sistemas formales, ni veían la lógica como afín a las matemáticas. La lógica envolvía el estudio del lenguaje natural, por cierto una lengua natural (el latín), la cual era reglamentada frecuentemente para ilustrar puntos formales, y tenía una franca orientación cognoscitiva. El objetivo de la lógica era separar lo verdadero de lo falso mediante la argumentación, y conducir de premisas conocidas a conclusiones anteriormente desconocidas. En este proceso, era crucial evitar el error, por lo que había mucha énfasis en formar distinciones y en detectar falacias", Jennifer Ashworth, *Language and Logic in the Post-Medieval Period* Dordrecht y Boston, Reidel,1974, p. ix y 7 y también v. "Terminist Logic*", The Cambridge History of Medieval Philosophy Volume 1,* 2009.

[2] La lógica sigue hendiéndose: la formal era contrastada con la lógica "dialéctica" (marxista) y más recientemente la lógica "simbólica" con las lógicas "informales" o "teoría crítica". Pueden leer del conflicto de las lógicas en *Hermanas y enemigas*, por Juan Manuel Campos Benítez, Puebla, 2022.

La lógica terminista medieval, en efecto, tuvo precisamente dos acercamientos no-aristotélicos (1) la lógica de los términos y (2) la lógica de las proposiciones. El primero incluía las "propiedades de los términos" (*proprietates terminorum*), una teoría de "sentido y referencia" (*suppositio* y *significatio*).El segundo acercamiento era un tratado de inferencias *consequentiae*). Esta lógica terminista tuvo su mejor desarrollo entre 1481 y 1520, cuando la Universidad de París era el centro internacional de la enseñanza de la lógica[3].

La lógica terminista fue llevada a la Península Ibérica por un grupo de españoles que habían estudiado o también enseñado en la Universidad de París y regresaron a enseñar, principalmente en las universidades de Alcalá y Salamanca. Su lógica era muy solicitada y no faltaban "robos de profesores" entre las universidades. El auge de la lógica terminista en la Península cubre aproximadamente el primer tercio del siglo XVI. El lógico "repatriado" más conocido es Domingo Soto, quien estudió en París y enseñó tanto en Alcalá como en Salamanca.

La lógica llegó a México al inicio del siglo XVI, por cierto en su forma *terminista*; sus representantes más destacados fueron el agustino fray Alonso de la Vera Cruz y el dominico fray Tomás de Mercado. Alonso había sido discípulo de Soto y enseñó en Salamanca y después en Tiripetío, Michoacán.

La lógica terminista era sofisticada y a los maestros y alumnos les parecía muy difícil (como la "lógica simbólica" hoy). En realidad no tardaron en rebelar contra sus tecnicismos. En aras de la pedagogía y del humanismo, criticaron su programa de "tonto e inútil" y su lenguaje de "bárbaro". Soto mismo, antes un promotor de la lógica terminista, acabó oponiéndose a ella. Famosamente, Juan Luis Vives dirigió una sátira, *Adversus pseudodialecticos* (1520) contra sus maestros en la Universidad de París. El espíritu crítico se

[3] Ver Ashworth, http://ndpr.nd.edu/news/57837-peter-of-spain-summaries-of-logic-text-translation-introduction- and-notes.

extendió rápidamente. Los profesores, también Fray Alonso, simplificaron sus textos de lógica y eliminaron las cuestiones más técnicas[4].

Pronto se volvió a imponer la lógica aristotélica, pasando la terminista de alto, y antes de la llegada de Rubio a la Nueva España en 1576 ya se había acabado la lógica "moderna". ¡Rubio, pues, podría llamarse un lógico posmoderno! Por otro lado, la derrota de la lógica terminista se compró caro: la perdida de temas "medievales" como la lógica proposicional (*consequentiae*) y la semiología (*proprietates terminorum*) los cuales habían de reaparecer en la lógica reciente.

Rubio aristotélico y tomista

Por otro lado, Rubio era "renacentista" por su entusiasmo hacia las fuentes "clásicas". Su trabajo viene al final del periodo entre 1350 y 1650 cuando se publicaron más comentarios sobre Aristóteles que en cualquier otro tiempo en la historia de la filosofía. Las 55 ediciones de sus obras (de los que tres cuartos salieron al norte de los Pirineos), fuera de su lógica grande, eran comentarios a cuatro obras de Aristóteles sobre la filosofía natural o "física".[5] Rubio también escribió una metafísica, pero quedó manuscrita, probablemente eclipsada por las *Disputationes metafísicas* de su cofrade Francisco Suárez. Rubio y Suárez, al parecer, se veían como los autores del *cursus philosophicus* "oficial" de la compañía de Jesús.

[4] Fray Alonso, pues, apoyó la reforma del terminismo, la cual llamó "una edad de oro", "un reino saturnino", en contraste con la "edad decrépita" anterior. Estos maestros, dijo, habían recargado las "sensibles mentes" de los jóvenes quienes terminaban odiando la lógica. Alonso dijo que le gustó más Aristóteles que Pedro Hispano, ¡pero su libro de texto de la lógica chica fue un comentario a las *Súmulas* de Pedro Hispano! Con todo, Alonso admitió que había lógicos "exagerados" y "moderados"; su crítica, pues, se quedó dentro del círculo terminista Sus listados coinciden con los de Muñoz Delgado, historiador de la lógica ibérica.

[5] Lógica (18 ediciones; 33% del total); comentarios a obras de Aristóteles: *Física* (13; 24%), *Sobre la generación y corrupción* (7; 13%), *Sobre el alma* (8; 14%) y *Sobre el cielo* (9, póstumo; 16%).

Hacia fines del siglo XVI se nota un renovado énfasis en las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. El general de los jesuitas reconoció este interés tomista de Rubio, quien, dijo: "siendo como dicen que es, tan aficionado a Santo Tomás y seguidor de su doctrina, que para los tiempos que corren es una parte importantísima"[6].

Rubio, pues, fue tanto aristotélico como tomista.

Ediciones de la *Logica Mexicana*

Antonio Rubio estudió filosofía en la Universidad de Alcalá por cuatro años, el último como jesuita. Fue enviado a la Nueva España en 1576 para terminar sus estudios teológicos y "para enseñar filosofía y teología". Después de impartir filosofía por cuatro anos y teología por doce, volvió a la filosofía, y desde 1593 se dedicó de tiempo completo a escribir su *cursus philosophicus*. En 1600 regresó a Alcalá (pasando por Roma) para atender a la publicación de sus manuscritos. En Alcalá se editó su lógica por primera vez en 1603 y, en 1605, su física[7].

[6] Al norte de los Pirineos la situación de la lógica era confusa. La *Dialectique* (1572) de Petrus Ramus (Pierre de la Ramée), quien prefirió el platonismo a la lógica de Aristóteles, fue popular inclusive en las colonias inglesas de América. Lutero rechazó la lógica aristotélica, pero su discípulo Philipp Melanchthon, como los mismos escolásticos, rechazó las "añadiduras" de los terministas medievales. La lucha entre el "filipismo" y el "ramismo" condujo a un purismo aristotélico; Jakob Schegk, profesor de la Universidad de Tubinga, hizo un valeroso esfuerzo para reducir la lógica proposicional a la silogística aristotélica. Había filipistas y ramistas, semi-ramistas, filipo-ramistas, aristotélicos y antiaristotélicos. Posteriormente, la lógica formal, si bien contó con grandes lógicos como Leibniz, entró en declive hasta mediados del siglo XIX, cuando fue rescatada por un grupo de matemáticos: George Boole y August De Morgan , Giuseppe Peano y sobre todo Gottlob Frege (1879).

[7] Ver Redmond, "La *Logica Mexicana* de Antonio Rubio: una nota histórica", *Diánoia* 28, n. 28, 1982: 309-330.

En 1603 el claustro de la Universidad de Alcalá nombró a Rubio unánimemente su "propio autor" y reconoció su lógica como el texto oficial de la materia. Al poco tiempo, sin embargo, los profesores y alumnos protestaron porque, decían, a juzgar por "la antigua costumbre de la universidad", la obra era demasiado larga.

Sin embargo, la decisión original del claustro fue avalada por decreto real, y Rubio, cediendo a la presión, abrevió su lógica drásticamente en un compendio (dos quintas partes de la primera versión), el cual fue publicado por primera vez en Valencia en 1606. Bajo similares circunstancias, Rubio hizo un compendio de su Física, el cual fue publicado por primera vez también en Valencia en 1606[8].

La versión larga de la *Logica Mexicana*, la original compuesta en México, fue publicada sólo dos veces: en Alcalá, 1603, y en Colonia, 1605, donde fue apodada por primera vez "*Logica Mexicana*". La versión compendiada fue publicada 16 veces. Un cuarto de las ediciones fueron publicadas en España y tres cuartos en Francia, Polonia, Alemania, Italia, Inglaterra y (por última vez, 1641) Londres. En total, Rubio hizo cuatro ediciones de su lógica y las últimas tres contienen revisiones importantes. La primera, la "larga", es el texto original, la segunda es el compendio que fue impreso en Valencia (y después 13 veces al norte de los Pirineos), la tercera y cuarta en Alcalá en

[8] Una segunda edición de la Física compendiada fue publicada en Alcalá 1613, fecha de la última, "cuarta", edición de la lógica. En la primera edición del compendio (1605) Rubio se dirigió así a los estudiantes que iban a usar el nuevo compendio: "Recibid ahora, jóvenes estudiosos, contenido en pocas palabras lo que antes disputamos más abundante y copiosamente. Brindamos lo que habéis pedido hace tiempo, aún más, apetecido, lo que vuestra universidad alcalaína ha aprobado, acogido con gusto, y juzgado cónsono con la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás". Agrega, refiriéndose a sus comentarios "físicos" al *Sobre la generación y corrupción* y al *Sobre el alma*: "Habéis de recibir en adelante todo lo demás, mientras esté presente el numen divino", Estos dos comentarios aparecieron en 1609 y 1611. Su última obra, *Sobre el cielo y el mundo*, la cual escribió en España, fue publicada póstumamente en 1615.

1610 y 1613. Esta edición complutense es la ultima palabra de Rubio sobre la lógica. En mi libro rastreé las variantes en las últimas tres versiones de la obra.

Vuelta a la lógica chica

En su prefacio de la primera edición (la larga), Rubio notó cómo él era diferente de los maestros quienes tenían más ardor de juventud y más entusiasmo por los estudios recientes, presumiblemente como Fray Alonso cuyas *Súmulas* habían estado en boga.

Rubio también se distinguía de los maestros de su propio tiempo porque al principio (en su lógica larga original) rehusó comentar a los *Tópicos* y *Primeros Analíticos*, libros "formales" del Órganon aristotélico.[9] En la versión breve, aclaró que las proposiciones "compuestas" tratadas por Aristóteles en su *Sobre la interpretación*: no las hemos de exponer, porque los sumulistas han discutido suficientemente la oposición de las proposiciones y todos sus modos, deduciendo sus reglas de este capítulo y del segundo libro de esta obra; por lo que no pensamos que sea necesario repetir las reglas en esta parte, siendo las "reglas" típicamente de lógica **formal**.

Rubio por fin decidió a comentar todos los libros del Órgano, lo que bastaba para justificar el subtitulo en las últimas ediciones de la *Logica Mexicana*: "toda la lógica de Aristóteles". Su motivo fue que deseaba ofrecer a sus alumnos un *cursus philosophicus* (al menos de lógica y física) que fuera un "almacén" de toda la filosofía que el alumno pudiera necesitar.

También creía que semejante texto único sería una ventaja para los maestros porque sus alumnos podrían prestarles atención en vez de estar "cortando sus plumas y puliendo su papel". ¿Pero qué pasa si el profesor no

[9] Resulta interesante que haya rehusado comentar a los *Tópicos* porque le parecía más retórica que lógica. En realidad, creció el número de los cometarios a los *Tópicos* en la segunda parte del siglo XVI.

está de acuerdo con las opiniones de Rubio? Respondió que siempre podría defender su propia opinión, pero, agregó, "si es verdadero discípulo de Aristóteles y de Santo Tomás" discrepará muy pocas veces. Es evidente que tal arrogancia cayó mal a los maestros y en efecto condujo a la rebelión que obligó a Rubio a sacar compendios de su lógica y física.

En realidad la falta de una lógica chica le había causado problemas. Sus colegas del colegio complutense podían notar la ausencia de una lógica chica. En la primera edición del *compendio* (Valencia, 1606) Rubio se apresuró a agregar comentarios a los *Primeros analíticos* y a las *Refutaciones sofisticas* de Aristóteles, así como selecciones de los libros de los *Tópicos* con los que, dijo, los estudiantes de las artes liberales de esta muy floreciente Universidad de Alcalá puedan satisfacer las preguntas que los maestros les suelen hacer en el examen para el bachillerato.

Es decir, Rubio ya podía afirmar sin titubeos que su lógica cubría el *órganon* total, su versión de la lógica "chica".

En fin de cuentas, lo que hizo Rubio fue ofrecer una "lógica menor no sumulística sino aristotélica". Es revelador que Rubio decidiera meter las palabras *dialecticam magnam et parvam* ("la lógica grande *y* **chica**") en la portada de las dos ediciones "finales" (las alcalaínas de 1610 y 1613); añadidura que no figura en ningunas otras ediciones.

Un brevísimo primer plano

Hasta ahora he descrito la génesis de la *Logica Mexicana* y su extraordinario éxito, pero no he mencionado su *contenido*-- el cual evidentemente es la razón de su éxito. Permítanme terminar explicando una interesante doctrina que revelará el valor de su pensamiento, así como su relevancia para la filosofía más reciente.

Se trata del gran empeño que Rubio puso en definir la "materia" de la lógica, es decir: ¿exactamente que cosa analiza el lógico? En todas las

ediciones de la *Logica Mexicana*, incluso en las primeras tanto de la original como de la compendiada, niega que el lógico trate en primer lugar de palabras o nombres, evitando así el *nominalismo*. Pero en las dos últimas ediciones del compendio, las de Alcalá 1610 y 1613, insistió en que la lógica tampoco trata de los actos psíquicos de la mente, o como decían los maestros escolásticos, de los conceptos "formales" o "sujetivos" de la mente, evitando así lo que se ha llamado el *psicologismo*.

La lógica versa más bien sobre los conceptos "objetivos", dijo Rubio. Esta doctrina importante se encuentra en Alonso de la Vera Cruz y entre los jesuitas, y afectó tanto a los maestros de las escuelas como a varios pensadores "modernos" (¡valga la palabra!) como René Descartes. Rubio explicó que el concepto objetivo es la *cosa* (*res*), que las palabras significan arbitrariamente, y que los conceptos concretos expresan naturalmente.[10]

Les agradezco la paciencia y la atención prestada.

[10] Ver artículo en latín: "Psychologismus ac nominalismus ab Antonio Rubio apud *logicam mexicanam* improbati" *Medievalia Americana*, vol. 2, n. 1. 2015: 177-189. http://mediaevaliamericana.org/revista/index.php/ojs/issue/view/3/3.

MESAS TEMÁTICAS

CUESTIONES ACTUALES SOBRE GNOSTICISMO

Coordinación Francisco García Bazán

Ponentes

Juan Carlos Albi
Francisco García Bazán
Juan Bautista García Bazán

Cuestiones actuales sobre gnosticismo

Coordinador Francisco García Bazán

Fundamentación

El gnosticismo siempre ha despertado el interés de los estudiosos, pero su conocimiento fue durante mucho tiempo de segunda mano, o sobre la base de algunos textos, sobre todo polémicos. Los descubrimientos arqueológicos del siglo pasado abrieron un camino nuevo de investigación y este temática hoy es inexcusable en afeas como Historia de las religiones, Tardoantigüedad o Patrística.

En esta mesa nos proponemos presentar tres visiones actuales en sendos temas de los estudios gnósticos. Francisco García Bazán lo presenta como la primera forma de filosofía cristiana; en la misma línea Juan Carlos Alby muestra sus decisivos aportes a la doctrina sobre el Dios supremo. Juan Bautista García Bazán presenta la relación de Porfirio con los gnósticos.

Programa

El gnosticismo y la filosofía
Francisco García Bazán
CONICET-Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina

Los aportes del gnosticismo a la metafísica del primer principio
Juan Carlos Alby
Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Porfirio y los gnósticos
Juan Bautista García Bazán
Universidad del Salvador, Argentina

El Gnosticismo y la filosofía

Francisco García Bazán
CONICET - Academia Nac. de Ciencias Buenos Aires, Argentina

"Lo que pasó es que Dios vio el Caos,
Lo encontró bien y dijo:
'Te llamaremos Mundo'.
Eso fue todo".
Antonio Machado

"Gnosticismo" es un término relativamente nuevo. Aparece en el vocabulario religioso en el s. XVII, con sentido despectivo en las polémicas entre protestantes y católicos. Este punto de vista teórico es el que prevaleció en las investigaciones del teólogo radical protestante Adolph von Harnack (1851-1920) cuando acuñó su célebre concepción del gnosticismo con la frase "una helenización aguda del cristianismo". El gnosticismo había recubierto con elementos intelectuales excesivos tomados del helenismo el núcleo de la auténtica experiencia cristiana primitiva de origen judío basada en la libertad de la fe movida por el Espíritu. Para el estudioso alemán la Iglesia Católica al imponer sobre el verdadero cristianismo de los orígenes el intelectualismo de los dogmas y el normativismo cultual grecorromano, sería la heredera del cambio que dio identidad al gnosticismo.

Los diversos esfuerzos llevados a cabo durante el siglo XX para caracterizar al gnosticismo caen dentro de este molde polémico fortalecidos, además, por el prejuicio de la tesis de la oposición entre la ortodoxia y la herejía. Una cuestión que es antigua dentro de la historia cristiana, pero no cronológicamente primitiva, y que ha influido sobre las soluciones de qué sea el gnosticismo y sus orígenes históricos. Tres son las corrientes de

interpretación preponderantes: -La Escuela de la Historia de las Religiones (Richard Reizenstein, Wilhem Bousset, Rudolph Bultmann). -La Fenomenología de la religión, no la genuina, sino la que ha combinado a la citada *Religionsgeschichtliche Schule* con la fenomenología ontológico-hermenéutica del primer Martín Heidegger (Hans Jonas). -Las conclusiones aportadas por el Congreso de Mesina sobre "Los orígenes del gnosticismo" organizado por Ugo Bianchi en 1966, que hizo confluir sin un análisis completo de elementos de juicio todos los anteriores resultados, trató de aportar una conclusión por el consenso de los especialistas (U. Bianchi, H. Jonas, Geo Widengren, Jean Daniélou, Carsten Colpe, Marcel Simon, Henri-Irenée Marrou) la dificultad prevaleció, sin tampoco haber suprimido los puntos que aportaban las mayores confusiones; como los resabios del relato panindoeuropeo del motivo del "*salvator salvandus*" –una construcción de retazos culturales– y el preconcepto de la dependencia de la herejía de la ortodoxia derivado de una historia de la Iglesia unilateralmente pensada.

En aquel momento los manuscritos de la biblioteca de Nag Hammadi apenas se conocían y sin su ayuda tampoco se entendían fuentes directas: el *Papiro gnóstico de Berlín 8502*, y los escritos contenidos de los códices de Askew y de Bruce. Tampoco era posible extraer del trabajo de Walter Bauer, *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo* (1934), los beneficios conceptuales y heurísticos que ofrecía a la investigación. En los quince años finales del siglo XX y los que corren del XXI, se ponen en tela de juicio estas definiciones:

Michael A. Williams en *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, resalta preconceptos que han respaldado la noción artificial de "gnosticismo", removiendo en parte el *statu quo* en el que se mantenía. Lo dicho, sin embargo, no significa para nosotros un destierro de la palabra "gnosticismo", como propone el autor. Se trata de un libro desafiante, una postura que en ayuda de la precisión de ideas ha proseguido el estudio de Karen L. King, *What Is Gnosticism?*, pero que de manera más constructiva, había anticipado el volumen en colaboración de Michel Tardieu y Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*

I. Histoire du mot "gnostique". Instrument de travail. Collections retrouvées avant 1945.

La interpretación propuesta se inclina por la orientación moderada de los autores franceses, aunque dando universalidad filosófica a los contenidos y fines sustentados por la corriente gnóstica, entendida como "una escuela [filosófica] o corriente esotérica cristiana identificable desde mediados del siglo I, que se mantuvo vigente durante casi cinco siglos de actividad –hasta el siglo VI–, propagándose por Palestina, Siria, Asia Menor, Arabia, Egipto, Italia y la Galia", lo que excede un encuadre metodológico restringido que encierre este fenómeno cristiano en los límites de la mera historia de la Iglesia y de la teología. Sobre este punto de vista queremos hacer hincapié en estos elementos.

Los Gnósticos

En la base del movimiento gnóstico están ciertas asociaciones de individuos que llamamos "gnósticos", porque así se autodesignan y porque así son designados y reconocidos por testigos externos, eclesiásticos o filósofos griegos. Escribe el *Testimonio de la Verdad* (Códice de Nag Hammadi [=NHC] IX, 3), refiriéndose a quienes utilizan esta escritura: "Y han avanzado hacia el conocimiento. Y los que poseen el conocimiento... (*nete ouentay dè emmay entgnosis*)". Hipólito de Roma en el resumen de los temas a tratar con el que comienza el libro V de la *Refutación contra todas las herejías*, escribe: "Qué enseñan los naasenos, que se llaman a sí mismos 'gnósticos'" (*hoi heatoùs gnostikoùs apokaloûntes*) y Plotino en *Enéada* II,9 (33), 15, 23-25, ratifica en giro polémico: "Sin embargo, sería menester que los que ya tienen el conocimiento (*toùs éde egnokótas*) avancen desde aquí". Hay documentos antiguos suficientes que avalan no sólo la existencia de "gnósticos" entre los cristianos de los siglos II y III, sino que asimismo sobreentienden con sus palabras y el empleo del plural que constituían agrupaciones que poseían creencias, prácticas y conductas compartidas que los identificaban como "gnósticos" frente a otros individuos contemporáneos constituyentes de asociaciones piadosas. Pero si estos gnósticos son

adjudicatarios de esa denominación porque "poseen el conocimiento (*gnôsis*)", cabe preguntarse qué sea ese "conocimiento" que los individualiza.

La gnosis de los Gnósticos

Se advierte que la palabra "conocimiento" (gr. *gnôsis*, copto, *soou^{e}n*) utilizada entre los gnósticos, se refiere al conocimiento confinado en sí mismo, o sea, entendido estrictamente. En esta acepción propia, el conocimiento es saber directo, inmediato y revelado por tradición. Es decir, libre de los velos que le pongan obstáculos (la expectativa, el olvido o el error) y de los intermediarios basados en los medios sentimentales o racionales que lo hacen un fin mediato y lo debilitan cognoscitivamente (el deseo, el querer, el juicio y el razonamiento deductivo e inductivo). Además, adquirido tradicionalmente. Porque este saber irrumpió en un momento primordial –posterior a la aparición del cosmos, pero anterior al dominio ejercido sobre el hombre por las potencias cósmicas–. La gnosis, por lo tanto, no es platónica, parece afín al platonismo que pitagoriza, ya que ha crecido junto a él, pero no se confunde con éste. Su inspiración debe buscarse en el esoterismo judeocristiano.

La gnosis encierra una especificidad que la distingue de la percepción sensible y del raciocinio. A primera vista parecería ser pariente del tipo de conocimiento que aporta la intelección platónica (*nóesis*) Pero no es así, porque el conocimiento del gnóstico, como conciencia espiritual en sí misma o espiritualidad activa y despierta y, por eso, experiencia inamisible, es irreductible e inimaginable y diferente tanto de la *nóesis* (intelección) como de la *pístis* (fe). La gnosis, en primera instancia, se opone al desconocimiento e ignorancia, como un tránsito sin mediaciones del no saber al saber; pero asimismo es conocimiento como la "gnosis profunda" o la "gnosis perfecta"; o sea, capaz de volcarse irreflejamente sobre sí y de experimentar con este vuelco o retracción en ella misma la totalidad de una naturaleza cognoscitiva, vital y entitativamente encubierta. En este genuino sentido retrospectiva e introspectivamente orientado, la gnosis se diferencia

de la intelección de los platónicos y por eso las capas más arcaicas de los testimonios gnósticos hablan del encuentro con el conocimiento perfecto o profundo y los mismos gnósticos en sus campañas proselitistas especialmente en medios filosóficos, afirmaban con el escándalo de los neoplatónicos que: "Platón no había penetrado en la profundidad de la sustancia inteligible". Los testimonios de las fuentes directas son irrefutables. Dos testimonios ahora son clásicos *El evangelio de la Verdad* (NHC I, 3, 22, 2-20) y El *Libro de Tomás, el Atleta* (NHC II,7, 138, 7-17) que ratifica la misma enseñanza.

El autodescubrimiento que aporta la gnosis inseparable del cambio de condición del que conoce, implica una densidad interna y encierra un contenido complejo que debe ser hecho explícito mediante el recorrido de un camino que incluye la enseñanza y las prácticas de iniciación comunitarias apropiadas para que de virtual llegue a ser efectivo: el "conocimiento perfecto". Por ese motivo la caracterización sumaria de la gnosis que aporta el fragmento 78 de los *Extractos* del gnóstico valentiniano Teodoto reunidos por Clemente de Alejandría entre las obras de su primera etapa de escritor, apunta tanto a lo descubierto por el creyente gnóstico como a lo que hay que alcanzar, meta que sólo se puede lograr por un proceso de espiritualización fortificante en convivencia reservada con los miembros de la comunidad. El doble aspecto ha quedado así universalmente ilustrado:

> "Pero no sólo el bautismo (*loutrón*) es el que libera, sino también el conocimiento, qué éramos y qué hemos llegado a ser, de dónde éramos y en dónde hemos sido arrojados, hacia dónde nos apresuramos; de dónde somos redimidos (*lytró*), qué es la generación y qué la regeneración (*anagégnesis*)".

Gnosis y bautismo

La experiencia sagrada completa de los gnósticos contiene tres elementos implícitos e indisociables entre sí en el rito bautismal, que es ceremonia iniciática que da comienzo a la transformación del gnósticos por sumersión

en la oscuridad (ignorancia, muerte) y emergencia a la luz (conocimiento, vida), mediante el movimiento mediador que une a los opuestos y permite las sucesivas regeneraciones (o escala de visiones) en la luz que conducen a la experiencia teosófica plena, la "Barbelognosis", el estado del "que posee el conocimiento de Barbeló", en el que es posible en el seno o silencio del Padre formular colectivamente el Nombre de Dios, ritmada la formulación por la potencia de lo Oculto en sí mismo. De la importancia iniciática del bautismo nos hablan directamente varios textos de la biblioteca de Nag Hammadi. Dice ejemplarmente la Providencia o Madre primera anterior al Intelecto, en el himno final de la versión larga del *Apócrifo de Juan*: "Y lo he levantado// y lo he sellado, en la luz del agua// con cinco sellos para que// desde ahora la muerte carezca de dominio sobre él". El *Evangelio de Felipe* sintetiza: "El Señor lo realizó todo en un misterio", el *Testimonio de la Verdad* y otros documentos directos se refieren discriminando el "bautismo verdadero", que es diferente al "bautismo de muerte" de los eclesiásticos y los planos graduales referidos lo analizan el *Pensamiento trimorfo* y el *Libro del gran Espíritu Invisible* o *Evangelio de los egipcios.*

Esto confirma que los gnósticos no eran ajenos a los hábitos y a las concepciones iniciáticas que fueron características de las asociaciones esotéricas y de los misterios helenísticos de los tiempos grecorromanos. En apoyo de lo expresado vienen asimismo los escritos tardíos, pero de arcaico contenido, del Códice de Bruce: el *Libro del gran discurso iniciático* y el *Tratado sin título* y *La Pístis Sophía* incluida en el Códice de Askew. Pero lo señalado no es una novedad, ya lo sabía Justino de Roma, cuando poco antes del 150 de n. e. cuando escribió el *Sýntagma* "Contra todas las herejías" condena a quienes usurpan, según él, el nombre de cristianos, los gnósticos (basilidianos, valentinianos, saturnilianos), con palabras que nada tienen de sibilinas: "Y participan en inicuas y sacrílegas iniciaciones (*teletaîs*)". Es consecuencia de todo lo dicho poder advertir ahora que las enseñanzas del hermetismo egipcio de "carácter dualista" como escribe el P. Festugière, predominantes en el *Corpus hermeticum* fueron conocidas y asimiladas por los creyentes herméticos a partir de los conventículos gnósticos, mucho antes de que Hermes Trimegistos fuera adoptado como prefiguración del Verbo

por autores católicos como Lucio C. Lactancio y Cirilo de Alejandría. Así lo demuestran los tres escritos de género hermético que contiene y cierran el Códice VI de la biblioteca de Nag Hammadi: *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*, *Oración de acción de gracias* y *Asclepio*. Por esta vía, además, los gnósticos han influido al neoplatónico teúrgo Jámblico de Calcis y a sus seguidores hieráticos.

El mito y el discurso gnósticos

El gnóstico completo transformado por la experiencia de gnosis está capacitado para referir su experiencia, pero a través de un mito, de un relato verosímil e imaginario, que siguiendo cuando corresponde el hilo de los capítulos fundadores del Génesis, trata de manifestar lo mismo de múltiples maneras. El fin es la reactualización de una experiencia de lo inmanifestable, por eso el mito –como la hermenéutica esotérica, una forma del alegorismo– es esencial al gnosticismo, y con él se usan los recursos de la filosofía y de la teología, pues la razón es su instrumento subalterno.

La experiencia del gnóstico encierra este conocimiento esencial que se transmite por sucesivos mensajeros y por el Salvador, y que de este modo es: dualista –como no dual- porque se apoya en lo oculto, esotérica y mantenida por tradición. Son exigencias mistériosóficas que provienen de su naturaleza constitutiva y no por rechazo del mundo psicofísico y los seres múltiples, que son ilusión de la ignorancia. El mito gnóstico engloba constantes que comprenden cuatro momentos narrativos: I. el Dios desconocido y la manifestación de su Plenitud, II. el desliz de Sabiduría, III. la presencia del Salvador y IV. el retorno al seno de la Plenitud. Son instancias que sucesivamente se retrotraen a su raíz, o sea, que penden del contacto con la divinidad desconocida o *ágnostos theós.* Es un relato doctrinal que enhebra escritos de diverso género y que en varias ocasiones hemos desarrollado a la luz del *Tratado tripartito* (NHC I,5), por ser el documento gnóstico directo de más preciso contenido intelectual, siendo una respuesta a la "gran tetralogía" antignóstica de Plotino. El esquema dogmático se subdivide en los siguientes apartados: *I.A., La triniunidad de lo distinto y uno: 1º El*

Padre, que ocultamente sostiene al Todo, es lo divino como secreto en sí mismo. "Apócrifo" en sentido riguroso, por oposición a "apocalíptico". *2º El Pensamiento puro*. La Madre, "término medio" integrador de Padre-Hijo, la Intención (*Enthýmesis*) o Pensamiento paterno o en sí (*Énnoia*, *Prónoia*, *Báthos-Bythos*, Padre-Madre, Barbeló). *3º El Intelecto Filial*. La realización completa del deseo o tentativa cognoscitiva de la Madre es la implantación del Hijo en el útero paterno. La participación firme del Hijo en el Padre por la mediación, del querer-deseo materno. Por esto el Hijo o Intelecto como manifestación paterna ofrece dos momentos: vuelto hacia el Padre es Intelecto distinto o no dicho: Nombre de los nombres del Padre en ejercicio pleno de la voluntad y el conocimiento paternos dominados por la libertad. Pero vuelto hacia sí es Intelecto múltiple o dicho: el Todo de los nombres paternos, sustancia libre e inteligible; eterna, viviente y total predicada del Padre. Cada atributo o miembro de ella, es una Totalidad en el Todo. Por eso la enseñanza gnóstica habla tanto de la Plenitud (Pleroma), como de su composición, los Eones del Pleroma.

I.B. La plenitud en Dios como el Hombre y los hombres. *4º El Pleroma de los Eones*. El Intelecto interior se despliega como un Todo espiritual que revela el conocimiento y la voluntad de conocimiento del Padre, como un Intelecto articulado. Y la originalidad salta en la constitución del Pleroma: a) el carácter emisor de la generación de las emisiones o parejas andróginas: gemelas y matrimoniales, opuestas y complementarias (*syzygía*). La generación no es mecánica. Cada miembro de pareja, proviene perfecto de la intención paterna, pero debe autorrealizarse personalmente en el Todo para que haya plenitud. El dinamismo progresivo es una actividad sobre el compromiso de la libertad. b) La organización de la comunidad pleromática de luz se autoconforma de acuerdo con el orden múltiple, el libre albedrío y la decisión prudente (*proáiresis*-sophía), esenciales en el proceso de autoconstitución del Intelecto. Esta particularidad rectora de la organización de las entidades personales plenas distingue al Pleroma gnóstico del mundo inteligible de platónicos y neoplatónicos. Es, además, la que permite comprender la realidad supraconsciente y protológica de su quiebre, como lo transmite el relato dramático de la "caída de Sofía". De aquí dependen:

II.A. 5º . La descripción del Eón postrero, Sabiduría, y del traspié de Sabiduría. II.B. *La ambivalencia de la condición cósmica*. *6º. Conversión y arrepentimiento de Sofía, la materia, el Demiurgo y el mundo*.

II.C *7º Creación del hombre, los tres géneros humanos*. III.A *8º la venida del Cristo Salvador* y

IV.A. El fin: el Hijo acogido en el Padre-Madre como Hijo del Hombre. *9º Retorno y tercera gloria*.

El Gnosticismo como la primera tentativa de filosofía cristiana

Si el gnóstico es en sentido específico "el que posee el conocimiento" y de manera completa "el que posee el conocimiento de la profundidad", es claro que no sólo interprete la fe como una forma de conocimiento inferior e incompleto, como se muestra en la polémica subyacente a la redacción última de Jn 20, 24-29, sino que asimismo considere la intelección (*noésis*) de la filosofía platónico-pitagorizante base de la actividad intelectiva y epistémica del alma, como insuficiente, porque el espíritu conoce más. El gnosticismo se ofrece por su peculiaridad espiritual hermenéutica y sus exigencias intelectuales, como una escuela o corriente esotérica cristiana, la primera expresión de la metafísica cristiana con inclusión de una praxis sacramental mistérica inseparable de la teoría y la vida comunitaria. Este tipo de corriente filosófica ha crecido en el marco de la sabiduría teórica platónico pitagorizante, pero hunde sus raíces en el judeocristianismo setiano, en una experiencia teórico-práctica en comunidad que aspira al ocultamiento en lo oculto, o al conocer desconociendo perenne, oponiendo la gnosis (=*apókryphon*) a lo apocalíptico. La versión copta del *Discurso perfecto* (*Asclepio*), registra sus planos: hay dos tipos de gnosis o formas de conocimiento, inseparables de la auténtica filosofía: la gnosis que otorga la ciencia inteligible y que ilumina el saber del alma: ciencia y sabiduría, episteme intelectiva (noérica) y episteme inteligible (noética). Alcanzada ésta, se aspira a otra más libre, la que ahondada permite el contacto con los misterios inefables de la regeneración en Dios.

La filosofía desde esta perspectiva cristiana es básicamente experiencia sagrada y hermenéutica: a) experiencia de lo oculto en sí mismo (apócrifo) como una actividad grupal mistérica e iniciática que es simultáneamente un conocimiento realizador (gnosis); b) doctrina o hermenéutica esotérica de una enseñanza originada en los tiempos primordiales y conservada externamente en la tradición religiosa bíblico-judía como historia y que debe leerse interiormente, como historia encubierta ajena a la voluntad del dios creador (ofitas, cainitas, setianos) que se completa con la venida del Salvador; c) consumación del juicio escatológico de liberación. El ejercicio hermenéutico prosigue en los tiempos escatológicos con el proceso ambiguo de liberación que gradualmente torna nula las creencias y expectativas apocalípticas –interpretación de creyentes psíquicos, judíos y cristianos comunes– y que progresivamente desvanece el cosmos –esfera de la materialidad–, hasta la conclusión final (jacobitas, tomasianos, valentinianos, basilidianos, saturnilianos, etc.).

El rompecabezas del gnosticismo que es el reflejo poliédrico de un eje único –la experiencia gnóstica–, muestra así una vía de solución más compleja y completa o irisdicente cada vez que aparece un nuevo documento en ayuda de la investigación. Recientemente la recuperación del Códice Tchacos –cuyo documento más popular es *El evangelio de Judas*– ha ratificado este balance optimista y no hay que perder la esperanza de que puedan aparecer otros testimonios propicios[1].

[1]Para ampliar los contenidos y las constancias escritas sobre lo dicho pueden leerse los siguientes trabajos: F. García Bazán, "Sobre el gnosticismo a cuarenta años del Congreso de Mesina", en *Gerión* (Madrid), 1, 2008: 101-124; F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I- II*, Trotta, Madrid, 2003 y 2007; F. García Bazán, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires, Guadalquivir, 2009.

Los aportes del Gnosticismo a la metafísica del Primer Principio

Juan Carlos Alby
Universidad Nacional del Litoral, Argentina

Nota. Se presenta la primera sección de esta investigación a modo de avance. El trabajo completo será publicado en la Revista *Mediaevalia Americana*

Introducción

La expresión más elocuente de la existencia de una metafísica originariamente cristiana desde sus orígenes la encontramos en los intentos de comunicar la absoluta trascendencia e incognoscibilidad de Dios por parte de los gnósticos. Antes del descubrimiento de los textos de Nag Hammadi, conocíamos estas profundas elaboraciones a través de las noticias que la literatura heresiológica nos proporcionaba sobre los epítetos y analogías con que los gnósticos se referían al Primer Principio del cual procede el Todo. En este sentido, los intelectuales cristianos que los combatieron, principalmente los de la patrística asiática, se vieron beneficiados de estas especulaciones teológicas sin precedentes por la atención que debieron prestarle en orden a su impugnación. Ese esfuerzo notable por parte de los estudiosos de los gnósticos en los siglos II y III resultó muy importante para la reconstrucción de los mitos fundacionales relativos a la generación intradivina, aunque en muchos casos se advierte cierta falta de comprensión y, a la vez, una disimulada admiración deliberadamente ocultada por el tono elevado de las diatribas. Los textos de Nag Hammadi permitieron detectar no solamente las lagunas que los escritos anti gnósticos presentan en la comprensión de este tema, sino también revalorizarlos, a la vez, por los aportes que los escritores de la Gran Iglesia han ofrecido para el estudio del fenómeno gnóstico al informarnos sobre cuestiones que están ausentes en la biblioteca providencialmente hallada en el Alto Egipto. Por tal motivo, como sostiene A. Orbe, el gnosticismo debe ser estudiado en un doble registro, el de los heresiólogos y el de los textos gnósticos *per se* sin desdeñar ninguna de ambas referencias.

El presente trabajo se propone presentar una breve comparación entre algunos pasajes de la literatura heresiológica de los siglos II y III y de la gnóstica de inspiración valentiniana y setiana respecto de la naturaleza del Primer Principio. También es posible hallar analogías de estos desarrollos metafísicos en pensadores cristianos posteriores como Mario Victorino, de conocida proyección hacia el pensamiento medieval.

Testimonios heresiológicos

Entre las noticias más conocidas que ofrecen una descripción sobre la manera en que los gnósticos intentaban comunicar lo incomunicable, esto es, la génesis del Pleroma divino, sobresale aquella con que se abre la magna obra de Ireneo de Lyon en cinco libros conocidos como *Adversus haereses*. El obispo de Lyon presenta en un complejo y elaborado fragmento el misterio del eón perfecto en el sistema de Tolomeo, a cuyos textos ha podido acceder, además de encuentros personales sostenidos con los seguidores del maestro valentiniano:

> "Dicen que en las alturas invisibles (ἀοράτος) (*invisibilibus*) e innombrables (ἀκατανομάστοις) (*inenarrabilibus*) existe un eón perfecto (τέλειον Αἰῶνα), *Proón* (προόντα); lo llaman también Pre-Principio (Προαρχήν), Pre-Padre (Προπάτορα) y Abismo (Βυθός); es invisible (ἀχώρητος) e inabarcable (ἀόρατος). Como era inabarcable e invisible, sempiterno (αἰδίος) e ingénito (ἀγέννητον), existió en silencio y gran quietud durante siglos sin fin. Con el existía también Énnoia (Ἔννοια), a la que llaman además Gracia (χάρις) y Silencio (Συγή)"[1].

El traductor latino de Ireneo presenta en dos ocasiones la expresión *qui ante fuit* que no traduce en todo su alcance el término προόντα conservado en el griego de Epifanio, pues este significa mucho más que "preexistente".

[1] Ireneo de Lyon, *Adversus haerese* (*Adv. haer.*) I, 1, 1, en Rousseau, A., Doutreleau, L., *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I*, Tome II, SC 264, Paris, Cerf. 1979, pp. 28-29.

Según A. Orbe, Προόν no es solamente la expresión helénica más perfecta de la trascendencia ontológica de la divinidad, sino también el nombre del primer eón valentiniano[2]. Es frecuente entre los gnósticos la utilización del prefijo Προ- precediendo a los epítetos y nombres de la divinidad. Con ello se quiere significar que todas las formas sustanciales o accidentales quedan excluidas en el ámbito de lo divino por superación[3]. Según Hipólito, el término ya era utilizado por los naasenos en sus hipótesis sobre el origen del alma: "Dudan, como en general todos los paganos, sobre si proviene del *Proón* o del *Autogenés* o del *Caos* difundido" (πότερόν ποτε ἐκ τοῦ προόντος ἐστιν [ἢ] ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους)[4]. La duda es comprensible, pues indica la distinción entre la primera hipóstasis (*Proón*) y la segunda (Autoengendrado). A continuación, el texto presenta una tripartición del alma y del hombre que se corresponde muy bien con la del *Proón*, el *Autogenés* y el *Caos*. La posición intermedia que ocupa el *Autogenés* tiene sentido si es que los naasenos lo aplican a un personaje o elemento distinto del *Proón*, ya que tendría su paralelo en el *Monogenés* valentiniano o simplemente en el Demiurgo como subordinado al *Proón* y superior al Caos, de acuerdo a las tres naturalezas de la sustancia valentiniana, a saber, espiritual (*Proón*), psíquica (Demiurgo) y material (Caos). En este caso, el *Proón* de los valentinianos coincidiría con el de los naasenos si es que con este término técnico, Hipólito designa al primer eón individual y no a todo el Pléroma. Así parece sugerirlo el heresiólogo en su conocida analogía de la almendra cuando se refiere al Primer Principio de los naasenos:

> "Añaden los frigios que el Padre del universo es una almendra (ἀμύγδαλον); no el árbol –aclaran– sino una almendra viene a ser

[2] Cf. A. Orbe, "A propósito de un nombre personal del 1. eón valentiniano", en *Gregorianum* 34, 1953: 262-270. El autor prefiere dejar *Proón* sin traducir, porque considera incorrecto traducir "preexistente" cargando el acento sobre el τέλειον Αἰῶνα (p. 269).

[3] Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios valentinianos* I/1, Roma, Analecta Gregoriana, 1958: 17-21.

[4] Hipólito, *Refutaciones* (*Ref.*) V, 7, 9, en Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos*, vol. II, Madrid, Gredos, 2002, p. 31.

> aquel *Proón* (ἐκεῖνον τὸν Προόντα) que, teniendo en sí el fruto perfecto, agitándose en su profundidad como el movimiento del pulso, desgarró su seno y engendró a su invisible, innominable e inefable Hijo, acerca del cual estamos discurriendo. La palabra 'desgarrar' (ἀμύγμα) significa, en efecto, romper y seccionar, como se ve en el caso de los cuerpos, que están inflamados y presentan alguna callosidad: los médicos, al cortarlos, dicen que hacen 'desgarramiento'. De este modo –prosigue– , los frigios denominan almendra al *Proón*, del que procedió y fue engendrado el invisible, 'a través del cual fueron hechas todas las cosas y sin el cual nada se hizo' (Jn 1, 3)"[5].

Se advierte el juego de palabras entre "almendra" (ἀμύγδαλον) y "desgarrar" (ἀμύγμα) o acción de "arrancarse los cabellos". Entre los valentinianos, el "Padre del universo" que aquí se nombra entre los naasenos, se entiende con frecuencia como "Padre de todos los eones" y adquiere un significado individual. La imagen de la almendra trata de explicar una modalidad del eón Supremo relativa a la generación del *Autogenés* o Logos[6]. Como señala Montserrat Torrents[7], en las líneas ireneanas de *Adv. haer.* I, 1, 1 aparecen las tres vías con las que la filosofía medioplatónica formuló el

[5] Hipólito, *Ref.* V, 7, 9, en J. Montserrat Torrents, ob. cit., p. 57.

[6] También en el tratado gnóstico conocido como *Tratado sin título* del Códice de Bruce, el término αὐτογενής se aplica al μονογενής, se lo distingue de la causa primera e indica "lo engendrado por sí solo". Dice Orbe: "en otros términos, no el *ens a se* de los escolásticos, sino el hijo de solo padre, engendrado sin necesidad de madre. Es por tanto un epíteto del hijo, aplicable a todos los frutos de una generación virginal"; en: "A propósito de un nombre personal…", p. 263. En el anónimo de Bruce se lee: "Este es el μονογενής del que ha dicho Fosilampo: 'Existe con anterioridad al Todo'. Es este el que provino del infinito, sin caracterizaciones, sin figura y αὐτογενής que se ha engendrado a sí mismo, que proviene del inefable e inconmensurable, que es verdadera y realmente (ὀντος). Este es en el que es el que verdaderamente es, es decir, el Padre incomprensible existe en el Hijo unigénito"; *Tratado sin título* 237, 9- 15, en F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Madrid, Trotta, 2003, p. 346.

[7] Cf. J. Montserrat Torrents, ob. cit., p. 255.

acceso a la divinidad por medio de categorías accesibles a nuestro intelecto: la *via eminentiae*, la *via negationis* y la *via analogiae*. La *via eminentiae* queda explícita al llamarlo *Proón*, Pre-Padre y Pre-Principio; la *via negationis* se manifiesta en los epítetos "inabarcable", "invisible" e "ingénito"; la *via analogiae* se da cuando es denominado Abismo. Al mismo tiempo, se ha dado respuesta a una pregunta que se formulaba en el ámbito metafísico cristiano del siglo II: ¿qué hacía Dios antes de la creación del mundo?"[8].

El texto de Ireneo continúa: "Una vez este Abismo quiso emitir de él un Principio de todas las cosas (*Et aliquando* <ποτέ> *voluisse a semetipso emitere hunc Bythum initium ommnium*)"[9].

Por otro lado, esta descripción del eón perfecto aporta elementos significativos a la reflexión filosófica sobre la eternidad, pues el término *sempiternus* / αἰδίον, indica una eternidad supratemporal no sujeta a duración; con *in inmensis aeonibus* / ἐν ἀπέιρος αἰῶσι, se sugiere una duración continua no temporal caracterizada por el silencio y la gran quietud; por último, con *aliquando* / ποτέ se hace referencia a un estadio que, antes del tiempo, habilita la concepción del Unigénito (Μονογενής)[10].

Según F. Ferrari, con esta descripción del eón Supremo o Primer Principio del Todo los valentinianos se adelantan a Plotino resolviendo la ambigüedad que ya desde los días de Platón se presentaba en torno al primer principio

[8] Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* II, 28, 3: "Por ejemplo, si alguno pregunta: ¿qué hacía Dios antes de crear el mundo? Le diremos que ese es un problema de Dios. En cambio, cómo hizo él este mundo de modo perfecto y con un comienzo temporal, nos lo enseñan las Escrituras; en cambio nada nos dicen acerca de lo que hacía antes de esta obra. Luego, toca sólo a Dios esta respuesta; pero no por ello quieras fantasear emanaciones tontas y sin sentido y blasfemas (2Ti 2, 23) […]", en A. Rousseau, L. Doutreleau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II*, Tome II, SC 294, Paris, Cerf, 1982, p. 276.

[9] Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* I, 1, 1; p. 29.

[10] Cf. P. de Navascués, "Nota a Ireneo, *Adversus haereses I, 1, 1: Fuisse in inmensis aeonibus*", en *Augustinianum* 59, 2019: 213-218.

entendido como la Idea de Bien "más allá del ser" (*República* VI 509 B 2-10), pero entendido al mismo tiempo como Idea, es decir, como correspondiente al plano del ser[11]. Para Platón se habla, respecto del resto de las ideas, de una "superioridad en la continuidad"[12]. Según el mismo Ferrari, esta continuidad podría haber sido rota ya en el siglo I d. C. al colocar al Bien por encima del Ser y del Intelecto por parte de las corrientes pitagórica y medioplatónica, según lo atestiguado en algunos fragmentos de Eudoro de Alejandría y de Moderato de Cádiz[13].

En el capítulo 11 del mismo libro I, Ireneo vuelve sobre el tema para informar sobre la concepción del Dios invisible sostenida por la escuela de Valentín: "Definió así [la doctrina]: existe una cierta dualidad innombrable (Εἶναι Δύαδα <τινά> ἀνονόματον), de la cual algo se llama Inexpresable (Ἄρρητον) y algo Silencio (Συγή)"[14]. Los epítetos Inexpresable (Ἄρρητον) y Silencio (Συγή) son considerados por Ireneo como una dualidad esponsal, pero no necesariamente implican un desdoblamiento del Primer Principio que puede ser interpretado en clave monista[15]. Para Tertuliano, en cambio, alejándose de la verdadera intuición teológica de los gnósticos, las esposas del primer eón son personales: "Por lo tanto, a quien ellos desean solitario, le otorgan una segunda persona en él y con él (*in ipso et cum ipso personam*),

[11] Tal ambigüedad es sólo aparente si se recurre a las doctrinas "no escritas" o ἄγραφα δόγματα de Platón. Cf. G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*, Barcelona, Herder, 2003: 314-361.

[12] Cf. F. Ferrari, "Motivi platonici e motivi aristotelici nella concezione della doppia 'energheia' dell' Uno in Plotino", en M. Barranti, G. Giardina, P. Manganaro, *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Franceso Romano*, Catania, 2002, pp. 384-386.

[13] Cf. F. Ferrari, "Metafisica e teología nell medioplatonismo", en *Rivista di Storia della Filosofia* 70, 2015, p. 328, n. 25.

[14] Ireneo de Lyon, *Adv. haer*. I, 11, 1, en A. Rousseau, L. Doutreleau, ob. cit.*I*, p. 167.

[15] Cf. J. Blas Pastor, "Ἀχώρητος καὶ ἀόρατο: El Dios Invisible (AH I, 1, 1-9)", en A. Sáez Gutiérrez, G. Cano Gómez, C. Sanvito, (editores), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Vol. VIII, Madrid, Trotta, 2018: 175-208.

Énnoia, a la que llaman igualmente *Charin* y *Sigé*"[16]. (Unas líneas más adelante del mismo capítulo 11, Ireneo habla de un maestro valentiniano ilustre, iluminado (ἐπιφανής), sin mencionar su nombre, pero que por su impronta indudablemente pitagórica ha de tratarse de Marcos el Mago. Este introduce nombres personales y epítetos que guardan una total coherencia con lo expresado hasta aquí por los valentinianos:

> "Algún otro ilustre maestro de ellos, extendiéndose a una más sublime y mayor gnosis, describe así la primera Tétrada: anterior a todo, existe un Protoprincipio (Προαρχή), protointeligible (προανεννόητος), inexpresable (ἄρρητος) e innombrable (ἀνονόματος), que yo llamo 'Mónada'. Con esta Mónada coexiste una 'Dynamis' que yo denomino asimismo 'Unidad' (Ἑνότητα)"[17].

Es importante prestar atención al contraste entre el Uno y la Mónada para detectar la posible influencia pitagórica en el valentinismo de Marcos, caracterizado por una curiosa aritmología aplicada al ámbito de lo divino. El Uno o Προαρχή es femenino e indeterminado, mientras que la Mónada es masculina y concreta, principio de los seres. Según A. Orbe, esta terminología denota una huella pitagórica sensible en Filón, Jámblico y los hermetistas[18]. Por fuera de la escuela de Valentín, uno de los testimonios gnósticos más elocuentes respecto de salvar la absoluta trascendencia del Primer Principio lo encontramos en Basílides, cuyo pensamiento es recensionado por Hipólito:

> "Era, dice, cuando no era nada; pero ni la nada era (τὸ οὐδέν ἦν) alguno de los seres, sino pura y simplemente, fuera de todo sofisma, era en absoluto, nada. Al decir, empero, lo de 'era' no lo digo porque era, sino para indicar esto que quiero manifestar, digo –dice– que era en absoluto nada (ἦν ὅλως οὐδέ ἔν). No es en efecto, dice, simplemente inefable lo que se nombra. Al fin lo denominamos (siquiera) inefable. Aquello no

[16] Tertuliano, *Adversus Valentinianos* 7, 5, 26-28, en J-C. Fredouille, *Tertullien. Contre les Valentiniens*, SC 280, Paris, Cerf, 1980, p. 94.
[17] Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* I, 11, 3, en A. Rousseau, L. Doutreleau, ob. cit. *I*, p. 172.
[18] Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología del procesión del Verbo*, pp. 11-12.

> es ni (siquiera) inefable. Pues lo que no es inefable no se lo denomina inefable, sino que se halla, dice, por encima de todo nombre que se nombre"[19].

Se ve en este texto cómo el maestro gnóstico recurre a predicados contradictorios para no comprometer en lo más mínimo la trascendencia del eón perfecto. En el texto que sigue, el heresiarca extrema el apofatismo de su teología:

> "El Dios que no es (<ὁ> οὐκ ὢν θεός) –a quien Aristóteles llama pensamiento del pensamiento[20] y los otros llaman el que no es– sin pensamiento (ἀνοήτος), insensible (ἀναισθήτος), sin voluntad (ἀβουλήτος), sin plan previo (ἀπροαιρέτος), impasible (ἀπαθής), quiso fabricar (ἠθέλησε ποιῆσαι) hacer un mundo. Digo 'quiso' para hacerme entender, pues fue sin querer, sin pensar, sin sentir. El mundo que quiso crear no fue este de ahora, que existió más tarde con las propiedades de la extensión y la diferenciación, sino que fue un germen del mundo […] Así, el Dios que no era creó de la nada un mundo que no era, depositando y poniendo como fundamente un único germen que contenía en sí mismo toda la variedad de los gérmenes del mundo"[21].

La expresión "El Dios que no es (<ὁ> οὐκ ὢν θεός)" constituye uno de los ejemplos más notables del empleo de la *via negationis* en el pensamiento gnóstico extra valentiniano.

[19] Hipólito, *Ref.* VII, 20, 2-3, en J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* II, p. 185.
[20] Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII, 9, 1047b; Filón de Alejandría, *De opificio mundi* 25; *Migratione* 103; Orígenes, *Contra Celso* VI, 64.
[21] Hipólito, *Ref.* VII, 21, 1-2, en J. Montserrat Torrents, p. 187.

Porfirio y los gnósticos

Juan Bautista García Bazán
Universidad del Salvador, Argentina

La incidencia del filósofo neoplatónico Porfirio en la filosofía tardoantigua y medieval suele reconocerse, a grandes rasgos, en tres temas: en la polémica que sostuvo con el cristianismo; en el influjo de cierto platonismo con figuras como Victorino o Agustín; o en los comentarios de la famosa *Isagoge* que hicieron autores griegos, latinos o árabes en relación con el así llamado problema de los universales. Es menos conocido el tratamiento y las implicancias que tuvo la controversia con los gnósticos en el discípulo de Plotino: nos referimos a el *De abstinentia* I, 42 y a *Vita Plotini* 16. Los datos proporcionados por las fuentes de la heresiología y de Nag Hammadi permiten determinar elementos nuevos de este fenómeno que no se limitaría a las secciones aludidas, sino que cabría extenderlo a otras obras de su corpus filosófico-religioso. Esta exposición intentará hacer un balance de la cuestión.

Porfirio – valentinismo – setianismo - heresiología - Nag Hammadi

Es claro que, gracias a los testimonios de *Vita Plotini* 16 y de *De abstinentia* I, 42, la cuestión en torno a Porfirio y los gnósticos, sigue despertando interés en los especialistas[1].

Ahora bien, que podía existir una relación entre Porfirio y los gnósticos es algo que se planteaba hace tiempo. En torno de lo cual, cabría señalar al menos tres momentos.

[1] Para esta problemática y los datos proporcionados por el *De abstinentia* y la VP 16, ver la síntesis de Smith, en la ANR: Andrew Smith, "Porphyrian Studies Since 1913", 49, ANRW II36.2, Berlin, Walter de Gruyter, 1987.

En el siglo XIX, y de la mano de Jacob Bernays, se remarcaba que *De abstinencia* I, 42 retrataba la fisonomía de un gnosticismo puntual: la corriente valentiniana[2]. Nosotros afirmamos, en nuestra tesis de doctorado, que el filósofo de Tiro podría ofrecer el mismo ataque que el maestro en relación con dos clases de corrientes gnósticas. En el caso de este escrito, son más recientes las hipótesis de Jean Boufarttige y Michel Patillon que sostuvieron que esa presencia de la gnosis podía reflejarse en la opción de pensamiento seguida por el condiscípulo de la escuela plotiniana, Castricio Firmo[3]. Lo cual, indirectamente, supone la presencia de un conocimiento del gnosticismo valentiniano, al que se estaría combatiendo[4].

Pero en la primera parte del siglo XX, Antonio Orbe y Henry-Charles Puech apoyaron la idea de que el *Ad Marcellam* exhibía rasgos equivalentes a dos noticias gnósticas: el *Evangelio de Eva* y el *Evangelio de Felipe*, transmitidos por el heresiólogo Epifanio de Salamina[5]. Ambos estudiosos aseguraban que el capítulo 10 de la epístola podía contener el tema de la reunión-dispersión de los miembros del alma, una suerte de préstamo

[2] Sobre este particular, cf. Jacob Bernays, *Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit*, Breslau, Druck von Grass, Barth und Comp. (W. Friedrich), 1866, pp. 15-16 y pp. 144-145 y Jean Bouffartigue y Michel Patillon, Porphyre, *De l'abstinence* I-II, Paris, Belles Lettres. 1977-1979, pp. 36-37, así como también, Raffaele Adriano Sodano *Astinenza dagli animali*, Milano, Bompiani, 2005 p. 387ss.

[3] Hipótesis retenida como probable por Smith y Zambon.

[4] Puede verse un anticipo de lo sostenido en Juan Bautista García Bazán, "¿Marcas valentinianas en Porfirio? *De abstinentia* I, 42 y Plotino y la gnosis", en P. Ciner, J. C. Alby y J. B. García Bazán (eds.), *El conocimiento Oculto*. *Tgnosis nnapocryphon*. *Homenaje a Francisco García Bazán*, Buenos Aires, Guadalquivir - Trotta, 2020: 283-300.

[5] Cf. Antonio Orbe, *Los Primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos* vol. V, Roma, Analecta Gregoriana, 1956, p. 226 y, asimismo, ver lo dicho por Puech en la "Discussion" de *Les sources de Plotin*, V.V.A.A., *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, tome V, Genève, Les Pressses d' Albert Kundig, 1960, pp. 38-39. De esta hipótesis se hacían eco Rocca-Serra y Des Places, entre otros intérpretes del siglo XX.

gnostizante que el Tirio habría retraducido desde las coordenadas platónicas del *Fedón*.

Mientras que, en la segunda parte del siglo XX, la pertinencia sobre los vínculos entre Porfirio y los gnósticos era promovida por la hipótesis conocida de Pierre Hadot en torno a la autoría del *Palimpsesto de Turín* o *Comentario anónimo del Parménides*. Este palimpsesto, en efecto, era atribuido a Porfirio[6]. En este comentario se constata un vocabulario cercano al gnosticismo, lo que se relacionaría, eventualmente, con los *Apokalypseis* enumerados en VP 16. Hubo estudiosos que apoyaron la anterioridad de estos temas en Porfirio (Louise Abramowski, Ruth Majercik)[7], otros, en cambio,

[6] Nos referimos, fundamentalmente, a la tesis titulada *Porphyre et Victoinus*, T. II, del estudioso francés Pierre Hadot, *Porphyre et Victoinus*, Paris, Études augustiniennes, 1968; con anterioridad, el análisis sobre los *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide* de 1961.

[7] Sobre este particular retomamos la preciosa síntesis que hace Michael Chase de la visión abierta por estas dos investigadoras: "Constatant les blances doctrinales et terminologiques entre les traités barbélognostiques de Nag Hammadi d'une part, et les passages parallèles dans le Commentaire anonyme et chez Marius Victorinus d'autre part, ces auteurs supposent que les traités gnostiques lus et réfutés dans le cercle de Plotin constituent des présentations 'mythologiques' de leur doctrine. En partie grâce aux réfutations dont ces présentations ont fait l'object de la part des élèves de Plotin, ces Gnostiques auraient par la suite modifié leurs traités dans le sens d'une plus grande sophistication philosophique, et, pour ce faire, ils se seraient servi de divers écrits de Porphyre, notamment ses *Commentaires sur Oracles Chaldaïques*, et son *Commentaire sur Parménide*, dont ces deux historiennes acceptent l'attribution au philosophe de Tyr. Cette réélaboration aurait eu lieu après 268, ou plutôt on aurait affaire à série plus ou moins continue de réélaborations […] Loin donc d'être identiques aux textes lus dans le cercle de Plotin, les versions coptes du corpus gnostique tel que retrouvé à Nag Hammadi représenterient le résultat de l'utilisation par les Gnostiques des doctrines de Porphyre, et notamment de celles qu'il avait mises en avant dans son Commentaire sur le Parménide. Dans cette hypothèse, notre anonyme aurait donc été d'abord utilisé et intégré par les Barbélognostiques romains…". Cf. la entrada sobre Porfirio de Michel Chase, en Richard Goulet (ed.),

que criticaron esa mirada (Michel Tardieu, Chiara Ombretta Tommasi Moreschini)[8], o bien quienes se decantaron por la idea de una interpretación previa del diálogo de Platón, en los mismos gnósticos (John D. Turner)[9].

Dictionnaire des philosophes antiques. Vb. De Plotina à Rutilius Rufus. Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 1368.

[8] Para la crítica de la influencia porfiriana en Nag Hammadi, en relación con la reelaboración de los textos setianos, están los puntos de vista del estudioso francés y de la estudiosa italiana. Tardieu: "Le Zostrien que Plotin et ses disciples ont connu était donc bien le même que celui que nous lisons aujourd'hui en copte. L'hypothèse de deux rédactions de l' Apocalypse de Zostrien, l' une préporphyrienne (perdue), l'autre porphyrianisante (NHC VIII, 1) es **une vue de l'esprit**", Michel Tardieu et Pierre Hadot, *Recherches sur la formation de l´Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*. "*Porphyre et Victorinus*" *Questions et hypothèses*, Res Orientales IX, Bures sur Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen Orient, 1996, p 112; Tommasi Moreschini: "Ipotetizzare che sia stato Porfirio ad influenzare gli gnostici presupppone che il testo giuntoci (che si data a metà del IV secolo nella redazione copta) sia stato rielaborato in seguito ad un contatto col platonismo; che quindi Plotino e Porfirio li avessero letti negli originali greci in forma differente da come lí leggiamo noi, anche se quest' **ultima ipotesi sembra tuttavia un po' macchinosa**", Chiara O. Tommasi Moreschini,"*Tripotens in unalitate spiritus*: Mario Vittorino e la gnosi", *Koinōnia* 20,1-2, 1996, p. 66, n. 51.

[9] Turner: "The conclusion to be drawn from the preceding observation is that the metaphysics of Zostrianos and perhaps Allogenes **are dependent ton neither Plotinus nor Porphyre or later sources, but on previous Middle Platonic sources** that included a theological interpretation of Plato's Parmenides, sources that may have included the anonymous Parmenides commentary itself", John D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec-Louvain: Les Presses de L'Université Laval, 2001, p. 724. En esta línea los planteos gnósticos-setianos ya leían e interpretaban –metafísica y teológicamente– al *Parménides* de Platón. Prueba de eso se encontraría en una de las versiones del ApocJn (NHC II 3, 17-33) que explicita, en términos de una teología negativa, un tratamiento análogo al All (NHC XI, 62, 28 - 63, 25). En este sentido habría que ubicar la composición del *Comentario al Parménides* no solamente en consonancia con esas especulaciones gnósticas, sino también en relación con un contexto medioplatónico.

Por otra parte, un estudioso del platonismo medio, Mauro Bonazzi, acaba de ofrecer, en el artículo "Platonismo e gnosticismo", un balance sobre alguna de las hipótesis a

En el caso de la problemática con la gnosis, situaríamos además una apreciación reciente de Dylan Burns. En conversación con Jean-Marc Narbonne, y basándose en la tesis doctoral de su discípulo, Zeque Mazur, consideraba como probable que Porfirio fuera una suerte de "catalizador en la explosión del conflicto entre Plotino y los gnósticos"[10]. Tal hipótesis sostenía

las que se hizo referencia. Quisiéramos retomar dos afirmaciones de este autor: "Un ulteriore aspetto interessante è la presenza nel commentario di termini riconducibili al vocabolario gnostico, in particolare pleroma (IV 9) e kenoma (II 15). Si tratta di un punto interessante, certo. Ma basta questo giustificare la datazione alta e la tesi che le tesi del comentario sono state originariamente elaborate in ambienti gnostici? Personalmente l**o ritengo poco verosimile. Meno impegnativa mi sembra al contrario la tesi che questo commentatore abbia fatto suoi questi termini impiegandoli per le sue discussioni**?", Mauro Bonazzi, "Platonismo e gnosticismo", en Perrine Galand y Ermanno Malaspina (Eds.), *Vérité et apparence. Mélanges en l'honneur de Carlos Lévy*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 31.

De esta cita nos parece interesante recalcar dos aspectos: primero, sobre la eventualidad del vocabulario gnostizante del *In Parmenidem* y, segundo, sobre el carácter menos seguro de que Porfirio, en el caso de que sea el padre del Palimpsesto, haya reutilizado un vocabulario gnóstico con fines polémicos. Ciertamente el Palimpsesto de Turín posee términos e ideas que tienen afinidad con el gnosticismo –y que no se reducirían a los dos vocablos de Bonazzi–, pero, al mismo tiempo, parecería mostrar expresiones que hacen pensar, como quería Hadot, en obras porfirianas. Consideramos que para salir de esta aporía se impone un paso que hasta el momento da la impresión que no se planteó: la necesidad de volver sobre las marcas de polémica que podría haber con el gnosticismo en el propio corpus porfiriano. No podremos abordar el análisis del Palimpsesto, pero, aunque sea, digamos lo siguiente: muchos términos que Hadot relevaba como probatorios de la paternidad porfiriana están insertos en contextos que hacen pensar en la confrontación que tuvo Plotino con los gnósticos. Y esto, de alguna manera, como intentaremos demostrarlo, permitiría descubrir un *modus operandi* determinado en este neoplatónico, y en su discípulo, en relación con el tratamiento de las enseñanzas o descripciones hechas sobre los sectarios aludidos.

[10] "The catalyst in the explosion of the conflict between Plotinus and the Gnostics was likely Porphyry. Regardless of the degree of the master's prior affinity with Gnostics, after Porphyry's arrival in 263 ce, he fell out with them on grounds cosmological, eschatological, ideological, and cultic, drawing the lines much as Porphyry and later

que Plotino habría tenido una atracción momentánea por el gnosticismo, y que esta se habría reavivado al momento de conocer a Porfirio, él también simpatizante –en su juventud– de la gnosis[11].

Esta hipótesis, que es doble, no parece arriesgada: en nuestro trabajo doctoral verificamos ciertas marcas gnóstico-naasenas que habrían acompañado a los planteos de Plotino. Nosotros señalamos que el filósofo neoplatónico tomaba distancia de la gnosis, aunque adoptara su vocabulario[12]. Lo que es llamativo es la segunda parte: que Porfirio fuera un adherente del gnosticismo en época juvenil supone rastrear este tema en su corpus,

Hellenes would draw the line between Hellenic and Christian Platonists. Plotinus probably was interested in the mystical practices the Sethian texts had to offer and willing to ignore their objectionable cosmological and soteriological content. Porphyry who would later in life become a champion of Hellenic conservatism and a severe critic of Christianity, must have advised his teacher that there is more to the study of Platonic philosophy than mysticism, and the Sethian treatises were replete with philosophical stances that demanded refutation, as would the errant doctrines of the Stoics or Epicureans. A proper Hellenist himself, Plotinus was won over, set his best students against the Sethian literature, and composed Ennead 2.9 for students loyal to his more traditional Platonism, thus exiling the local Christian Gnostics from his school", Dylan Burns, *Apocalypse of the Alien God. Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014 pp. 157-158.

[11] "I owe this insight to Prof. Jean-Marc Narbonne, in conversation. Cf. Mazur, hypothesizing that Plotinus was influenced by Gnosticism as a youth, but attempted to purge his thought of it when he met a young, Gnosticizing Porphyry ('*Platonizing Sethian Gnostic Background*' 173, pp. 289-312, esp. pp. 310-12)". Ver, igualmente, sus reservas: "This model fails to explain why we should suppose Porphyry to have been under the influence of Gnosticism, or why Plotinus would have found it objectionable if he himself was under its influence in the first place", Dylan Burns, ob. cit. 2014, p. 247, n. 72.

[12] El título de nuestra tesis, defendida en la Universidad de Cuyo en mayo de 2023, fue *Porfirio y los Gnósticos. lectura comparada de* Vita Plotini *16, el corpus porfiriano y los gnósticos de la* refutatio *de Hipólito de Roma* (v, 1, 11, 1).

planteando, incluso, la posibilidad de que el interés señalado fuera independiente de la polémica antignóstica del maestro.

Quizás, una clave para poder abordar estas interrogaciones estribaría en indagar algo así como "la búsqueda de la genealogía del error gnóstico" en Porfirio. Porque esta característica, que estaría en el discípulo, y que tiene que ver con un ataque al cristianismo, de alguna manera, atravesaría toda su producción. Más específicamente, la crítica que se hará de los gnósticos del *De abstinentia* I, 42 sobreentendería una *Weltanshauung* paulina de estos judeocristianos. Esa visión la encontraríamos en el *Contra Christianos*, como la tentativa de poner en evidencia las contradicciones del Apóstol en relación con el consumo o no de los alimentos[13]. Esa crítica tendría similitudes con los planteos que procedían del *De philosophia*, una obra que ubicaríamos como temprana. Ahí se hablaba de aquellos que habrían adulterado el "camino de salvación de los pueblos antiguos", teniendo en cuenta, en este caso, a la nación de los judíos. Lo cual, podría indicar que la crítica aludida apuntaría a Pablo y que, luego, esta se trasladaría a los gnósticos. Ahora bien, sería interesante plantearse si ese juicio, siendo anterior, no habría repercutido en el propio maestro a la hora de encarar el plan de la Enn. II, 9 [33], es decir, el tratado antignóstico de su maestro[14].

Una segunda clave para indagar la cuestión también radicaría en poder seguir de cerca el vocabulario que aplicará Porfirio y que remitiría a determinados usos en Plotino. De este modo, nos referimos a los términos

[13] En el fr. 32 H. se observaría una suerte de búsqueda de genealogía del error gnóstico a través de una crítica a la visión paulina del mundo, de 1Cor 8.

[14] Sobre este particular, puede verse la sugerencia de Giovanni Catapano que planteaba la posibilidad de que Porfirio hubiera influido en su maestro a la hora de escribir la Enn. II, 9 [33]: "Se si vuol vedere un legame tra la polémica antignostica di Plotino e l'anticristianesimo di Porfirio, ci sono invece delle ragioni per pensare al rapporto inverso, e cioè ad un influsso del discepolo sul maestro", Giovanni Catapano, "Reazione ellenica al cristianesimo nel Trattato Contro gli gnostici di Plotino. alcune considerazioni critiche", *Verifiche, Rivista Trimestrale di Scienze Umane*, 1996, p. 350.

kyrioi-kyriomen (señores, ser señores), *mégethos* (grandeza), *gnosis* (conocimiento) y *bythós* (abismo), entre otros[15]. Pero, al mismo tiempo, habría otras utilizaciones que podrían conducirnos a la toma de posición del discípulo en relación, particularmente, con el problema del gnosticismo. Este sería el caso del sustantivo *ennoia* y del participio *hormómenos* (ya sea en *Vita Plotini*, en *el Ad Marcellam*, en el *De Antro nympharum*, o en el *P. Gnôthi seautón*). Al parecer, ambos vocablos podrían estar encubriendo los sentidos de los verbos *egeiro* y *orégetai*, que en Plotino, remitían a una praxis individual y a la idea de una presencia del Uno en todas las personas[16]. En el caso de Porfirio, se ofrecería una reformulación que estaría compatibilizándose con lo teosófico, con la *verissima philosophia* y con ese ataque a la cosmovisión paulina y al gnosticismo bajo la forma de dos corrientes: el valentinismo y el setianismo de raíz naasena.

Simplemente, a título de ejemplo, nos gustaría retomar algunos resultados obtenidos, pero en relación, solamente, con el *De abstinentia*, a propósito de los datos proporcionados por las fuentes de la heresiología y de Nag Hammadi.

En el caso de la obra sobre "la abstinencia de la carne animal", podría verse un tratamiento particular en el libro primero, desde los capítulos 27 al 31, que luego se retomará en el famoso capítulo 42. Partiendo de esta aseveración cabe recordar el motivo acerca de una reflexión sobre el sí mismo, la procedencia del alma y su destino y el recurso sobre una imaginera en torno a una embriaguez, al sueño y al olvido, en el ámbito corpóreo. Ya intérpretes como Ch.-H. Puech resaltaban algunos paralelos sorprendentes con los *Extractos de*

[15] Ver Juan Bautista García Bazán, ob. cit., 2020.

[16] Estas cuestiones las trabajamos en los capítulos III, IV y V de nuestra tesis doctoral. Brevemente, Plotino, en *Enn*. I, 6 [1] 7, estaría utilizando dos verbos que empleaban los gnósticos naasenos para referirse al Lógos-Cristo, como agente de salvación (*egeiro*), y al principio femenino, la Gran Madre o pneuma (*orégetai*). Este vocabulario no se reproduce en Porfirio, pero sí sus contextos de polémica. Es por eso que ofrecimos la hipótesis de una recapitulación del tema, con otro vocabulario, lo que estaría sugiriendo la toma personal de la problemática por parte del discípulo.

Teodoto o con Ireneo, y las noticias sobre los valentinianos[17]. Pero en este sentido sería interesante traer a colación lo dicho por el llamado *Evangelium Veritatis* de Nag Hammadi que, no solamente reproducía una atmósfera similar sobre el estado anímico y el rol de cierto conocimiento, sino que, al mismo tiempo, evidenciaba una terminología muy particular:

> "La Verdad es inmutable e inquebrantable y totalmente bella. Por esto, despreciad (ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲓ) el Error (ⲛⲏⲡⲓⲗⲁⲛⲏ). De este modo, no tenía raíz y estaba en una bruma respecto del Padre, afanado en disponer actividades (ⲛ̀ⲛⲉⲣⲅⲟⲛ), olvidos y terrores, para por medio de ellos atraer a los del medio y hacerlos cautivos (ⲁ̀ⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲓⲍⲉ)"[18].

Estas "actividades" (ⲛ̀ⲛⲉⲣⲅⲟⲛ, ἔργα) y estos "terrores" pueden ir en la línea de lo que se dirá más adelante, es decir, cuando se hable de los *barbaroí* del capítulo 42, en tanto que valentinianos. Son los del "medio", los psíquicos, de este evangelio, quienes caerían en un estado de olvido, pero principalmente, en un estado de temor al cumplir con prácticas conducentes a una 'esclavitud' (ⲁ̀ⲓⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲓⲍⲉ, αἰχμαλωτίζω). La didascalia de Valentín no solamente se reproduce en este caso (las prácticas y terrores, coherentemente, tendrán un correlato explicativo en los recitados del Gn, a propósito de los fragmentos del heresiarca)[19], sino que también aparecen estas cuestiones en relación con

[17] Henry-Charles Puech, *En torno a la gnosis I*, Madrid, Taurus, 1982, p. 243. En esta obra ("La gnosis y el tiempo", un trabajo de 1952), Puech se remitía a los trabajos de A. D. Nock como aquellos que habían entrevisto este tipo de relaciones.

[18] Cf. Francisco García Bazán, "El evangelio de la Verdad", en Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos II. Evangelios, Hechos, Cartas. Biblioteca de Nag Hammadi*, Madrid, Trotta, 2009[4], p. 147. Para el texto en copto utilizamos la edición italiana de Tito Orlandi, *Evangelium Veritatis*, Brescia, Paideia Editrice, 1992.

[19] Cf. el cuadro comparativo entre el *De abstinentia* I, 42 y los fragmentos de Valentín que reprodujimos en Juan Bautista García Bazán, ob. cit., 2020. En los dos casos señalados, aparece la cuestión del temor como una característica que la exégesis del Heresiarca extraerá del recitado bíblico de la creación.

el tratamiento y con el lugar de una gnosis, otro tema reincidente en los *barbaroí* aludidos.

Y quizás un eco de todo esto pueda reflejarse, en Porfirio, por la insistencia en el cumplimento de ciertas "obras" (τὰ ἔργα)[20]. La práctica antigua y tradicional del pitagorismo –se habla de una "tradición" (παραδίδομεν)– como requisito para alcanzar el estado de *apátheia* (estado del Alma del mundo platónica). Es cierto que en este contexto se hablará de adquisición de un estado de "felicidad" sugiriéndose un costado polémico inclusive con la teúrgia de Jámblico (a juzgar por los paralelos del *De mysteriis*)[21]. Pero lo que resulta llamativo es el hecho de que se encuentren motivos gnósticos por fuera del tratamiento del capítulo 42 del *De abstinentia*[22]. Esos motivos, repitámoslo, de alguna manera tienen que ver con el valentinismo[23].

Si esto es así, no sería exagerado trazar otra comparación: el uso del mismo verbo, "despreciar" (ⲕⲁⲧⲁⲫⲣⲟⲛⲓ), tanto en el evangelio gnóstico aludido como

[20] *De abstinentia* I, 29.

[21] Nosotros nos hemos ocupado de este tema, en un congreso sobre Jámblico en la Universidad del Salvador: "El camino de la felicidad (*De Mysteriis X*): Jámblico, Porfirio y los gnósticos", en *Jámblico de Calcis y la filosofía teúrgica*, Buenos Aires, 18 de mayo, 2017.

[22] Los traductores franceses ampliaban la perspectiva al considerar un eco de la polémica antignóstica plotiniana (de *Enn*. II, 9 [33] 9), en relación con el libro II (34, 4) Jean Bouffartigue y Michel Patillon, ob. cit., 1979, p. 47. La referencia precisamente es la que tendría los paralelos que señalaremos con I, 42. Nosotros estaríamos de acuerdo, sobre todo, teniendo presentes las referencias pitagóricas en torno a Apolonio de Tyana y los ecos en II, 49, el tema plotiniano del Sacerdote sabio, visible, también, en el *Ad Marcellam* 9.

[23] Se hablaba en la *Enn*. VI, 9 [9] de dos cuestiones que parecen confluir: una, que había sido entrevista por Pierre Courcelle y por Werner Beierwaltes, en relación con un conocimiento de sí mismo; la otra, el interés ético y político con el motivo del encuentro del rey Minos con Zeus (el Uno-Bien), en donde el personaje anunciaba su visión a los hombres por medio de leyes. La cuestión del conocimiento de sí está reflejada en estos capítulos, mientras que la mención de Minos y el encuentro con Zeus se dará en II 52, 4.

en Porfirio y en su maestro. En efecto, los bárbaros practicaban un "desprecio" (καταφρονήσεως) que recordaba lo dicho por Plotino, en la En II 9 15, 4, al hablar del rechazo del cosmos de los gnósticos (τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ καταφρονεῖν)[24].

Para concluir y, en forma breve, puede decirse que la terminología estricta que se registró del *Evangelio de la Verdad* y algunos desarrollos del capítulo 42, es elocuente. Esto plantearía una probable lectura de fuentes gnósticas en Porfirio. Habría que complementar lo sostenido con los fragmentos que se conservan de Valentín, ofrecidos por Clemente de Alejandría, más otros de la misma corriente que se encuentran en Ireneo de Lión y en la noticia de Marcos el Mago. En este sentido, remarcaríamos, por ejemplo, el vocabulario valentiniano relativo a cierto temor y a una gnosis.

[24] Y más cercano a la terminología textual de Porfirio, en *Enn*. II, 9 [33] 16 1: *tô kataphronêsai kosmoû kaì theôntôn en auto kaì tôn állon kallòn.* Este paralelo era relevado en la edición francesa de Jean Bouffarttigue-Michel Patillon, ob. cit. 1977, p. 35.

MIRADAS SOBRE SAN ANSELMO

Coordinación Paulo Martines

Ponentes

Enrique Corti
Erika Márjory Huamaní-Rimachi
Paulo Martines
Joseph Hernán Peña-Echevarría

Miradas sobre San Anselmo

Coordinador Paulo Martines

Presentación

San Anselmo es sin duda uno de los pensadores medievales más relevantes, con ideas propias que se convirtieron en consideración inexcusable de sus sucesores y en tema de investigación de los historiadores medievalistas. Su obra da lugar a múltiples miradas, de las cuales esta mesa se hace eco de tres. En todos los casos se trata de analizar un aspecto muy importante en el pensamiento de San Anselmo: su manejo del lenguaje con una precisión hasta entonces prácticamente inexistente. El haber tematizado la cuestión del lenguaje es un rasgo del *Monologion* que Enrique Corti toma como objeto de su trabajo, observando que ya Alberto Magno ya había señalado su importancia.

También Anselmo procuró precisar el concepto de pecado en relación a la voluntad, un tema de intersección filosófico-teológica, lo que le permitió no sólo profundizar en un concepto de libre albedrío filosóficamente correcto y teológicamente ortodoxo, sino también precisar desde los marcos del dogma cristiano, la espinosa cuestión de la tentación, tema del trabajo de Martines.

Además de sus argumentos filosóficos sobre la existencia de Dios, Anselmo, como teólogo que era, tomó en cuenta textos bíblicos de referencia. El trabajo de Huamani y Peña aporta un análisis filológico-exegético sobre algunos textos bíblicos que Anselmo menciona, mostrando la relectura que hizo de ellos.

Programa

Lenguaje relativo a la substancia sobreeminente: la *regla de melius*
Enrique Corti, Argentina

Liberdade e servidão da vontade humana em Anselmo de Cantuária
Paulo Martines, Brasil

Fundamentos Ontoteológicos de la existencia de Dios en Anselmo de Canterbury
Erika Marjori Huamaní-Rimachi, Colombia
Joseph Hernán Peña-Echevarría, Perú

Reflexión trinitaria y modelo proposicional en Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury

Enrique C. Corti
CONICET / Univ. Nacional de San Martín, Argentina

1. Nicolás de Cusa

En el diálogo *Idiota de sapientia*[1], Nicolás de Cusa inicia el parágrafo 21 con una interrogación: *nonne Deus est omnium principium?* La respuesta –como no podía ser de otro modo– es afirmativa. Desde allí la argumentación es contundente: si la sabiduría eterna y dios son idénticos, esto es, si la sabiduría eterna es dios y la totalidad de las cosas por él creadas han sido dotadas de forma por el verbo, que es asimismo dios, se concluye que el verbo de dios, que es asimismo dios, es aquella eterna sabiduría idéntica con dios.

¿Qué es problemático en esta argumentación? Respuesta: el cómo (*quomodo fit*) implicado en tal aserción. ¿Cómo todo aquello que actualmente es pudo ser, pudo ser como es, y es actualmente? Posibilidad ontológica, posibilidad entitativa y actualidad fáctica están ahora en juego.

Dios mismo es quien otorga la actualidad a todo aquello que tan solamente puede ser. La omnipotencia divina es la capacidad de producir ex nihilo, de franquear el paso desde no ser a ser. Pero semejante dios no puede ser un dios cualquiera. La interpretación antedicha exige una constitución trinitaria en dios porque se hace necesario darle contenido a la aserción; es preciso explicar el *quomodo fit* de la identidad, en dios, de la sabiduría y el verbo, además de

[1] Nicolai de Cusa, *Idiota. De sapientia. De mente. De staticis experimentis* (ed. Ludovicus Baur), vol. V, Lipsiae, Felix Meiner, 1937. Cf. Nicolás de Cusa, "Un ignorante discurre acerca de la sabiduría", trad. esp. Jorge Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

la identidad, también en dios, del dios que es verbo, sabiduría, y dios. Es preciso dar contenido a la aserción de un dios que es dios, significando esto no una mera tautología sino todo un problema trinitario.

¿Qué significa decir que dios es dios cuando lo que quiere decirse es que dios es creador, i.e. que posee la capacidad de producir ex nihilo (posibilidad ontológica), unas tales cosas (posibilidad entitativa), y que, además de dicha capacidad, produce de hecho, *ex nihilo*, las antedichas tales cosas (actualidad fáctica)? Si decir 'dios es dios' no es una tautología, estamos en aprietos. Si decir que un sujeto gramatical que posee un predicado gramatical idéntico no es una aserción tautológica, tenemos un problema en puerta: inicialmente un problema teológico trinitario, al final, un problema ontológico y gnoseológico.

Si no se trata de una tautología, entonces el predicado no expresa lo que el sujeto gramatical es, y cualquier enunciado afirmativo por su forma, deviene negativo por su contenido. Pero si se trata de una aserción tautológica, entonces nuestra ciencia es puramente nominal, no incrementa el saber, y produce una enciclopedia meramente reiterativa.

Nicolás responde en clave teológica[2] que decir de dios que es dios no es una tautología. Dios es dios padre, que puede ser llamado unidad o entidad porque lo originado *ex nihilo*, de ella obtiene su ser otro, ser otro que lo establece más allá de la indiferenciada unidad del origen y lo proyecta como pluralidad (posibilidad ontológica). Dios es dios hijo, que puede ser llamado igualdad de la unidad o de la entidad porque de ella obtiene lo originado *ex nihilo* su ser tal otro, talidad que lo determina (posibilidad entitativa) en un orden inteligible de universalidad específica: este dios hijo es la sabiduría eterna del dios padre expresada en el verbo que crea nombrando *ad intra*. Finalmente son unidos el ser y el ser tal a efecto de que sea el ser de la facticidad, el que existe. Unión operada por dios que asimismo es dios espíritu, la unión de todo lo unido, i.e. la facticidad. Facticidad que es la unión del ser

[2] Cf. De idiota, I, 22. Es conveniente leer este texto en paralelo con *De docta ignorantia*, I, 7-9 y 19-20; II, 7.

y del ser tal –unidad, i.e. logos– en que consiste todo lo existente como también toda representación de lo existente en nosotros.

El corolario teológico del cusano es inevitable, porque habiendo asimilado el dios padre a la unidad y no viendo en la unidad aptitud para ser engendrada, establece que el dios padre no es engendrado (*Patrem nihil gignit*) sino eterno, que el dios hijo procede del dios padre así como la igualdad procede (*procedit*) de la unidad –¿podría decirse que por una replicación tautológica?– y que el dios espíritu procede (*procedit*) del dios padre y del dios hijo a la vez, del mismo modo que la unidad procede de la unidad y de lo igual.

El corolario ontológico resulta inquietante: "Unde omnis res, ut habeat esse et tale esse, in quo est, opus habet unitrino principio, Deo scilicet trino et uno". La constitución intrínseca de la cosa es ella misma triunitaria. El corolario que el cusano no hace explícito, pero que implícitamente se halla contenido en el texto, es: la constitución intrínseca del lenguaje que expresa nuestra ciencia de la cosa es el enunciado categórico no tautológico. Cuando en el texto se lee *spiritus enim est uniens et nectens in nobis et universo omnia* es preciso atender especialmente a la cláusula *in nobis*. La capacidad judicativa –o lógica–, es decir el espíritu, es la que une en nosotros el sujeto con el predicado más allá de la gramática, o más acá, pero en cualquier caso de una cierta manera que excede la simple sintaxis gramatical.

¿Cómo opera dicha capacidad? Opera lógicamente, esto es de modo inferencial. ¿Por qué excede la simple sintaxis gramatical? Excede lo gramatical porque se trata de una sintaxis lógica que hace posible trasladar la verdad de unos enunciados a otros como una propiedad hereditaria. Se trata de ciencia demostrativa estructurada deductivamente. El conocimiento científico –desde Aristóteles– ha sido establecido de conformidad con el canon axiomático y debe dar satisfacción a cuatro interrogantes: ¿qué es? ¿cómo es? ¿es? ¿por qué es así, como es? La primera pregunta es respondida por la definición, la segunda por el enunciado de la tesis que atribuye determinada propiedad a determinado sujeto, la tercera por el axioma, la

cuarta por la demostración de que la propiedad corresponde al sujeto de atribución.

La demostración aristotélica es de índole silogística, es decir, está construida sobre una estructura en base a tres términos que guardan ciertas relaciones entre ellos, y dos principios que el medioevo consagró como '*dictum de omni*' y '*dictum de nullo*'. La sintaxis silogística es de base gramatical, pero excede dicho ámbito. El tercer término silogístico opera para destrabar la tautología enunciativa, de manera que aquello que hace posible la demostración es lo mismo que hace posible hablar con algún sentido, i.e. diciendo algo significativo más allá de la muda identidad tautológica que se limita a la reiteración enunciativa. A la vez, la demostración es factible porque existe un término medio que, interceptando entre sujeto y predicado de la proposición categórica, opera la superación de la tautología.

Claro está que la tarea demostrativa silogística mediada por el tercer término exige, para cada proposición que se demuestra, otras dos proposiciones que a su vez han de ser demostradas. Para no convertir de tal modo la ciencia en una serie de imposible cumplimiento, el modelo axiomático ofrece enunciados iniciales que exhiben su verdad en la inmediatez de la evidencia. Los axiomas son los indemostrables obvios del sistema. La definición estipula el significado de los términos y la tesis es la aserción de un teorema. Los axiomas, y la demostración a partir de los mismos, hacen el resto. El traslado de la verdad como una propiedad que los enunciados heredan unos de otros, en un circuito que halla sus minimales en los axiomas, es propiamente lo que se denomina inferencia. Eimológicamente, *in – fero* (*inferre*, de *in* + *fero*) significa que se lleva dentro la verdad enunciativa para trasladarla desde una instancia a otra, desde una proposición a otra. La garantía de que esa verdad no será alterada, desfigurada por el traslado, es la sintaxis lógica sostenida en el orden del lenguaje por los sincategoremas y en el orden del pensamiento por ciertas entidades de segunda intensión.

Superar la identidad vacía de la reiteración tautológica en el orden del contenido (identidad semántica) exige abrir una brecha entre predicado y

sujeto disolviendo su identidad. Pero a la vez, se vuelve imprescindible resguardar en algún ámbito la identidad abandonada para no caer en el vértigo de la equivocidad predicativa. La forma del lenguaje y la del pensamiento (identidades sintácticas) ofrecen el resguardo requerido y garantizan la demostración, el movimiento seguro de la verdad dentro del sistema del saber científico.

La intrínseca constitución triunitaria es inherente a la cosa, y a la vez marca la vida del espíritu al determinar la estructura necesaria del saber racional como una estructura demostrativa: es inherente a la cosa porque obedece a la noción de una producción *ex nihilo* –posibilidad ontológica–, que implica en lo producido una distinción entre *id quod est* ≠ *id quod* ≠ *est*, es decir una distinción entre sujeto sustantivo o sustancial (*id quod est*) compuesto hilemórficamente como sujeto físico (*id* + *quod*) –posibilidad entitativa–, y sujeto sustantivo o sustancial (*id quod est*) compuesto metafísicamente –en cuanto sujeto producido *ex nihilo* –*id quod* + *est*– (posibilidad fáctica).

Es lógica y marca la vida misma del espíritu porque posibilita el saber racional superando la vacuidad de una ciencia construida sobre la pura reiteración tautológica de predicado sobre sujeto. En efecto, el desplazamiento desde el nivel semántico del contenido proposicional hacia el nivel sintáctico de la forma del pensamiento y del lenguaje garantiza la apertura de la identidad tautológica sin perder el control racional del proceso del saber.

2. Anselmo de Canterbury

Anselmo (en *Monologion*) efectúa una reflexión trinitaria que resulta construida categorialmente sobre el modelo de los primeros cuatro capítulos del texto y diseña una noción de sobreeminencia muy especial[3].

[3] Las referencias a textos anselmianos se hacen por *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. F.S.Schmitt, F.Fromann Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1968. Para el tema, puede consultarse mi artículo "El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I – IV de *Monologion*", *Stromata* 42, 1986: 329-365.

En cuatro etapas, la reflexión trinitaria establece un mecanismo de atribución que le permite determinar la sustancia desde la perspectiva de la relación y la relación desde la perspectiva de la sustancia. Sustancia y relación, cada una a su vez, operan categorialmente como sujeto y predicado proposicional.

La consideración proposicional del lenguaje típica de Anselmo es lo decisivo aquí. Es impensable cualquier determinación fuera de su efectivo estar determinando algo, i.e. estar referida a un sujeto, pero asimismo es impensable cualquier sujeto si no es pensado desde sus determinaciones, i.e. como referido por sus predicados, en tanto le son atribuidos. Los predicados son relativos a los sujetos a los que se atribuyen, así como los sujetos a los predicados que les son atribuidos; tanto es impensable el sujeto de inhesión al margen de sus determinaciones, cuanto lo son las determinaciones al margen de su efectivo determinar el sujeto de inhesión. Y, dado que sustancia y relación son las categorías elegidas por Anselmo, es preciso que cada una opere en ambos extremos proposicionales, esto es, como sujeto y predicado. El procedimiento de hermenéutica trinitaria que Anselmo lleva a cabo en la primera parte de su *Monologion*, efectuado centrípetamente desde los atributos hacia el sujeto, primero, y de modo centrífugo desde el sujeto hacia los atributos, después, en lo que he denominado *via per proprietates suae essentiae*, es el ejemplo más claro de la estructura proposicional del saber que allí puede encontrarse.

Si pensar es ejercitar judicativamente la potencia proposicional del lenguaje, esto es, ponderar comparativamente la distancia entre lo singular y lo universal bajo la advocación del juicio que expresa tal vínculo, no puede ser pensada cosa alguna al margen de la proposición dentro de la que la cosa en cuestión llega a ser expresada como determinable. Pensar es juzgar, construir proposiciones.

El pensar judicativo referido a la trinidad halla en el capítulo XV de Monologion su regla áurea: la "regla de *melius"*. Esta regulación relativiza la división entre términos absolutos y relativos y franquea el límite que opone de

modo excluyente lo singular y lo universal: la noción *melius* adquiere un perfil peculiar en tanto se constituye en regla de atribución por la que deben regirse aquellas determinaciones que son preferibles y también las que son recusables. Hacia el final de la reflexión de este capítulo no operan ya las dos perspectivas iniciales de la regla, que oponen de manera excluyente las perspectivas *omnino* (lo universal) – *in aliquo* (lo singular). La explicación de este hecho es que existen ciertos relativos que escapan a la división que efectúa la regla al dividir entre aquellas determinaciones cuya atribución es preferible, en abstracto (*omnino*), a su negación, y aquellas otras cuya remoción es preferible, en concreto (*in aliquo*), a su atribución.

¿Cuáles son esos relativos que escapan al anatema inicial de la regla? A juzgar por la alternativa excluyente (*aut omnino - aut in aliquo*) que está siendo negada ahora, se trataría entonces de una equivalencia, ya que una disyunción excluyente es equiparable a la negación de una equivalencia entre sus extremos. Sin embargo, el texto de Anselmo expone el caso interpretando la negación de la alternativa excluyente como una negación conjunta (*nec omnino – nec in aliquo*). Y dado que esta última forma es equiparable a su vez –por el teorema lógico de De Morgan– a la negación de un condicional con antecedente negativo, se tiene que Anselmo entiende estar negando simple y llanamente la primera expresión, aunque interpretándola como un condicional con antecedente negativo y no como la negación de un bicondicional. Esto significa que, para él, entre *omnino* e *in aliquo* cabe la posibilidad de un *et*.

Esta posibilidad, si se lee detenidamente el texto, implica que cabe pensar a dios mediante la determinación *non summum* siempre que no se piense con ello la preferibilidad absoluta de este atributo respecto de su remoción, y que también puede caberle la determinación *summum* siempre que se entienda con ello la inexistencia de caso alguno en el que quepa darse como preferible *non summum*. ¿Qué quiere decirse concretamente con ello? Quiere decirse que es posible pensar a dios mediante ciertas categorías (que operan como sujeto y como predicado alternativamente) siempre que no se conviertan estas determinaciones en ceñidores que mensuran a dios, sino que sean conservadas como determinaciones con la razonable posibilidad de ser mensuradas por él

como cosa pensada proposicionalmente. En otras palabras, puede pensarse a dios –y en general a toda cosa–atributivamente a condición de no ceñirlo a ser sujeto de atribución, pues puede ser atributo; ni ceñirlo a ser atributo, pues puede ser sujeto de atribución. Lo pensado puede circular desde la perspectiva *omnino* a la perspectiva *in aliquo* y viceversa, del mismo modo que puede el participio ser leído como sustantivo o como adjetivo o como forma verbal.

No solamente es preciso distinguir entre determinaciones absolutas y relativas; también esta división es en sí misma relativa, quedando relativizada así la atribución, tanto de relativos como de absolutos. Ninguno de los relativos (*ipsum - non ipsum*) designa la substancia simple de lo sobreeminente. Lo simple, como tal, no puede ser designado, ya que designarlo significa decir algo de ello y esto equivale a transformarlo en sujeto de atribución –y por lo tanto distinto– de aquello que se dice de él, ya que, si no fuera distinto, entonces lo que de él se dijese no sería dicho de él sino que sería él mismo a la vez lo dicho, sin que hubiera ya de quién decirlo, y la totalidad del discurso se resolvería en una vacua tautología. ¿Es posible avanzar más allá? Sí. ¿Cómo hacerlo?

El texto continúa, y después de descartar los relativos y de relativizar la división misma entre absolutos y relativos, queda la regla áurea expuesta en su alcance creatural –referible a toda cosa– mediante dos cláusulas: a) en abstracto es preferible un atributo a su remoción; b) en concreto no siempre lo es puesto que a veces es preferible remover el atributo en cuestión, o dicho de modo más claro, en concreto es preferible cierto individuo a otro.

La cláusula b) es decisiva. ¿Cómo entender que un cierto individuo sea preferible a otro? ¿Cómo vincular lo regulado por la regla –a saber, que en ocasiones es preferible remover un atributo– con la aserción de que es preferible un cierto individuo a otro? ¿Quiere decirse, por ejemplo, que amonedar oro (no-plata, no-níquel) es preferible al hecho de amonedar plata o níquel? ¿En qué sentido lo es? ¿Comparativamente, por evaluar un caso frente a los casos restantes, o de otro modo? ¿Qué significan *melius*, *magnum*, etc.? Para Anselmo, amonedar oro (en concreto) sería intrínsecamente

preferible al hecho de amonedar algún otro material, y al margen de cualquier comparación; *melius*, *magnum*, etc. son predicados poliádicos, pero sus determinaciones sobre los sujetos a los que se aplican inciden intrínsecamente sobre esos mismos sujetos al punto de ser indiscernibles de ellos en concreto.

En concreto, los adjetivos inciden sobre los sustantivos sustantivándose en ellos. No es factible esta moneda de oro sin ser de oro, es decir sin ser ésta, de este trozo de oro del que en concreto ha sido acuñada, aunque es obvio que puede ser concebida o pensada 'moneda' sin concebir o pensar 'áurea'. Es más, es absolutamente imprescindible poder pensar 'moneda' sin pensar 'áurea' para poder sostener la factibilidad de cada moneda de oro. Pues si no pudiese pensarse 'moneda' al margen de 'áurea', no sería factible moneda áurea alguna concreta. Este cierto individuo concreto es preferible a este otro –también concreto– porque el primero es el individuo que es con la totalidad dada de sus determinaciones, y no sin ellas. Al igual que el otro individuo lo es. Porque 'oro' es preferible a 'plata' o a 'níquel', esta moneda de oro es preferible a aquellas monedas de plata o níquel, sin necesidad de comparación alguna, sino de modo intrínseco, aquella moneda es preferible a las otras. No es indiferente para esta moneda ser de oro, como tampoco lo es para la otra ser de plata o para la tercera ser de níquel. No comparo las monedas, es más, las monedas concretas son incomparables porque nada hay en lo singular que permita la comparación (no hay ciencia de lo singular), porque ¿quién se atreverá a comparar oro con plata o níquel para algo más que para constatar la intrínseca superioridad del primero?

Mutatis mutandis, nadie se atrevería a comparar aquel *id quo maius nihil* del que nos habla Anselmo en su *Proslogion* porque nada hay con qué compararlo, y no lo hay porque no cabe en la singularidad del *id*. Nada hay distinto de él que pueda comparársele y sin embargo no es menos *maius*; no lo es, aunque la única comparación factible sea consigo mismo. Es intrínsecamente *maius* al modo del *id quo…nihil*. Único que es único; único que no queda confinado a los límites de una determinación específica, de una determinación que debe ser pensada en abstracto y como al margen de otras determinaciones igualmente específicas para dar cabida a la factibilidad

concreta de individuos adjetivados. Único en general y en concreto; único comparable sólo consigo mismo.

Lo que acaba de señalarse parece anular la perspectiva *in aliquo* de la regla áurea y afirmar en consecuencia la perspectiva *omnino*. Sin embargo, esto no ocurre, porque asumir semejante conclusión daría por tierra con lo ya establecido, a saber, que relativizando la división tajante entre absolutos y relativos se ha relativizado la misma atribución de modo que resulta carente de importancia si se trata de términos absolutos o de relativos.

Este uso de *melius* que incluye lo mejor en general y también lo mejor en singular después de haberse relativizado la división, relativiza entonces la misma noción *melius*. ¿Qué queda de la regla? A la consideración inicial de *melius* como comparativo sucede la recusación de todo tipo de relativos. Se hace necesario entonces un mecanismo atributivo que remueva el modo de significar de los relativos conservando su significación. Después, con la interiorización de una perspectiva en otra, tal como acontece desde los capítulos I a IV, se opera la definitiva relativización de melius y puede avanzarse hacia una formulación definitiva de la regla áurea de atribución, que incluye la preceptiva del decir y del guardar silencio: *Penitus enim tacenda est …, et est omnino dicenda….*

Como se ve, primero está regulado aquello que debe callarse. Solamente después se regula aquello que debe decirse.

Conclusión

En clave filosófica, para Nicolás de Cusa el sujeto proposicional es última instancia de apelación, y nada hay más allá de él en tal instancia. El predicado proposicional procede del sujeto, como lo igual procede de la unidad porque es lo igual a la unidad originaria. La atribución del predicado al sujeto, lo propiamente judicativo, procede tanto del sujeto cuanto del predicado así como la conexión de lo conexo procede de lo conectado.

Se trata en todos los casos de relaciones de origen o procedencia mediante las que puede exponerse analógicamente la estructura proposicional del saber racional. Sólo analógicamente, porque en el marco de la reflexión especulativa anselmiana, también de origen trinitario, sujeto y predicado fluyen uno en otro y lo propiamente judicativo procede del sujeto que juzga, o piensa de conformidad con una estructura proposicional, que es lo mismo.

Anselmo –si nos remitimos a *Monologion*, que es un tratado *de deo trino et uno*– efectúa una reflexión trinitaria que resulta construida categorialmente sobre el modelo de los primeros cuatro capítulos del texto: en cuatro etapas, la reflexión trinitaria establece un mecanismo de atribución *sui generis*: una determinación de la sustancia (discreta, singular) desde la perspectiva de la relación (continua, universal) y una determinación de la relación desde la perspectiva de la sustancia. Sustancia y relación, ambas, operan categorialmente como sujeto y predicado proposicional en cada uno de los casos. La consideración proposicional del lenguaje y el conocimiento, típica de Anselmo, es lo decisivo aquí. La regulación que intenta del lenguaje sobre lo sagrado excede la alusión, por lo demás inevitable, al sujeto de inhesión. El procedimiento de hermenéutica trinitaria que Anselmo lleva a cabo en la primera parte de su *Monologion*, efectuado centrípetamente desde los atributos hacia el sujeto, primero, y de modo centrífugo desde el sujeto hacia los atributos, después, en lo que puede denominarse *via per proprietates suae essentiae* es el ejemplo más claro de la estructura proposicional del saber que allí puede encontrarse.

Liberdade e servidão da vontade humana em Anselmo de Cantuária

Paulo R. Martines
Universidad Estatal de Maringá, Brasil

O título dessa comunicação leva em conta o tema da liberdade e aquele de uma vontade que se escraviza em decorrência de sua finitude e do pecado originário, ambos pensados a partir do diálogo *A liberdade de escolha*, de Anselmo de Cantuária. Ainda que não se pode falar aqui de servidão voluntária, haja vista a incompatibilidade entre vontade e servidão, a vontade guarda a ideia de converter-se à retidão que lhe é outorgada como um dom, ou desviar-se dessa orientação.

O diálogo a *Liberdade da vontade*, de Anselmo de Cantuária, começa por apresentar em seus capítulos iniciais duas ideias que se constituirão como essenciais na reflexão ética de Anselmo: a liberdade humana não será pensada como a alternativa entre o poder pecar ou não pecar –definição comumente atribuída ao livre arbítrio– e de que a vontade que quer e pode não pode pecar é mais livre em relação àquela que pode desviar-se para pecar.

A primeira dessas ideias reivindicará à liberdade uma *potestas* em sentido forte, orientada ao bem e em relação a qual nem a força da tentação e nem Deus podem suprimi-la. A definição preparada ao longo dos capítulos 1-4, reconhece a liberdade como "o poder de conservar a retidão da vontade por causa da própria retidão", explicitada na eficácia do querer: o de não se submeter (a algo que é estranho) e o de conservar a retidão da vontade, que é exatamente o fato de querer aquilo que se deve querer e que, no caso da natureza criada, será identificar o seu querer com o de Deus. Vale mencionar que o uso do verbo *servare*, presente na definição acima, está associado à *servire* (estar a serviço de), fazendo eco ao sentido agostiniano de *libertas*, no qual a condição de estar livre do pecado corresponde a ser servo (*servus*) da justiça. A reflexão aqui de Anselmo não se limita a negar que o poder de pecar faça parte da liberdade, mas reconhece que essa força da vontade não pode ser

afetada pela negatividade do pecado. A liberdade é inamissível e está sempre presente na criatura racional, pois ela não possui menos (*minus habet*) e não deixa de ter aquilo que lhe pertence[1].

A liberdade em Anselmo será pensada a partir da noção de vontade, a qual dispõe de um poder de escolha cuja preferência é querida por si mesma: manter-se na retidão é tornar-se "mais livre" do que aquela vontade que se desvia do seu caminho e tende para aquilo que é inferior. Ao ceder àquilo que a tentação sugere, Anselmo não falará propriamente de uma "fraqueza da vontade", mas de um "uso" inadequado dessa força. Esta comunicação examinará o papel da vontade para Anselmo presente nos capítulos 5 a 9, do diálogo *A Liberdade de escolha*.

1. A força da vontade

A unidade temática dos capítulos 5 a 9, do diálogo *A Liberdade de escolha*, é assegurada pela seguinte ideia: a vontade reta possui uma força tal que nada pode demovê-la de seus propósitos. Essa afirmação será extensiva ao poder da tentação sobre a vontade e também ao poder de Deus, na medida em que ele não pode retirar essa retidão da vontade. Nada pode coagir a natureza racional a querer não querendo, ou a querer aquilo que ela não quer. A vontade é sempre livre, na linguagem de Anselmo, "potente", mesmo quando vítima inerte da tentação. A argumentação de Anselmo ao longo desses caps. 5-9 indicará que a vontade do homem, quando reta, não é escrava nem dependente daquilo que não deve; nenhuma força estranha a afasta da retidão mesma, a não ser que ela própria consinta, querendo o que não deve, já que este consentimento não lhe vem por necessidade, mas dela própria.

[1] A mesma ideia está presente em Boécio, para quem nenhuma criatura racional pode ser privada de sua liberdade de escolha: "o livre-arbítrio existe, e nenhum ser dotado de razão poderia existir se não possuísse a liberdade e a faculdade de julgar. Com efeito todo ser naturalmente capaz de usar a razão possui a faculdade do juízo, que lhe permite distinguir cada coisa". Boécio, *Consolação da Filosofia*, V, 3, trad. Marc Fumaroli. São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 105.

O tratamento dessa questão começa com a apresentação da dificuldade, indicada pelo discípulo logo no início do cap. 5: "como o homem, possuindo uma vontade reta, abandona contra a sua vontade, e sob a coação da tentação, a própria retidão"[2]. Isso se deu contra a sua vontade ou foi ele coagido pela tentação?

A resposta do mestre comanda toda a compreensão dessa nova seção: ninguém abandona a vontade reta a não ser querendo. Mesmo que um homem possa ser preso, torturado ou morto contra a sua vontade, só pode querer querendo. Não se pode querer sem querer, pois cada um escolhe o que põe na vontade. De fato, não há apenas coincidência do querer consigo próprio, mas na origem das volições, está a vontade. É por um hábito de linguagem que se diz fazer algo "contra a nossa vontade", ou que somos "coagidos pela força da tentação". Temos, pois, a expressão de uma "dificuldade".

Para investigar mais propriamente a vontade e seu querer, e sobretudo o traço determinante de sua espontaneidade, mestre e discípulo consideram exemplos que são facilmente recolhidos do cotidiano. É o caso daquele que mente para não ser morto: parece que mente contra a sua vontade. Mesmo nessa situação, a escolha é voluntária, ainda que a alternativa não seja querida. Um primeiro nível de explicação procura acentuar dois tipos de vontade: querer contra a sua vontade a fim de salvar a vida, não é querer o engano pelo engano, mas por outra coisa; nesse exemplo, a vida. Há uma vontade pela qual queremos algo por si mesmo: querer a saúde pela saúde e uma vontade pela qual queremos algo por outra coisa: querer tomar um medicamento em vista da saúde. Com essa segunda vontade (querer algo em vista de outra coisa), o homem não faz algo contra sua vontade, mas querendo.

[2] Cito Anselmo a partir da edição crítica de F. S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi. Opera omnia*. Stuttugart, Verlag, 1988. Abreviaturas utilizadas: DLA (*De libertate arbitrii*); DC (*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbítrio*). Os números indicam respectivamente o capítulo da obra, a página e as linhas dessa edição Schmitt. DLA, 5, p. 214: 15-17.

Não podemos, no entanto, afirmar que aquele homem é necessariamente obrigado a escolher uma das duas opções, morrer ou mentir, mesmo que essa alternativa seja para ele uma grande dificuldade. A conclusão se impõe: por um lado, ainda que seja necessário (morrer ou mentir), não é necessário que ele minta, pois ele pode não mentir, se morrer. Ora, nenhuma dessas duas opções é determinada pela necessidade, porque ambas estão em seu poder. Por fim, a alternativa presente neste exemplo não elimina a possibilidade da escolha, já que a outra opção é possível. É apenas necessário que ele escolha uma ou outra alternativa.

O que temos aqui revela-se como um conflito concernente à vontade, tal como duas vontades, a expressar uma dualidade nessa vontade[3], não entendida como uma divisão, mas algo ligado ao consentimento da vontade a tendências diversas e opostas. A vontade posta diante da alternativa (mentir para salvar a vida ou dizer a verdade e morrer), apresenta a mesma configuração da dupla inclinação da vontade, chamada por Anselmo de duas afecções: para querer a beatitude ou a justiça. Dizer a verdade e conservar a justiça é algo de grande relevância moral.

O aspecto que definirá propriamente o estatuto dessa vontade é o fato de se querer a própria retidão com perseverança, pois querer o que não se deve é sucumbir, é ser vencido. A tentação não pode vencer a vontade reta e afastá-la de sua própria retidão, a não ser que ela mesma queira. Quando se diz que é vencida pelo pecado ou tentação, não se diz que ela é vencida por um poder

[3] É o conflito como descrito nas *Confissões*: "Da vontade pervertida nasce a libido; e quando se obedece à libido nasce o hábito, e quando não se resiste ao hábito nasce a necessidade. Por todos eles, como anéis entrelaçados, –por isso falo em corrente– uma dura escravidão me mantinha prisioneiro. Mas a nova vontade que começara surgir em mim, pela qual queria te servir gratuitamente e fluir de ti, único prazer seguro, ainda não estava pronto para vencer a anterior, forte de sua antiguidade". Agostinho, *Confissões*, VIII, V, 10, trad. Lorenzo Mammì, São Paulo, Cia. das Letras, 2017, p. 185.

estranho, mas pelo seu próprio poder. É impróprio dizer que a tentação pode vencer a vontade reta. Esse é um dos casos em que vemos como Anselmo considera o uso da linguagem, mais especificamente nas questões de ordem semântica. Em orações como "um homem fraco pode ser vencido por um forte", o verbo poder é utilizado de maneira imprópria, já que o homem fraco não pode nada diante de um homem mais forte; ele não pode pelo seu poder, mas por um poder alheio. O mesmo tipo de tratamento aparece com referência ao verbo dever, em orações como "o pobre deve receber dinheiro do rico. Da mesma forma, é de um modo impróprio que se diz que o podre deve alguma coisa, quando é o rico que deve dar dinheiro ao pobre.

O movimento dialético prossegue no capítulo 6 por iniciativa do discípulo, motivado pela dificuldade de entender o poder dessa vontade diante de determinadas situações nas quais a mesma vontade, ao contrário, parece impotente. Como conciliar esse poder da vontade e a impotência que parece atingir essa mesma vontade?

Essa força alheia que parece atribuir uma certa impotência à vontade, afastando-a daquilo que ela deve querer, é a tentação:

> "Ainda que eu deva reconhecer ser de tal modo pressionado às vezes pelas tentações que, não conseguimos não querer sem dificuldade o que sugerem, não posso dizer que nunca nos oprimem de tal modo que não possamos de modo nenhum não querer o que nos recomendam". (DLA, 6,217:25).

Essa impotência da vontade de conservar a retidão é antes uma dificuldade que se apresenta diante de determinadas situações, como por exemplo, quando se desiste de fazer algo não pelo fato de que isso seja impossível, mas pelo fato de que não se pode fazê-lo sem dificuldade. Dessa forma, parece que a dificuldade se apresenta como um obstáculo que é imposto à vontade, mas que não é intransponível, de modo a não aniquilar a liberdade (DLA 218: 6). Conclui Anselmo com uma frase na qual o estilo e a correspondência das palavras são magníficos: "Ela pode atacar a vontade contra o seu querer, mas

não consegue vencê-la contra o seu querer: a dificuldade pode *in-pugnare* (entrar em luta contra a vontade) mas não *ex-pugnare* (triunfar sobre a vontade). (DLA, 218:7).

A afirmação desse poder livre da vontade é expressão da razão da verdade (*ratio veritatis*), reconhecida pela inteligência da fé. A aparente dificuldade é dissolvida, abrindo espaço para a conciliação da potência/ impotência da vontade (DLA 218:8-10). Cabe ressaltar que a *difficultas* para Agostinho representava um obstáculo bastante incisivo para a sua capacidade de bem usar o usar o livre-arbítrio, pois antes do pecado ele tinha a vontade livre para agir retamente.

Como atribuir força e disposição à vontade (o que a faz justamente livre), mesmo diante de situações em que essa vontade parece ser coagida ou movida por uma necessidade? Como entender a força dessa vontade se a propósito dela não falamos nada mais do que seu próprio querer? Pelo estudo da constituição do termo vontade, Anselmo pretende dirimir essa dificuldade.

2. A distinção da vontade

Vontade é um termo equívoco. Da mesma forma que o termo vista é tomado no seu duplo sentido de órgão e de ação desse órgão, a visão; o termo vontade deve ser entendido enquanto órgão do querer que está na nossa alma e enquanto uso, na medida apenas em que queremos algo. Tanto a vista como a vontade, enquanto órgãos, estão sempre presentes, mesmo quando nós não os utilizamos. Anselmo, para corroborar essa distinção e reafirmar o aspecto inalienável da força de vontade, apresenta como exemplo a seguinte situação: um homem consegue segurar um touro indomável e, noutra ocasião, não consegue manter nas mãos um frágil carneiro. Embora ele tenha utilizado forças diferentes em cada caso, não se pode dizer que ele é menos forte pelo fato de não segurar o carneiro. Ora, tal homem é forte porque tem a força, e sua ação é qualificada de forte porque no primeiro caso ele usa corretamente sua força (DLA 7,219:24-27).

A vontade assim entendida – enquanto órgão e uso – permite compreender melhor seu aspecto inamissível ou, ainda, sua força natural que está sempre presente, não podendo ser vencida por nenhuma outra. Nos termos anselmianos, pode-se afirmar que é somente de um modo impróprio que a tentação ou uma força estranha podem vencer e dominar a vontade do homem. Antes, devemos interrogar qual é propriamente o modo (no seu sentido *usus*) pelo qual o querer se efetiva.

Cabe ressaltar que em obras posteriores Anselmo acrescentará um terceiro sentido à vontade, aquele de afecção ou aptidão, denominadas como afecções da vontade, entendidas como a justiça ou aquilo que nos traz algum tipo de vantagem. Assim, a afecção ou aptidão da vontade é aquilo pelo que a vontade órgão é afetado para querer:

> "O órgão do querer tem duas aptidões, as quais denomino afecções; uma para querer aquilo que é vantajoso, e outra para querer aquilo que é justo" (DC III,11,281:5-7)[4].

Essa discussão nos conduz ao núcleo do pensamento moral de Anselmo, explicitado de um modo direto na sua reflexão sobre a queda do anjo pecador. Ao considerar as afecções que são portadoras de alguma vantagem ou justiça, vê-se que elas funcionam como propulsores da vontade do anjo. É por algum tipo de afecção vantajosa que o anjo quis o que não tinha o que não devia querer; ele pecou procurando algo que poderia lhe trazer algum acréscimo de beatitude, de modo que se encaminhou para além da justiça. Essa vantagem presente na vontade do anjo pode ser entendida como o anseio pela beatitude, aquilo que aspira toda criatura racional, mesmo os injustos, e que sempre está presente em nós. Mas há um segundo tipo de beatitude, na qual o acréscimo

[4] Esse para de afecções será considerado também segundo a relação de comando e obediência, relação essa que definirá a vontade reta. Temos a vontade de justiça para dominar e comandar (*ad imperium et regimen*) e a vontade de beatitude para obedecer sem qual inconveniência (*ad oboediendum sine omni incommoditate*). Cf. Anselmo DC III, 13, p. 286: 9-14.

da justiça expressará o bem moral para Anselmo. Distanciada dos bens inferiores e dos apetites carnais, essa vontade de beatitude volta-se para aquilo que é mais digno e ao mesmo tempo enobrece a criatura. Para Anselmo, toda criatura racional é dotada de uma vontade de beatitude e uma vontade de justiça, pois se recebesse apenas a vontade de beatitude, ela se inclinaria mais facilmente para os prazeres menores, os quais deleitam os brutos animais (*irrationales animalia*), incapazes de reconhecer aquilo que é melhor, de modo que não poderia ser propriamente chamada de justa ou injusta[5]. No caso de receber apenas a vontade de justiça, o raciocínio é idêntico: a vontade e seria determinada a querer (necessariamente) apenas o que é justo. A vontade deve se comportar de tal forma que busque ao mesmo tempo a beatitude e a queira com justiça. Não basta identificar essa dupla constituição do querer da vontade, suas afecções, é preciso afirmar um principio segundo o qual a justiça modera os excessos da vontade de beatitude, sem coibi-la. A vontade governada pela justiça tem no exemplo do comandante que impede o desgoverno de seu navio, sua melhor caracterização. A vontade afetada pela justiça é a expressão de um querer que persevera até o fim naquilo que é melhor.

O diálogo *Sobre a liberdade de arbítrio* enfrentará ainda a questão da criação *ex-nihilo* e da impotência de Deus: "toda substância que fez do nada pode reduzir ao nada, mas não tem o poder de separar a retidão de uma vontade que a possui" (DLA 8,220:13-15). Essa afirmação é recebida pelo discípulo como uma asserção inaudita, e a espera explicação razoável. O fato de Deus não suprimir a retidão dessa vontade, sugere uma aproximação, na ordem da argumentação, entre a tentação e Deus, na medida em que ambos não podem suprimir a retidão dessa vontade.

O traço paradoxal da onipotência divina – o não poder mentir e nem se contradizer – é reconduzido à ideia de que Deus não pode aquilo que não lhe convém, visto que o seu querer é a sua própria norma, entendida como fidelidade dirigida a si mesma e fecundidade generosa. Quem pode mentir, por exemplo, pode o que não é bom e o que não deve. Aquele que tem o poder de

[5] Anselmo, DCD, XIII, p. 257: 18-29.

fazer aquilo que não é bom para si, ou o que não deve, revela antes de tudo, uma impotência. A negatividade aqui indicada pode ser colocada em paralelo com a discussão da liberdade e da vontade, visto que o não poder pecar da criatura enquanto expressão de uma vontade reta é mais livre do que o poder pecar. A descrição dessa vontade é admirável:

> "Portanto, conservar a retidão da vontade por causa da própria retidão é, para cada um que a conserva, querer aquilo que Deus quer que ele queira. (...). Portanto, se Deus tira de alguém a mencionada retidão, Ele não quer que ele queira aquilo que ele quer que ele queira". (DLA 8,220:16-22)

Essa definição de vontade é o ponto central desse diálogo e resume em poucas palavras o essencial da vida moral em Anselmo: a vontade 'dobra-se' sobre si mesma para expressar a ideia segundo a qual ela provém de Deus e a ele retorna. Em outras palavras, conservar a retidão é querer o que Deus quer em relação a tal vontade. Desse modo, retirar a vontade reta do homem é, por parte de Deus, não querer que a criatura racional queira aquilo que ele quer que ela queira. Ora, isso é impossível.

Conclusão

O exemplo acima mencionado, daquele que mente para não perder a vida ou a saúde, reconhece que mesmo diante de tal dificuldade, o sujeito não é coagido a abandonar a verdade pelo medo da morte. A vontade não é coagida a querer mais a vida do que a verdade, mas antes, ele própria escolha (*eligit*) mais fortemente a vida. Agora, o homem que guarda a verdade alcança a glória eterna; e ao abandoná-la, os tormentos do inferno. Nessa perspectiva, certamente ele daria prova de forças para querer a salvação eterna (*salus aeterna*) e a verdade como recompensa (*praemium*), e não a saúde temporal (*salus temporalis*). O pano de fundo do exemplo é aquele de uma recompensa exterior (*extranea merces*), como aquele homem que faz uma boa ação em vista da glória eterna. A indicação da salvação eterna e da busca da verdade devem ser compreendidas como decorrentes de uma escolha justa.

A vontade livre está sempre presente na criatura racional e, quando esta possui a retidão da vontade, nenhuma força pode subjugá-la, seja aquela da tentação ou a de Deus. A compreensão dessa força da vontade (ou a sua fraqueza e decorrente escravidão), deve ser pensada na dupla acepção da vontade enquanto órgão e uso. Quando a criatura sucumbe e é vencida, que na perspectiva de Anselmo decorre de seu próprio querer), isso manifesta o fato de ela não usar a sua vontade para querer mais fortemente aquilo que devia. Essa incapacidade é um dos traços da *humanitas* da criatura (DLA 6,218:8-10). A reflexão do DLA quer enfatizar o poder da vontade livre enquanto uma força inalienável, valendo-se da distinção órgão e uso. Em relação ao primeiro, ele está sempre presente; o que não acontece no segundo; e quando a vontade persevera no seu querer, conserva a vontade reta, isto é, quer o que Deus quer que ela queira.

A liberdade enquanto um poder de conservar a retidão dignifica a criatura racional, na medida em que é concebida como expressão da livre resposta do ser criado àquilo que lhe é oferecido por Deus. O sentido de *potestas* implica propriamente a ideia de uma força de que a criatura dispõe a fim de conservar aquilo que recebeu. O conservar refere-se àquilo que foi dado por Deus à criatura: uma vontade reta. Quando a criatura quer o que deve e o que é melhor, ela faz o que deve fazer, identifica sua vontade com aquela de Deus, o que lhe permite atingir a plenitude de sua retidão moral.

SESIÓN LULIANA - HOMENAJE A ESTEVE JAULENT
(FUNDADOR IBFCRL)

Coordinación José Higuera Rubio

Ponentes

Julia Butiñá Jiménez
José Higuera Rubio
Esteve Jaulent
Alessando Tessari

Sesión Luliana - Homenaje a Esteve Jaulent (Fundador IBFCRL)

Coordinación José Higuera Rubio

"Libertat es forma intellectual donada a home
per ço que francament faça be
e francament esquiu mal",
Arbre de ciencia. en ORL I, p. 669

Fundamentación

Desde 1999 el pensamiento luliano ha contado con la difusión del Instituto Brasileiro de Filosofía e Ciência Raimundo Lúlio (São Paulo-Brasil) en Brasil, Latinoamérica y Europa por medio de eventos académicos, edición de la obra luliana en portugués y el apoyo a la investigación. Reunimos en esta Sesión a personas cercanas al IBFCRL para reconocer el trabajo que ha liderado Esteve Jaulent, Fundador y Director del IBFCRL, durante estos años. Esta sesión muestra la vigencia de la figura de Llull en diversos contextos. Desde el pensamiento ético en la Cataluña medieval hasta su influencia en la ciencia moderna, la lógica de primer orden y las representaciones del conocimiento.
Rendir homenaje a Esteve Jaulent nos aproxima a las vías de circulación de la filosofía medieval catalana, y del mediterráneo occidental, en los círculos académicos latinoamericanos que no han sido indiferentes a su influencia. Desde México (Xirau, Beuchot, Baez, Priani) pasando por Colombia (Zalamea), Argentina (Barenstein) y Brasil (Jaulent, Costa, Wyllie) se pueden apreciar diversos trabajos de investigación y traducciones. Esto motiva el reconocimiento a la difusión de Llull buscando consolidar la presencia de su pensamiento en los estudios medievales

1. Dos grandes autores de la Corona de Aragón, líderes en libertad de conciencia: Ramón Llull y Bernat Metge Se enfocan dos figuras representativas de la cultura y el pensamiento de finales de la Edad Media, Ramón Llull y Bernat Metge, a fin de apreciar matices del tránsito hacia la modernidad. Este paso se analiza desde la libertad de conciencia y la moral, en que destaca la aportación de ambos autores, que empleaban el catalán tratando de temas filosóficos. La investigación, con metodología comparatista, se centra en el análisis de *Lo somni* (1399), diálogo humanista de Metge, que se asienta con firmeza pero con clandestinidad en la doctrina y obras de Llull. Hay que considerar que, mientras que en círculos italianos y Centroeuropa la apertura luliana tuvo proyección, la persecución del lulismo, en coherencia con el rechazo hacia la renovación ideológica, fue muy acentuada en la Corona catalanoaragonesa, dada la fuerte ascendencia del pensamiento tradicional al amparo del poder eclesiástico. De aquí que en *Lo somni* se ocultaran tan fuertemente los contenidos por medio de técnicas humanísticas aplicadas al tratamiento de las fuentes literarias que, a pesar de que éstas se advirtieron ya en el siglo XV, su engranaje y significado no se ha descubierto hasta tiempos muy recientes.

Esta presentación está a cargo de Julia Butiñá Jiménez, Doctora en Filología Románica (Universidad de Barcelona, 1978). Correspondiente en Madrid de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona (1996). Catedrática de Literatura Catalana Medieval (UNED, 2008). Inaugura el máster Postgrado EEES, de enfoque interdisciplinar, "Literaturas Hispánicas (catalana, gallega, vasca) en el contexto europeo" (2007). Ha publicado una trilogía sobre el Humanismo en la Corona de Aragón (1999-2006) -su principal línea de investigación-, donde trata de Ramón Llull y de Bernat Metge, autores que ha trabajado en revistas americanas (*eHumanista, Mirabilia).* Sobre Llull, ha participado en congresos de Filosofía Medieval (Palermo, París…), ha coordinado la primera traducción al español del *Libro de Contemplación en Dios* (2019-2021) y, actualmente, la del *Enchiridion Theologicum Lullianum* (2021).

2. Ramon Llull y la Diagramática medieval- El uso de esquemas, tablas, y en general, «herramientas visuales», que simulan el fluir del discurso intelectual y de la observación de la naturaleza, acompañó el desarrollo del pensamiento medieval. Este fenómeno especulativo que "aumenta" la transmisión perceptiva de la estructura del razonamiento aplicado a la experiencia, lo que merece una interpretación historiográfica más detallada en el caso del Arte Luliano. Las «formas simbólicas», como ya lo expresó Cassirer, se articulan como una proyección de la tradición filosófica, además de generar una "elocuencia" basada en el uso de imágenes y representaciones. Esta comunicación propondrá las bases de un modelo de "elocuencia figurativa" para el Arte Luliano.

Esta presentación está a cargo de José Higuera Rubio, Profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED-Madrid). Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y miembro fundador del Instituto Brasileiro de Filosofía e Ciência Raimundo Lúlio (San Pablo-Brasil). Ha impartido cursos de filosofía medieval en la Universidad Nacional de Colombia, Universidad Javeriana (Bogotá), la Universidad Complutense y, durante varios años, se desempeñó como Investigador en la Universidad de Oporto (Instituto de Filosofia, 2015-2022). Se ha ocupado de las transformaciones conceptuales de larga duración en la historia de la ciencia, la lógica, la visualización y la filosofía de la naturaleza. Entre 2018-2022 se ha desempeñado como IP del proyecto «From Data to Wisdom Philosophizing Data Visualizations in the Middle Ages and Early Modernity (XIII - XVII Century)». Recientemente, ha sido editor del libro *Per cognitionem visualem. The Visualization of Cognitive and Natural Processes in the Middle Ages* (Brepols, 2023, .

3. Ramon Llull: de la Baja Edad Media al Renacimiento científico. Ramon Llull, a través de un círculo muy culto de humanistas que estudiaron, enseñaron y tuvieron relaciones con la Universidad de Padua, entre los que destacan Nicolás Cusano, Enea Silvio Piccolomini (más tarde Papa Pío II), León Battista Alberti, Paolo dal Pozzo Toscanelli, Nicolás Copernico. y más tarde Giordano Bruno, unirán la Baja Edad Media con un Renacimiento crítico

y científicamente duradero. La llegada de Giordano Bruno a la corte del emperador Rodolfo II de Praga marcará el momento más alto de reconocimiento general de la obra de Lull. También ha habido muchos intentos por parte de grandes filósofos como Francis Bacon, Renè Descartes y Hobbes de disminuir el papel del *Ars Magna* luliano. Pero gracias a la fuerza intelectual de Leibniz, Llull será reconocido como el autor de aquella investigación sobre la *clavis universalis* que conducirá, a través de una combinatoria sofisticada, al debate actual sobre la inteligencia artificial y sus algoritmos: con Rodolfo II, los Habsburgo de Viena y los de España cumplirán el sueño de Carlos V, de llevar al mundo entero, dominado por los Habsburgo, esa sabiduría universalista que debía tener como consecuencia la salvación.

Esta presentación está a cargo de Alessandro Tessari, Profesor de la Universitad de Padua, diputado del Parlamento de la Repubblica (VI-X legislatura). Continuó su actividad académica hasa su jubilación en 2007, Pasó luego durangte cinco años a la Universidad de Freiburg, en el Raimundus Lullus Institut. Frealizó pasantías de investigacón en varias instituciodens académicas: University of Cambridge, University of California Davis, y en ciudades como Barcellona, Girona, Madrid, Oporto, Lisbona, Palma de Mallorca, Granada. Ha publicado recientemente, entre oftros trabajos: "Ruote della conoscenza e volvelle lulliane", in Gianfranco Crupi e Pompeo Vagliani (a cura di), *Pop-app – Scienza, arte e gioco nella storia dei libri animati dalla carta alle app*, Torino, Fondazione Tancredi di Barolo, 2019: 49–65; "Pietro d'Abano e Ramon Llull", in Gregorio Piaia e Daniele Ronzoni (a cura di), *Pietro d'Abano il Conciliatore – Crocevia di culture*, Padova, Cleup, 2021; 105–137; "Petro Hieronymo Sanchez de Lizarazo", in Rafael Ramis Barceló (a cura di), *Ramon Llull y los Lulistas* (siglos XIV-XX), Madrid, Editorial Sindèresis, 2022: 503–506;

Esteve Jaulent presentará, para cerrar, uns breves reflexiones obre el concepto y la experiencia de la libertad en Llull.

Dos grandes autores de la Corona de Aragón, líderes en libertad de conciencia: Ramón Llull y Bernat Metge

Julia Butiñá Jiménez
Univ. Nacional de Educación a Distancia, España

El tránsito de la Edad Media

A la corriente humanista, que sigue a la larga y consistente etapa medieval, tras las discusiones hoy ya superadas en cuanto a su cuestionamiento, hay que darle plenitud de vigencia, siempre bajo las diferentes formas que adopta como paso hacia un cambio progresivo y, generalmente, como réplica, con secuelas diversas de acuerdo con los distintos espacios, según ocurre en todos los movimientos[1]. La controversia acerca de su entidad ha sido especialmente sensible en el terreno en el que nos situamos, el de las obras literario-filosóficas en lengua catalana[2], en cuyo caudal se perciben muy tempranamente aquellos síntomas, los cuales comportan la dignidad del hombre y, por ende, la libertad.

Así, en la Corona de Aragón, con Ramón Llull (Mallorca, 1232-1316), se aprecia ya una cierta y sutil flexibilidad en cuanto al compacto pensamiento tradicional. Y si frente a la Edad Media el filósofo mallorquín supone sólo un aldabonazo, mirando hacia el Humanismo incipiente, con muy poca posterioridad, se halla Bernat Metge (Barcelona, ca. 1349-1413), que concurre con un alto acervo de energía transformadora frente al bloque medievalizante, de modo que su renovador bagaje puede calificarse de revolucionario, constituyendo un excepcional y límpido paradigma humanista.

[1] Miquel Batllori, *Obra completa. V. De l'Humanisme i del Renaixement,* València, Tres i Quatre, 1995.
[2] Julia Butiñá-Antonio Cortijo (coords.), *L'humanisme a la Corona d'Aragó en el context hispànic i europeu*, Potomac, Scripta Humanistica, 2011.

La personalidad del primero informa en buena medida la obra del segundo, pero el gran filósofo de ningún modo podría recibir esa denominación por faltarle el indispensable componente clasicista; es decir, la baza a cuyo amparo cuajaron las novedades, las cuales el segundo autor absorbe y aprovecha a fondo, beneficiándose cumplidamente. Pues en aquel paso o cambio que, dada su relación, observamos desde estas dos coordenadas, se distinguen el muy relevante intento reformador de la tradición cristiana consolidada, por parte de Llull, y su continuación con un afán rupturista de renovación a la luz del clasicismo, por parte de Metge.

La ascendencia italiana de la dialéctica humanista

Al enfocar conjuntamente la temática de la libertad de conciencia desde autores tan dispares como Llull y Metge, siendo el primero una cima de la etapa medieval y el segundo un humanista purísimo[3], hay que partir del hecho de que ambos comparten el momento cuatrocentista en que afloran en Italia las manifestaciones del Humanismo, con las cuales, aunque de modo muy distinto, están imbricados[4]. Pues, si el primer autor, en rigor, se tiene que situar detrás del Humanismo, anunciando –pero protegido con todas las precauciones– signos principales propios de esta tendencia, como el racionalismo, el segundo afirma de tal modo su asimilación de la renovación y su asunción de la libertad que tal corriente debía implicar, que corrige vigorosamente al mismísimo Petrarca, insignia del Humanismo clasicista; y lo hace a pesar de los aciertos, prestigio y endiosamiento del aretino, que contaba con todo el apoyo eclesiástico en materia moral.

Esto nos lleva a un punto clave dentro de la rica complejidad a la que se abre este tema, puesto que la conjunción cristianismo-clasicismo que actuó de motor –patente ya en la *Divina Comedia* al ser el guía moral del tan cristiano

[3] Julia Butiñá: *Detrás de los orígenes del Humanismo: Ramon Llull* y *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*, Madrid, UNED, 2006 y 2002, respectivamente.
[4] Llull viajó repetidamente a Italia (Miquel Batllori, *Obra completa. II. Ramon Llull i el lul·lisme*, Valencia, Tres i Quatre, 1993) y Metge conocía a fondo las obras principales de los grandes trecentistas italianos.

autor un clásico (Virgilio) y orientación ratificada por Boccaccio en el *Trattatello in laude di Dante* o en el *Commento alla Divina Commedia*_ quedó desvirtuada a causa de la postura de Petrarca, señaladamente católica y, aparentemente cristiana, pero anticristiana en profundidad. Y quien revela con contundencia esta disfunción es Metge en su obra principal, el diálogo *Lo somni* (1399), haciendo hincapié principalmente en la misoginia, según había anticipado en su relato del *Griselda*[5].

Relato este que es el último del *Decamerón* y que Petrarca había traducido al latín (*Griseldis*) como símbolo de ennoblecimiento, enviándoselo a su autor entre dos cartas (*Seniles* XVII); versión latina que a su vez Metge tradujo al catalán, enmarcándola miméticamente con epístolas, pero acercando su texto a los valores del original boccacciano y censurando los criterios petrarquescos o incluso menospreciando su figura. Es decir, en su traducción, el notario no sólo desvela la polémica abierta a raíz de las dos primeras *Griseldas* y recogida en las cartas *Seniles*, sino que toma partido; y por encima de la exquisitez de la lengua latina del mentor, como advierte entre ironías, reprueba su versión, adhiriéndose a la mentalidad y sensibilidad boccacciana, forjada sobre relatos de extracción popular, pero libre y novedosa en moral.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la tendencia del gran mentor es la que triunfó[6], abocando al Renacimiento; mientras que la direccionalidad abierta por las figuras que observamos en este trabajo seguirá proyectada de un modo mucho más puntual, como se comprueba a través de humanistas como Nicolás de Cusa respecto a Llull[7] y, en el caso de Metge, restringiéndose

[5] Julia Butiñá, *Del "Griselda" català al castellà*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 2002.
[6] Julia Butiñá, "Les pobres Griseldes s'anaren empobrint amb els segles*"*, *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 16, 2020: 267-278.
[7] Entre las influencias aportadas recientemente, cabe destacar a Alain de Varènes o a san Ignacio de Loyola, hallazgos que respectivamente se deben a José Higuera y a Josep Mª Benítez SJ.

prácticamente a ser valorado en su propio perímetro cultural como un autor grave y de indiscutible prestigio. La causa de aquel éxito se debe a que el talante petrarquesco arraigó en la sociedad culta y académica y, por otro lado, a que la masa social lo secundó por suponer una fácil continuidad al avenirse bien sus propuestas con la tradición arraigada secularmente; su innovación, por lo tanto, era exigente y preclara, pero al fin y al cabo superficial. Buena muestra de estos asertos es que la *Griselda* que se extiende por Europa sea la suya y no la de Boccaccio, aparte de ser desconocida la muy selecta y correctora de Metge.

Otra señal de aquel grado de expansión a resaltar la ofrece el mismo Boccaccio, pues el autor del muy liberado *Decamerón*, tras la influencia directa que recibe del afamado filólogo, deriva en la escritura de una obra de misoginia extrema como es el *Corbaccio*. Giro que a su vez denuncia Metge en el III libro de *Lo somni*, respaldado por la actitud luliana, como refrenda al acabar su gran diálogo identificándose con el desconsuelo de Llull. Pues el filósofo mallorquín, en su poema *Lo desconhort*[8], manifestaba asimismo una actitud crítica y de dolido desencanto ante la frialdad y superficialidad de los cristianos, y más en concreto, de la jerarquía eclesiástica.

La dialéctica entre los dos grandes trecentistas italianos que desvela el gran diálogo de Metge determina que el análisis de *Lo somni* constituya el centro de la comunicación que se está proponiendo aquí. Pues si bien Metge trata de la opresión de la misoginia, cerrando la obra, por medio de una frase del *De senectute*, se desprende que su gesto se extiende con mayor amplitud, incluyendo al género humano[9].

[8] *El desconsuelo*, en *Cuatro obras de Llull*, Julia Butiñá (coord.), Madrid, Palas Atenea, 2013: 22-89.
[9] Bernat Metge, *Lo somni. El sueño*, Julia Butiñá (ed. y trad.), Madrid, Atenea, 2007, pp. 278-279; 106-107.

Sobre el pensamiento de Llull y de Metge

Otra obra de Llull le sirve a Metge para encriptar *Lo somni*, según anuncia en el II libro avisando que contiene un peligroso misterio escondido[10]: el *Llibre del gentil e los tres savis*[11]. Operación de clandestinidad que consigue por medio de la conjugación de varias técnicas culturalistas, bien recursos humanísticos, bien pertenecientes al patrimonio tradicional, como la métrica de los trovadores. El enigma, que afectaba a Llull, era de obligatoria ocultación por el riesgo que entrañaba su cercanía y estaba sellado por medio de estas dos fuentes lulianas[12]; hay que tener en cuenta que el primer filósofo laico, como fue el mallorquín, se movía entre lo sospechoso y lo perseguido inquisitorialmente. Pero el riesgo no sólo lo constituía la adhesión a la renovadora doctrina luliana, sino también el atacar, en coherencia, la doctrina consabida, es decir, la de Petrarca, que equivalía a la imperante oficialidad.

En cuanto al *Libro del gentil* citado baste afirmar que es un canto a la tolerancia, como rubrica el final, en que los sabios de las tres grandes religiones monoteístas, que han convencido profundamente de la existencia de la divinidad a un gentil, no sólo no quieren oír su pronunciamiento acerca de la religión escogida como verdadera, sino que se emplazan ellos mismos para seguir discutiendo en búsqueda de la verdad.

Por otra parte, todo el I libro de *Lo somni* es un precioso juego dialéctico que parte de la identificación del autor –Bernat– con dicho gentil por su desolación ante la idea de la muerte, lo cual da pie a la exposición de las argumentaciones filosóficas sobre la inmortalidad desde los antiguos. Ahora bien, Metge sí que publica su decisión positiva acerca de la vida del espíritu y lo hace, a través de la frase ciceroniana citada, en calidad de opinión y no de fe o ciencia cierta; esto lo perfila, aguda pero empáticamente, teniendo

[10] "conexeràs gran part del misteri que y sta amagat", ob. cit., p. 157.
[11] Matilde Conde, *El libro del gentil y los tres sabios*, Madrid, UNED-BAC, 2007.
[12] Julia Butiñá, "Estructurant la tradició en les lletres catalanes antigues: de Llull a Metge", *Mirabilia Journal* 35, 2, 2022: 177-198.

presente de trasfondo la persistente posición de Llull, empeñado en aseverar la validez de la demostración racional.

Los dos autores subrayan las ideas referidas con coincidencias o matizaciones en diversos lugares. Así, la libertad de conciencia se capta mejor en otras obras de Llull, como, por ejemplo, en el prólogo de *Ars Iuris*[13], donde muestra racionalmente que no se puede forzar a nadie a abrazar la fe católica contra su voluntad; algo que es muy significativo en una época de predominio de las posturas dogmáticas amenazantes y avasalladoras. Al igual que contrarresta el belicismo de las cruzadas con soluciones como la creación de centros de enseñanza de lenguas para preparar misioneros, a fin de poder persuadir a los paganos por la vía del convencimiento y no de la imposición, como confiesa en su *Vida* y alega en varios textos.

Y en el caso de Metge, hay que tener presente su primera obra, el *Llibre de Fortuna e Prudència*, cuya forma es la de un debate medieval en el verso tradicional octosílabo, pero que en esencia burla la filosofía boeciana tras el firme anclaje en un autor clásico, Lucano. Arranca la obra a la sombra del libro V de la *Farsalia*, puesto que, emulando la escena de César en una arriesgada travesía marina, adopta la disposición heroica de pensar libremente, identificándose con aquella gesta al adentrarse solo a plantear temas capitales, sin la ayuda ni seguridad de la doctrina tradicional; o sea, sin vela, remos ni timón, como dice imitando dos versos del *Convivio* en los que Dante se equiparaba con un barco a la deriva[14].

Ambos autores, cada uno en su dinámica, manifiestan un espíritu libre o enfocado hacia la consecución de la libertad; condición para la dignidad humana, que, con raíces en la Antigüedad clásica, configura el Humanismo.

[13] *Arte del Derecho*, en Jordi Gayà, *Enchiridium Theologicum Lullianum*, Barcelona, Ateneu Universitari Sant Pacià, 2021: 92-95; traducción al español en prensa (Julia Butiñá (coord.).

[14] Julia Butiñá, "Un nou *Libre de Fortuna e Prudència", Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 8, 2002: 27-62.

Llull, cuya obra principal, el *Libro de contemplación en Dios*[15], dedica al hombre el II de los tres volúmenes, fundamenta esta dignidad en la figura de la encarnación de Dios en hombre, Jesucristo. Y Metge, declarándose cristiano y asumiendo este postulado, lleva tal dignidad a todos los ámbitos, liberando al hombre de esclavitudes seculares, corporales, mentales y sociales, con una ética en armonía y según el patrón de los clásicos. Desde el I libro, encuadra aquel planteamiento moral en la idea de la fraternidad y la compasión, así como en los dos últimos libros ostenta una filosofía de amor, representada por el mito de Orfeo, cuyo relato, tomado de las *Metamorfosis* ovidianas, entusiasma al personaje Bernat; filosofía amorosa que, en cambio, es condenada por su oponente Tiresias como veneno y fuente de pasiones turbadoras.

El mallorquín, de todos modos, supedita sus afirmaciones a la autoridad de la Iglesia, en contraste con el notario barcelonés, que es contundente en el librepensamiento; aunque tiene que dejar su mensaje encubierto a sus congéneres, según confiesa en el II libro de *Lo somni* por boca de su amigo, el rey Juan, preservando su utilidad para la posteridad. El factor de encubrimiento ha podido acentuar el nivel cultural al que se ve forzado el autor a fin de asegurar su secretismo; de modo que su significado ha permanecido oculto durante siglos, sin verse mermado sin embargo el incuestionable valor lingüístico y literario. El descubrimiento progresivo y reciente de tal ocultación revaloriza aún más el texto en nuestros días, así como confirma a Metge libre de dependencias ideológicas constrictivas, religiosas ni políticas; asimismo, permite revalidar su personalidad inequívocamente anticlerical, ya desde su oposición a Tiresias, quien dialoga con el autor; pues el mitológico adivino, representativo del desamor y que toma su largo discurso del prestigiado *Secretum* de Petrarca, simboliza a la Iglesia.

En el recinto de la Corona catalanoaragonesa se hallan, pues, dos figuras muy dispares pero adalides de planteamientos neurálgicos respecto a la

[15] La primera traducción al español (Julia Butiñá, coord.). se publicó en 3 vols. Madrid, Atenea, 2019-2021.

libertad de conciencia. Llull, aunque prescinde de la garantía de las autoridades, recoge líneas de ascendencia agustiniana, que, junto con influencias ajenas a la estricta tradición, como ocurre con la mística sufí, se manifiestan en un pensamiento estrictamente ortodoxo; pero que, más allá de la originalidad, podría calificarse de liberado dentro del conjunto de su ambiente. Bien lo demuestra que se vea impulsado a criticar abiertamente, con espíritu reformador, el ***establishment*** religioso de su tiempo o que él mismo testifique que es considerado un iluso, incluso en grado superlativo (*phantasticissimus:* superfantástico) de labios de un clérigo ambicioso y adocenado[16].

Crítica que, en Metge, pasa a ser denuncia rotunda. Así, en *Lo somni,* por ejemplo, establece con pose libre y rayana en el descaro, la belleza del desnudo femenino en una escena de humor afilado. Con ello se opone claramente a la vieja actitud esquiva ante el cuerpo y el erotismo como proclives a la pecaminosidad, lo cual es acorde con su rechazo de la penalización del placer[17]; posiciones que cimenta en la **virtus** de los clásicos, como se comprueba al ir rescatando, de textos procedentes sobre todo de Valerio Máximo, acusados rasgos naturalistas de heroínas de la Antigüedad; ejemplos que precisamente Petrarca, en las *Familiarium rerum,* con talante de censor, había recortado.

Ratificando el tándem dialogador entre ambos autores, hay que contar con una obra tardía del primero, conservada sólo en 3 folios, la *Apologia,* en la que el personaje que conversa con Bernat se llama Ramón y es reconocible en el filósofo[18].

[16] Ambas notas se aprecian en el *Phantasticus*, en *Cuatro obras de Llull,* ob. cit.; 180-217.
[17] Julia Butiñá, "La dignitat del cos, de la dona, de l'amor i del plaer", *Mirabilia Journal* 36, 1, 2023: 164-185.
[18] Julia Butiñá, "Books as company during a medieval pandemic: an approach to Bernat Metge's *Apologia*"), en Antonio Cortijo-Josep V. Garcia (eds.), *Transferència i coneixement: Humanitats, Educació i construcció del saber en la xarxa,* Valencia, Tirant lo Blanch, 2023: 93-119.

Ambos autores literarios, pues, como pensadores, son líderes en libertad, no tanto en cuanto a ejercer socialmente una dirección efectiva en su tiempo, como correspondería a la primera acepción del vocablo según el diccionario de la RAE, sino en cuanto a la segunda, por ir a la cabeza entre los de su clase; en este caso, por hacer avanzar con su defensa la marcha de las libertades en la historia cultural.

Algunas reflexiones finales

Es un hecho que el conocimiento de la obra de ambos autores no se corresponde con su valía. La opresión o freno respecto a Llull se debió a ser víctima del ataque de la Inquisición, sobre todo por parte del Inquisidor General Nicolau Eimeric; aunque la adversidad no se limitó a esta persecución, sino también a la inclusión de sus obras en el *Index librorum prohibitorum*, por lo que su prohibición ha durado hasta 1964.

Es próximo el caso de Metge, ya que la amenaza de la que se protegía irradiaba del poder y presión eclesiástica. Es más, su obra se vio conminada a acentuar el enmascaramiento y el sigilo a causa del proceso judicial en el que estaba implicado el círculo del notario, que eran los amigos del rey fallecido, conocido como Juan I el humanista. Ello le llevó a efectuar una hábil estrategia para salvaguardar *Lo somni*: entregársela a sucesor, su hermano, Martín, precisamente apodado el Eclesiástico, pero quien valoraría la belleza y el alto culturalismo que adorna y rezuma la obra; eso sí, tras haber sellado a cal y canto las fuentes que ocultaban los contenidos, disimulados entre subterfugios e ironías. Fuentes que cabe observar que fueron advertidas por primera vez en el siglo XV gracias a un humanista, Ferran Valentí.

A las limitaciones que han incidido en el desconocimiento y popularidad del gran diálogo cabe añadir el hecho que Metge escribiera en catalán, lengua culta de la Cancillería de una Corona de relieve en la Edad Media, pero de hecho lengua y cultura minoritarias, lo cual reduce su propagación. A ello quizás habría que sumar que, a finales del siglo XX, la negación del Humanismo por parte de un sector de la crítica en su propia área repercutió en

la vulneración de su carácter humanista y, por tanto, en su comprensión. Pero el concepto de este Humanismo -también llamado Humanismo catalán- y su entidad, así como el carácter y valía de esta producción en la Corona de Aragón se ven avalados por su peso y presencia en eminentes estudios del ámbito de la Filología Hispánica[19].

Desde una panorámica científica, las limitaciones y fatalidades que han sufrido estas grandes figuras no obstan, sino que inclinan a su estudio, así como incitan a su revaloración. Más aún, tratándose de piezas que sirven para delinear la noción del Humanismo, y que, incluso como piedras de toque, pueden álgidas para su conocimiento y puntales para su recomposición desde un panorama amplio, explicando, como se ha apuntado aquí, su recorrido y su frustración.

Y si estos comentarios no pueden ser apodícticos, sí puede desprenderse de ellos algunos aspectos prácticos. Así, hay que concluir que las letras catalanas, más allá de ejercer un papel notable en la literatura románica medieval, como ya es sabido, desempeñan una función muy considerable en los orígenes humanistas, indicando el gran filósofo mallorquín una remota tendencia, que ha ido marcando el devenir occidental, y el pensador barcelonés, por su parte, el punto zénit de un genuino esplendor, a la vez que sus textos encierran claves que clarifican el curso inicial del movimiento y sus divergencias. Por todo ello, a pesar de la escasez de su alcance, por opacidad o fugacidad, siendo tan sólida y elevada la contribución de las dos figuras a la Historia de la Filosofía y de la Literatura, su huella permanece con consistencia y evidente validez en diversos campos del pensamiento y de la cultura, como la mística; así como podría pesar más en otros, como la ética.

Hay que dejar constancia, por otro lado, de que dicho empuje innovador, a través del lulismo, floreció en la Corona de Castilla, como manifiesta la

[19] Tomás González Rolán-Antonio López Fonseca-Pilar Saquero Suárez Somonte. *La tradición clásica en España (siglos XIII-XV). Bases conceptuales y bibliográficas*, Madrid, Clásicas, 2002.

creación de una cátedra sobre Llull en la Universidad de Alcalá de Henares por parte del cardenal Cisneros. Así como también se debe resaltar que, tras el momento cumbre del reducido núcleo de la cancillería de Barcelona, la direccionalidad abierta por Metge en la Corona de Aragón, sin estar directamente vinculada con nuestros autores, siguió en dos cortes del siglo XV: en Nápoles y en Valencia. En la península vecina, por ser donde sucedió gran parte del reinado de Alfonso el Magnánimo, quien reunió alrededor suyo a los principales humanistas italianos, como Lorenzo Valla; y en Valencia se debió a ser la ciudad donde residió el monarca en su juventud y desde donde reinó en solitario su consorte, María de Castilla durante los 26 años de estancia del rey en Italia. Buen testimonio de la libertad que se respiraba en la corte napolitana y símbolo de la caballería humanística es la novela caballeresca anónima *Curial e Güelfa*; empalidecida injustamente a la luz de la más famosa, el *Tirant lo Blanch* del valenciano Martorell, obra tomada a menudo como emblema de libertades en lo sensorial. Ambos entornos cortesanos dejaron muestras fehacientes del avance humanístico, bien en cuanto a la recuperación del legado clásico, dejando una rica producción en latín según los cánones habituales, bien en una varia y efervescente productividad literaria en catalán. Finalmente, cabría añadir que, según las últimas investigaciones, el *Curial* es fruto de estas dos cortes[20], luego se beneficia amplia y distintamente de aquel espíritu de apertura.

Pero en todo caso el desconocimiento que hemos apuntado es lamentable, si se tiene en consideración la importancia de la aportación de ambos autores en comparación con su escasa repercusión social, sea en las sociedades de origen sea en círculos internacionales; cuando Llull para España o Metge para Cataluña pueden ser el equivalente a Dante en Italia o Shakespeare en Inglaterra. El hecho de tener una sombra tan oscura y alargada en el tiempo es especialmente penoso en el caso de Llull –a quien paradójicamente se le conoce como el Doctor Iluminado–, dado que es bien conocido en otros países

[20] Resumo estas investigaciones en "El Magnánimo, el Marqués de Santillana y el III libro del *Curial*", en un monográfico de *Scripta*, la revista internacional de Literatura de la Universidad de Valencia, en prensa.

de Europa, donde se han conservado muchos manuscritos suyos[21] y donde hay centros de alto nivel, como el Raimundus Lullus Institut de la Universidad alemana de Freiburg. Asimismo, es preciso resaltar debidamente el apoyo del Instituto Virtual Internacional de Traducción, IVITRA, de la Universidad de Alicante, y de su director, Vicent Martines, que han promovido traducciones de ambos autores al español, al inglés y al portugués, y al calor de cuya plataforma se proyecta en América en la actualidad el interés por estos temas en revistas norteamericanas y brasileñas (*eHumanista* y *eHumanista/IVITRA; Mirabilia Journal* y *Mirabilia/MedTrans*).

Al acierto, pues, de promover la figura de Ramón Llull en el continente americano con la sección que le brinda este Congreso, era oportuno agregar la de Bernat Metge, a quien se le conoce como el príncipe de las letras catalanas; especialmente siendo deudor suyo y con quien presenta profundas conexiones en relación con la libertad humana.

[21] Fernando Domínguez Reboiras, *Ramón Llull. El mejor libro del mundo*, Madrid, Arpa, 2016.

Ramon Llull y la Diagramática medieval

José Higuera Rubio
Univ. Nacional de Educación a Distancia, España

1. Visualizaciones medievales

La interpretación de las representaciones medievales[1] –diagramas, cartas, cosmógrafos, árboles, gráficos– insertadas en los manuscritos medievales depende en gran medida de los textos y de su tradición. Esa perspectiva no era ajena a los maestros medievales que veían en las imágenes una especie de rivalidad –quizás peligrosa– entre los textos y las imágenes. En aquel momento, la cuestión era si las imágenes eran sólo un soporte para expresar el sentido profundo que reposaba en los textos. De esta manera, la imagen parece amplificar el significado del texto como instrumento para transmitirlo a un público que carecía de formación en escritura y que además ignoraba el latín. A pesar de los cambios del Renacimiento, como la circulación impresa de textos y el crecimiento de la lectura, la historiografía todavía interpreta esas imágenes desde el punto de vista instrumental. Las representaciones se estudian como un medio que sirve para transmitir el significado de los textos y su tradición.

Es difícil precisar en qué punto de la connivencia entre representaciones y textos se produjo la intensificación del uso autónomo de los diagramas. Este hecho estuvo determinado por la "imitación" de procesos naturales e

[1] Ver M. Carruthers, *The Book of Memory, Cambridge*, CUP, 1990; C. Esmeijer, *Divina Quaternitas: A Preliminary Study in the Method and Application of Visual Exegesis*, Amsterdam, Van Gorcum, 1978; A. Even Ezra, "Visualizing Narrative Structure in the Medieval University, 'divisio textus' Revisited", *Traditio* 72, 2017: 341-376; P. Lang, *'fortuna Diagrammatica': Das Rad Der Fortuna als Bildhafte Verschluesselung Der Schrift 'de Consolatione Philosophiae' des Boethius*, Frankfurt am Main: Matthias Vollmer, 2009.

intelectuales más que por la interpretación de textos o la referencia a tradiciones específicas. Evidentemente, no excluye una relación con el texto, por el contrario, ya que es posible establecer cómo se estructuran algunos textos científicos y filosóficos a partir de un conjunto de representaciones. En esos casos, el texto actúa como instrumento para incrementar el conocimiento de la imagen y del significado que revela. En el ámbito astronómico, físico o geométrico, existen obras en las cuales los diagramas representan fenómenos naturales, o procedimientos intelectuales. La representación sugiere algo más que el significado de los términos, ya que están orientados a la visualización de operaciones conceptuales y a la imitación de fenómenos naturales.

La historiografía ha entendido las representaciones como parte de la cultura escrita que se manifiesta a través de las diferentes transformaciones del vocabulario filosófico y científico. Sin embargo, aún no se ha estudiado la forma en que las visualizaciones modifican la comprensión de los textos y su tradición, así como el significado de los términos que pertenecen a disciplinas específicas. Esto sucede en el Arte luliano, por ello se propone el estudio del "giro diagramamático"[2], considerado desde la perspectiva de la visualización de operaciones intelectuales y la simulación de fenómenos naturales en la figuras del Arte. Esos aspectos hacen que los diagramas se conviertan en algo más que un instrumento para aumentar el significado del texto, ya que representan operaciones demostrativas. Esta comunicación propone un ejemplo premoderno de un "giro diagramático" en el Arte luliano que transformó la interpretación la tradición filosófica y su vocabulario con la introducción de variables diagramáticas que dieron mayor relevancia a la visualización de procedimientos epistémicos, así como la imitación de fenómenos físicos.

[2] Ver. J. Higuera Rubio, "The Medieval Diagrammatic Turn", en *Per cognitionem visualem. The Visualization of Cognitive and Natural Processes in the Middle Ages*, Brepols. Turnhout, 2023: 1-9.

2. Arte luliano: una herramienta visible

La perplejidad ante la ardua lectura del *Ars* podría aliviarse si partiéramos del supuesto de que Ramon Llull recurrió a las *auctoritates*[3] y a las **razones necesarias**, tal como cualquier otro maestro medieval, pero de un modo que confunde a un lector de nuestro tiempo. Para la cultivada memoria de un maestro del siglo XIII los principios del Arte no resultaban extraños, porque conocía de sobra los textos y las enseñanzas de los que procedían. Los lectores actuales hemos perdido el nexo con las *auctoritates* medievales debido a que somos herederos de la obsesión moderna por el «saber hacer», por el diseño de un lenguaje formal no-escolástico que rechaza las tradiciones: una representación falibilista del discurrir del intelecto humano.

De este modo observamos y tratamos el Arte como si fuese un método desenraizado de la tradición filosófica. Hemos subestimado a Ramon Llull que pudo ser tan moderno como los lectores de su obra en el siglo XVII, puesto que recurría a las *auctoritates* sin referirse explícitamente a ellas y transcribía como propios los giros que imprimía a la tradición filosófica que le rodeaba. De ahí el error de los lulistas que han asumido el diálogo *sine auctoritates*[4] como un punto de vista historiográfico global para explicar el conjunto y la evolución de la obra luliana, lo que conlleva la reducción del Ars al "saber hacer"[5] y ha privado al lector de nuestro siglo del recurso luliano a la tradición medieval.

[3] Ejemplos de utilización de las *auctoritates* en VV. AA., *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux: état de la question 40 ans après la publication*, eds. J. Hamesse, J. Meirinhos, Madrid, FIDEM, 2015.

[4] A. Bonner, "L'Art lul.liana com autoritat alternativa", *Studia Lulliana* (=*SL*) 33, 1993: 15-32.

[5] "Ars was the standard Scholastic translation of the Greek *technē*. Llull's Art was therefore a technique; it was not a body of doctrine, but, like medieval medicine, it was a practical art", A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, Leiden, Brill, 2007, p. 3.

Si observamos con cuidado el Alfabeto del Arte[6], representado por una tabla de relaciones, en la primera columna están las *dignidades divinas* (*principia generalia*), que no son meros contenidos teológicos, porque están vinculadas con otras nociones dispuestas en las siguientes columnas que las desarrollan y explicitan (*principia specifica*). Se trata de los principios[7] y las cuestiones que provienen de la tradición filosófica greco—árabe. Estas nociones fueron asimiladas por los teólogos medievales con el fin de elaborar un modelo de filosofía natural acorde con los presupuestos creacionistas de la teología. Dichas nociones modifican, permean y me atrevería a decir que constituyen al *Ars*, ya que hacían parte de los principios que según el relato de la *Vita coetanea* le fueron revelados a Ramon Llull[8].

Thomas Le Mysier les llamó, tal como su maestro, *principia substantialia et accidentalia*[9], lo que indicaba en gran parte la función que tenían: explicar la composición y los cambios de las sustancias en la naturaleza. Una observación más detenida de los mismos puede ayudarnos a elaborar una lectura invertida del *Ars* que empiece desde las nociones filosóficas con el fin de investigar el desempeño de los principios teológicos en relación a los

[6] Sobre la evolución del Alfabeto del Arte: A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull.* ob. cit.

[7] F. Domínguez, "Geometría, Filosofía, teología y Arte. En torno a la obra *Principia Philosophiae* de Ramon Llull", *SL* 35, 1995: 3-29.

[8] "De quo Raimundus immensas gratias reddens Altissimo, descendit de monte illo. Reuersus que mox ad abbatiam supra dictam, coepit ibidem ordinare et facere librum illum, uocans ipsum primo: Artem maiorem, sed postea: Artem generalem. Sub qua Arte postea plures, ut infra sequitur, fecit libros, in eisdem multum generalia principia ad magis specifica, secundum capacitatem simplicium, prout experientia eum iam docuerat, explicando", *Vita*, ob. cit., 14, p. 281.

[9] "Principia uero aliqua sunt substantialia, aliqua accidentalia. Contrarietas tamen semper est accidens. Sed principia, quae sunt substantialia, indigent quidem definitionibus substantialibus, et quae sunt accidentalia, accidentalibus; sicut bonitati, quae est substantialis, competit quidem bonificare substantiale, et bonitati accidentali competit etiam definitio accidentalis, cum qua agens bonificat bonificabilia accidentaliter", Ramon Llull, *Ars generalis ultima*, ed. A. Madre (ROL XIV), Turnhout, Brepols, 1986, p. 22.

problemas de la filosofía natural con el fin de establecer las relaciones conceptuales que los diagramas lulianos proponen.

3. El Alfabeto del Arte luliano como diagrama

El objetivo de esta comunicación es ofrecer una incursión por los diagramas que contienen el vocabulario, los conceptos y los problemas que la filosofía natural del siglo XIII insertados, de un modo visual, en el *Ars*. Pretendo motivar una lectura e interpretación de los textos lulianos que supere la perspectiva del «saber hacer», heredera de la recepción moderna del Arte, añadiendo las operaciones intelectuales y las relaciones representadas en los diagramas lulianos[10].

Desde este punto de vista el *Ars* estas relaciones dependen del contenido de la tradición filosófica, en especial la lectura medieval de las obras aristotélicas, presente en la enseñanza de las artes liberales (*trivium/quadrivium*), tal como se muestra la tabla del Arte (fig. 1). Es necesario seguir la siguiente numeración y las líneas de relación señaladas en la tabla:
1. Atributos divinos (*De divinis nominibus*), teología.
2. Especies de las relaciones (Categorías y Metafísica).
3. Cuestiones demostrativas (Tópicos).
4. Categorías vinculadas con el movimiento (Categorías, Física).
5. Lectura propuesta del Arte luliano desde 3, 4 y 2 hacia 1 (marcado por las flechas).
6. Lectura convencional del Arte desde 1 hacia 3, 4, 2 que no recurre a la tradición filosófica (marcado por las flechas).
7. Interpretación propuesta desde las categorías del movimiento (4) hacia 3, 2 y 1 (marcado por las flechas).

[10] Cf. A. Bonner, A. Soler, "Representació gràfica i ècfrasi en l'obra de Ramon Llull", *Magnificat: cultura i literatura medievals*, 3, 2016: 67-93.

Los recursos filosóficos hacen parte del Arte luliano (Figs. 1 y 2), tanto como el ejercicio dialéctico que le sirve de acicate. Para Llull hacer comprensibles los argumentos teológicos *sine auctoritates*, también significa resolver los problemas planteados por la filosofía natural y la lógica (en la tabla puntos 2-4). Este es un propósito fundamental para la tradición medieval que disfrutó de una inusual simbiosis entre la teología y el estudio racional de la naturaleza. No en vano, la historia de la ciencia moderna ha extendido sus límites historiográficos hacia atrás, hacia la física pregalileana de los siglos XIII y XIV[11]. Estas investigaciones tratan los debates medievales en los que la teología y la filosofía natural se retroalimentan en problemáticas tales como: la cuantificación de las virtudes espirituales (en la tabla puntos 2-4), la progresiva geometrización de la naturaleza (Fig. 2), las partes simples de las sustancias y de sus accidentes (en la tabla punto 3-4).

Por un lado los debates que vinculan filosofía natural y teología; por otro, los conceptos que la tradición medieval introdujo, o modificó de la filosofía, para resolver estos diferendos en consonancia con la teología; y por último, la repercusión de estos dos aspectos en el pensamiento luliano. La necesidad de explicar estos problemas nos lleva a citar las metáforas visuales dionisianas que establecen los primeros diagramas "puros" que representan el orden epistémico. Estas metáforas diagramáticas son el círculo y el sello[12]. En la primera cada punto en la circunferencia está relacionado con el centro y la ilimitada generación de puntos que traza la continuidad de la línea por la que identificamos al círculo. En la segunda, el número de impresiones no agota la actividad del sello que se refleja e influye, de un modo esencial, en cada una de ellas; se trata de un modelo que se reproduce a sí mismo de manera ilimitada. Representación que Llull describe así:

[11] David Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, Chicago: Universisty of Chicago Press, 2007, p. 357.
[12] Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, trad. Joannes Scotus Erigena, ed. J.-P. Migne, (Patrologia Latina 122) París, 1853, pp. 401-402; 511-512.

> "En així com figures de letres de segell e figures de cera formades per aquelles del segell són unes en espècie e en nombre"[13].

Dichas metáforas configuran el modelo característico de la física simbolica luliana: la defensa de la existencia de principios —operativas en la naturaleza— que componen a las sustancias y a la dinámica del cambio, designadas por representaciones geométricas y lógicas (Fig. 2). Estos principios son un ejemplo de la convivencia entre las distintas modalidades en las que se manifiestan en la naturaleza: el primero alude a un ilimitado número de partes mínimas y el segundo a la fuerza infinita de los atributos divinos, cuya acción causal está presente en las partes mínimas del tiempo y del espacio (en la tabla puntos 2-4) y en la combinación elemental (*mixtio*) que configura a las sustancias (fig. 2).

Estas partes dinámicas del movimiento conforman una *philosophiam supernaturalem* que está más allá de una simbiosis entre la teología y el estudio racional de la naturaleza, puesto que se trata de un modelo de representación visual basado en la libre circulación de las nociones de la filosofía natural a través de la teología. Quizá esta sea una definición más satisfactoria del Arte luliano que se opone a la perspectiva del "saber hacer" –agotada hace mucho tiempo por los especialistas– por medio del estudio de los problemas y conceptos de la tradición filosófica medieval "visualizados"en el *Ars*.

Esta investigación propone la idea de que el Arte luliano es una "semiofísica"[14], dada la pluralidad de lenguajes utilizados por Llull para

[13] Ramon Llull, *Arbre de sciencia*. v. III (Obres de Ramon Llull=ORL XIII), ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca, 1917-1926, p. 500.

[14] "La quantité, le mouvement, l'espace et le temps n'ont d'autrés objets de reférénce que les substances et leurs qualités: cette 'méconnaissance des réalités physiques' aurait pour effet de dégrader la philosophie naturelle en sémio-physique", Alain de Libera, "Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIVe siècle", en *Knowledge and the Sciences in Medieval Pilosophy* I, eds. M. Aszatalos et al., Helsinki, 1990, p. 162.

explicar la dinámica en la naturaleza. Dicha pluralidad es consecuencia de la reinterpretación teológica de dos recursos de la tradición antigua: la geometría y la física aristotélica. Estos recursos fueron asimilados por el creacionismo medieval para representar, con el primero, un orden inherente y constitutivo de la naturaleza; y con el segundo, la descripción metafísica de su comportamiento dinámico: el paso de la potencia al acto, la acción de un agente sobre un paciente y la finalidad de la naturaleza.

Si observamos el orden operativo del alfabeto del Arte luliano en un diagrama como la Figura T (Fig. 2), encontramos primero las potencias creativas de la divinidad. El número de estos principios cambia a lo largo de la obra luliana[15]. En las versiones iniciales del Arte encontramos un conjunto de dignidades –o virtudes– divinas que cambia de número, mas no de contenido y función. En la última etapa del Arte a estos principios se suman otros que designan las relaciones entre las *dignitates dei*, como sucede en el *Ars brevis* y en el *Ars generalis*. Sin embargo, en todas las versiones del Arte las dignidades divinas están en la figura A mientras las relaciones están en la figura T (fig. 2), tal como en el *Ars demonstrativa*[16]:
1. Triángulo azul: Dios (unidad, esencia, dignidades o virtudes), criatura (sensual, animal, intelectual), operación (intelectual, artificial, natural).
2. Triángulo verde: Diferencia, concordancia, contrariedad, (sensual -sensual, intelectual - sensual, intelectual - intelectual).
3. Triángulo rojo: Principio (tiempo, cantidad, causa), medio (conjunción, extremidad, medida), fin (terminación, privación, perfección).

[15] El número de las dignidades divinas cambia a lo largo de la obra luliana, así como sus denominaciones, que van de las 16 "virtudes" del Ars compendiosa inueniendi ueritatem (1274) a los nueve "principios" del *Ars inuentiua ueritatis* (1290) y del *Ars breuis* (1308). Acerca de estos cambios: A. Bonner, ob. cit., pp. 284-287; J. E. Rubio, "The Art", en *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, eds. A. Fidora, J. E. Rubio (Supplementum Lullianum II),Turnhou,: Brepols, 2008: 252-282.

[16] Ramon Llull, *Ars demonstrativa*, ed. Franz Philipp Wolff, Johann Melchior Kurhummel, Maguncia, Häffner, 1729 (MOG III, reimpr. F. Stegmüller, Frankfurt, 1965).

4. Triángulo amarillo: Mayoridad, igualdad, minoridad, (accidental m-accidental, accidental - sustancial, sustancial - sustancial)
5. Triángulo negro: Afirmación, duda, negación, (ente, no-ente, posible e imposible).

Estos principios representan la composición, las alteraciones y mutaciones de las sustancias. De estos recursos provienen las figuras del Arte y el lenguaje con el que Ramon Llull quiso expresar la dinámica del cambio. Con ello reprodujo la máxima aristotélica: la naturaleza es actividad y movimiento, lo que explica el estudio de la composición sustancial y sus mutaciones según el orden operativo dispuesto por las virtudes divinas. El uso de estos principios en un contexto diagramático plantea la cuestión acerca del lugar que ocupa el Arte luliano en la historia de la ciencia, ya que esta descripción relacional geométrica de la dinámica de la naturaleza representa una innovación en el lenguaje científico medieval.

Conclusión

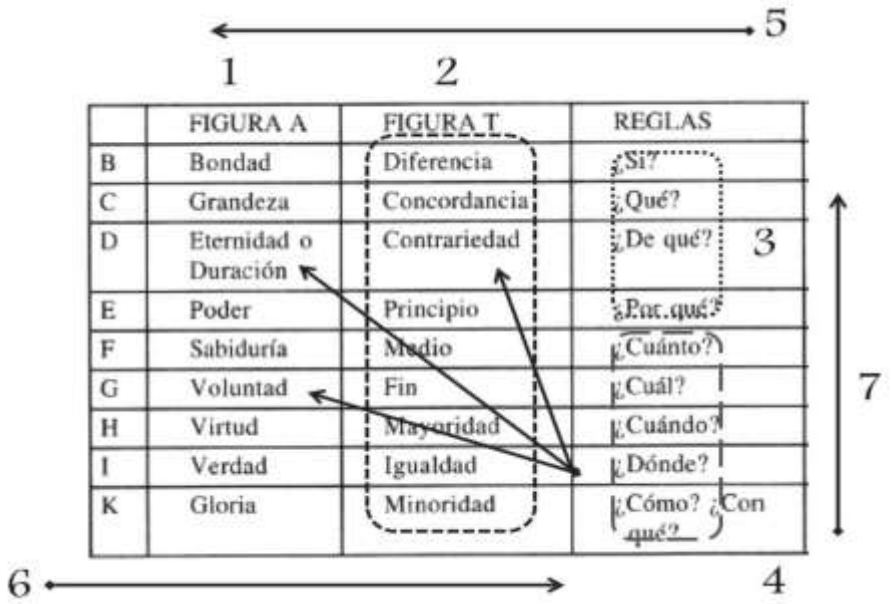
El Arte luliano es una **semiofísica** previa a la física matemática y experimental, puesto que usa diagramas para expresar nociones teológicas junto a conceptos físicos como el movimiento, el tiempo y la composición elemental de los entes, desde un punto de vista cuantitativo y relacional. La física de los signos luliana utiliza las metáforas dionisianas del círculo[17] y el sello (*sigillum*)[18] con los que se explica la participación activa de la unidad divina en la naturaleza. También estas metáforas buscan establecer una estructura geométrica "pura" de los fenómenos naturales, lo que connota la relación entre unilimitado número de partes simples y la espontaneidad

[17] "Mirabili autem modo possit exemplum hoc de circulo, ut ostendat, quomodo uniformiter in Deo universa uniantur, et quomodo quae distant, in tantum etiam dissipentur", Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* cit., p. 511.
[18] "[…] et sicut multae figurae sigilli expressae archetypum sigillum participant, et in unaquaque figura sigilli expressa totum et idem sigillum est , et in nulla figura secundum ullam partem.", Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* cit., p. 401.

generativa de los fenómenos físicos. Se trata de un "hábito" que usa imágenes para representar y operar con los principios (*començaments*):

Estants aquells hàbites images en les quals són representats los començaments[19]

Fig. 1



[19] Ramon Llull, *Art amativa*, ed. Salvador Galmés, (ORL XVII), Palma de Mallorca, 1933, p. 354.

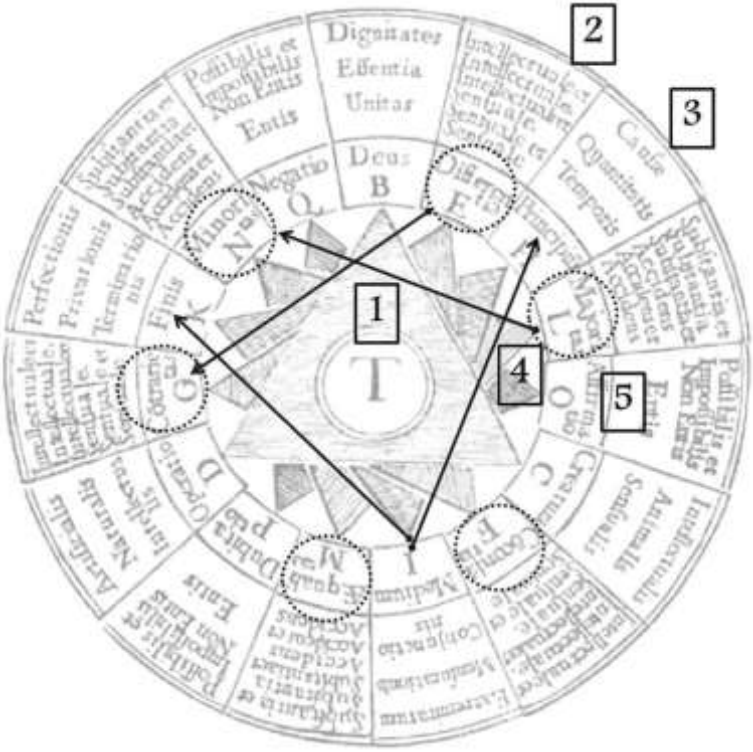


Figura 2

Ramon Llull: da un Tardo Medioevo ricco di curiosità scientifiche ad un Rinascimento ancora troppo pieno di suggestioni magiche e terrori inquisitoriali

Alessandro Tessari
Uniersidad de Padua, Italia

C'è una troppo lunga tradizione della manualistica scolastica che affida al Medioevo ogni sorta di superstizione e arretratezze, riservando all'Umanesimo-Rinascimento ogni sorta di rinnovamento della cultura, delle arti: una rinascita di quella *Weltanschauung* che poneva l'Uomo al centro dell'universo e padrone del suo destino. Tutte queste letture oggi ci appaiono semplicistiche. Esse sono nate tuttavia nell'ambito di una grande discussione soprattutto in ambito germanico se tra le due epoche della storia dell'uomo ci fosse continuità o sostanzialmente discontinuità. Siccome in questi dibattiti c'è posto per le tesi più opposte noi vorremmo lasciar da parte quei segni di rinnovamento dello spirito che nel Tardo Medioevo fanno presagire la rivoluzione che verrà nel '4-500. Basti pensare a personalità così ricche e moderne come Roger Bacon, Dante Alighieri, Petrarca, Boccaccio e lo stesso Giotto. E tacere anche di quella miriade di episodi che nel pieno del Rinascimento vedranno le più orrende cacce alle streghe, condanne al rogo per ogni libero pensatore che non obbedisse alla assurda e ridicola dommatica che connotò il tragico periodo temporale della Chiesa romana ma anche di quasi tutte le chiese riformate.

Si vuole qui proporre come filo rosso, che attraversa certo le due epoche della storia dell'Occidente, la figura del catalano Ramon Llull (1235-1316/7)[1]

[1] Lullo (1235-1316/7) fu un personaggio assolutamente anamorfico rispetto al suo tempo. Sterminata è oggi la bibliografia su Lullo. Doveroso qui ricordare due lavori tra tutti: A. Fidora and J. P. Rubio, a cura di, *Raimundus Lullus. An Introduction to his life, Works and Thought*, Turnhout, Brepols, 2008. Il volume è contrassegnato dal numero 214 del Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis; e il datato,

che dopo secoli di emarginazione nella narrazione che della storia della chiesa, della cultura teologico-filosofica si è andata facendo, oggi sembra tornare alla ribalta di una rivalutazione che sembra non avere limitazioni. La Chiesa ha promosso da qualche tempo l'iter canonico non solo per la beatificazione di Llull ma addirittura per la sua proclamazione come Dottore della Chiesa che lo porrebbe tra poco più di una trentina dei grandi nomi che hanno costituito le pietre miliari della cultura cattolica. Una delle cose che sorprende nello studiare l'opera di Lullo è che nel 1400-500, la parte scientifica dei suoi lavori, la parte che chiameremo per semplicità logico-matematica e computazionale sia rimasta in ombra rispetto alla parte magico-alchemica di opere che si riconobbero successivamente come spurie. A favorire questa lettura strabica della produzione lulliana è stato certamente il clima neoplatonico che esplose nel 1400 soprattutto come rifiuto della dogmatica scolastica. Anche questo fenomeno meriterebbe un approfondimento dopo tanti secoli di letture assurdamente semplificatrici. Si pensi che a battesimo della nascita del pensiero scientifico basato sulla sperimentazione e l'osservazione empirica si sia scelta la lettura di Platone e non quella di Aristotele. Si deve riconoscere che dopo la scomparsa di quel gigante della cultura cattolica che è stato Tommaso d'Aquino, che a sua volta dopo la morte è stato considerato eretico dal vescovo parigino Tempier, i suoi epigoni non hanno saputo se non imbalsamarlo senza neppure lo sforzo di rileggere e spiegarsi la passione con cui Tommaso aveva fatto rivivere Aristotele. E anche Aristotele fu imbalsamato in una serie di letture schematiche che finirono per essere dogmaticamente imposte a tutti coloro che alla scienza si avvicinavano. E' stupefacente che di tutta la produzione scientifica di Aristotele si sia tenuto poco conto. E se ne sia tenuto troppo attorno al concetto di 'metafisica', parola coniata dagli epigoni, dando a

msempre ricco di informazioni, monumentale lavoro in due volumi dei fratelli Carrera y Artau, edito nel 1939 e ristampato nel 2001 come *Historia de la Filosofia Espanyola. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XIV*, a cura di P. L. Font, Jaume Mensa, Jaume de Puig, J. M. Ruiz Simon. Come sponda e pezza d'appoggio della tesi del presente contributo cfr. Alessandro Tessari, *Pietro d'Abano e Ramon Llull*, in G. Piaia e D. Ronzoni, a cura di, *Pietro d'Abano il Conciliatore, Crocevia di culture*, Padova, Cleup, 2021: 105-137.

questo concetto una corpulenza ontologica. I testi che vanno sotto il nome di 'metafisica' per Aristotele erano 'solo' il linguaggio delle cose. Cioè lo spazio teorico per poter parlare delle 'cose'. Questa inerzia spirituale ha fatto sì che in polemica con Aristotele ridotto a una serie di 'ipse dixit', che lo stagirita mai si sarebbe sognato di imporre sia nata una rivalutazione di Platone. In realtà dovremmo dire di reinvenzione di Platone che finì per apparire l'antagonista di un Aristotele dogmatizzato e messo in caricatura. Ma se si pensa al trionfo della cultura neoplatonica nell'età non a caso definita Umanesimo si capisce l'enorme peso che finirono per avere i miti platonici che con l'osservazione empirica e la sperimentazione scientifica avevano molto poco a che vedere.

Dopo un paio di secoli in cui contro Llull pesavano le irridenti critiche di Francis Bacon e Descartes[2], lentamente la figura e l'opera di Llull veniva valorizzata come una robusta costruzione epistemologica che in anticipo sui tempi userà la combinatoria del cabalismo ebraico, nato attorno al 1000 nell'area catalano-provenzale, per anticipare l'orizzonte teorico che si muove oggi attorno all'intelligenza artificiale .

Lullo vive la sua giovinezza protetto dalla corte aragonese. La sua indefessa produzione di scritti in latino, in catalano e in arabo lo esposero ai primi tribunali dell'Inquisizione spagnola. Per fortuna sua, dopo la sua morte. L'inquisitore Eymeric fu così sciocco e petulante che dopo aver ricevuto proprio dai reali aragonesi l'incarico di accertare se nelle opere di Lullo vi fossero dottrine in contrasto col magistero della chiesa, finì per trovare eretici perfino nella corte aragonese. Gli fu tolto l'incarico e fu condannato a morte. Ma protetto sia dalla Chiesa, in quegli anni divisa dallo scisma avignonese, e da qualche ambiente di corte potè finire i suoi giorni a piede libero. Per Lullo si aprirono pertanto un paio di secoli in cui non solo il suo nome ma la sua *Ars Magna* divennero una bandiera del cattolicesimo aragonese. La sua

[2] Per i passi antilulliani di Francis Bacon e René Descartes, cf. A. Tessari, *Considerazioni sull' Ars di Ramon Llull e la Mathesis Universalis di René Descartes*, 'Janus',Padova, Quaderni del Circolo Glossematico, Il poligrafo, 2004. 199-220.

reputazione: un grande messaggero di pace e soprattutto di costruttore di un sapienzalismo che doveva avere la stessa cogenza che già aveva avuto la sillogistica aristotelica. Un sapere che la combinatoria del cabalismo ebraico dell'area catalano-provenzale aveva messo in circolo e che Lullo utilizzò per tutt'altri fini. A Lullo soprattutto nell'opera di apostolato tra ebrei e musulmani interessava una struttura epistemologica che ti garantisse dall'errore e dall'approssimazione per portarti attraverso la *mathesis universalis* direttamente alla salvezza.

Il governo dell'area mediterranea nel 1516 passò dagli aragonesi agli Asburgo che grazie alla abilità diplomatica e militare di Carlo V in poco tempo divennero i veri padroni dell'orbe terraqueo. Prima di morire, nel 1556, Carlo V divise i suoi sterminati possedimenti tra il figlio Filippo II e il fratello Ferdinando I al quale consegnò la corona imperiale. Gli Asburgo dei due rami, quello austriaco e quello di Madrid, ingigantirono la figura di Lullo e la imposero dopo la conquista delle Americhe come la nuova cultura di un cristianesimo combattente e vincitore.

Filippo II, pose la sua spada al servizio della Controriforma ed edificò per la gloria degli Asburgo il mausoleo del Escorial. Nell'edificarlo Felipe II si servì di due architetti che si mossero nella costruzione che doveva essere un omaggio alla figura di san Lorenzo arso vivo sulla graticola, seguendo i dettami di alcune opere di Lullo che erano presenti nella biblioteca del re. Il testo di Juan de Herrera, il cui manoscritto del 1575 ancora si trova presso la biblioteca dell' Escorial, si intitola *El cubo del Escorial y l'Art de Llull.*

E' curioso ma anche doloroso che catalani e madrileni non abbiano pensato di incontrarsi proprio all' Escorial per recuperare quel confronto che Lullo seppe costruire con i popoli dell'altra sponda del Mediterraneo.

Non ci si può non stupire della grandiosa intelligenza, a volte anche spericolata, di Lullo: dalla filosofia alla teologia, dall'astronomia all'astrologia, all'alchimia, alla medicina; dalla matematica e logica che vengono ripensate alla luce della grande tradizione greca che gli arabi hanno

anche fisicamente, salvandone i testi, portato in Occidente. Lullo scriverà anche romanzi e poesie diventando di fatto il padre della lingua catalana. Ma era anche medico e univa nella sua persona quelle discipline che si settorializzeranno solo qualche secolo più tardi. La corona asburgica proprio nella persona di Filippo II approfitterà del ruolo che andò giocando a fianco della chiesa nella lotta contro le mille eresie per strappare al papato non solo la cancellazione di ogni traccia di persecuzione inquisitoria ma soprattutto l'impegno ad accelerare il processo di beatificazione di Lullo e la sua promozione a Padre della Chiesa. C'è un anno che giocherà un ruolo drammatico nella fortuna e diffusione del pensiero di Lullo nei domini asburgici, il 1598[3]. In quest'anno esce ad Argentoratum [4](Strasburgo) per i tipi di Zetzner una raccolta di opere di Lullo con tre opere di Giordano Bruno su Lullo, una di Agrippa e una di De Valeriis. Questo libro esce due anni prima del drammatico rogo a Roma di Giordano Bruno che aveva diffuso in tutte le corti europee il pensiero di Lullo, le sue strategie mnemotecniche e il suo sapienzalismo enciclopedistico che portava direttamente alla salvezza delle anime.

In quello stesso anno muore Filippo II il grande difensore di Lullo. Ne era così affascinato che quando, stanco del suo lavoro di puntiglioso redattore di direttive per il governo di mezzo mondo, si metteva a passeggiare nei giardini della sua residenza portava con sé solo un'opera di Lullo.

Facciamo un passo indietro. Padova. L'università nasce nel 1222. Nel 1400 la sua fama era diffusa in Europa non solo perché nel secolo precedente Giotto aveva attirato l'attenzione della grande arte europea e soprattutto fiamminga proprio a Padova. Processo che si ripeterà più tardi con l'altro grande gigante della pittura moderna, Andrea Mantegna.

[3] Cf. A. Pavanato - A. Tessari, *1598. Annus mirabilis*, in F. J. Diaz Marcilla e J. Higuera Rubio, a cura di, *En torno a Ramon Llull. Presencia y trasmission de su obra*, Porto, Universidade de Porto, 2017: 175-183.

[4] Lazarus Zetzner, *Raymundi Lullii Opera quae ad inventam ab ipso artem universalem. Scientiarum Artiumque omnium brevi compendio*, Argentoratum, 1598

Padova nasce da una costola di Bologna e attira studenti da ogni paese europeo.

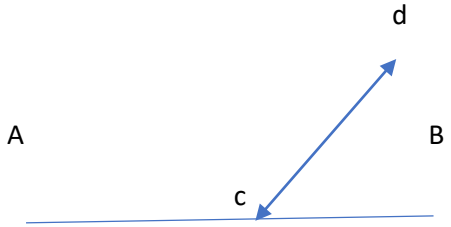
Ora è necessario fare alcuni nomi che renderanno l'università patavina un punto di attrazione europeo per il confronto tra le discipline che comincia ad articolarsi in corsi di laurea . E capire come Padova abbia giocato un ruolo non marginale per ridare uno spessore intellettuale alla figura di Lullo.

Il primo grande nome di studente patavino è quello di Nicolò Cusano, tedesco di famiglia potente, diventerà non solo un grande cardinale ma anche investito del potere del principe conte di Bressanone, soglia dove i l potere della chiesa romana si scontrava con quello dell'imperatore. Compagno di studi di Cusano, Enea Silvio Piccolomini che diventerà papa col nome di Pio II.

La figura di Cusano (1401-1464) è fondamentale per capire il ruolo che Lullo giocherà nella cultura europea nei tre secoli successivi. A Padova Cusano diventa Doctor Decretorum. La sua frequentazione dà la misura del livello culturale di quell'ambiente universitario. Vittorino da Feltre, il grande pedagogista che cercò di intrecciare le arti del trivio e del quadrivio per una armonica formazione dei giovani matematici escogitando metodi che guidassero al sapere senza perdersi nei labirinti e dunque alla salvezza. Altro grande uomo di cultura, Prosdocimo de Baldemandis che nel 1422 ricoprirà la prima cattedra di astronomia. E ancora un geniale matematico, Paolo dal Pozzo Toscanelli. Figura di grandissimo spessore. Toscanelli amico di Leon Battista Alberti verrà portato a Firenze a conoscere Brunelleschi che aveva grossi problemi con la costruzione dell'enorme cupola di santa Maria del Fiore. E sembra che questo incontro con uno schivo matematico di cui non abbiamo scritti abbia aiutato Brunelleschi nei suoi problemi di statica. Anche l'Alberti con il suo *De cifris* mostra di aver conosciuto il meccanismo delle ruote concentriche lulliane perché elabora per la tutela della riservatezza delle missive papali un sistema crittografico che utilizza un sistema di cerchi ruotanti. Anche il futuro cardinale Domenico Capranica sarà nel giro delle amicizie cusaniane.

Cusano incarna benissimo la figura dell'umanista checonosce l'importanza di salvare e trascrivere quando è necessario i vecchi codici greci e latini. Cosa che aveva già fatto anticipatamente un altro illustre padovano Francesco Petrarca cui si deve certamente la prima avvertenza sui rischi della deformazione dei testi classici se affidati a traduttori incolti che diverranno degli autentici traditori dei testi tramandati.

L'immensa produzione letteraria di Cusano risente della curiosità che Cusano ha sempre nutrito per l'opera di Lullo. Scegliamo come opera significativa dell'interesse per l'euristica dell' *Ars generalis* lulliana il *De berillo*. Un'opera che torna sui temi cari a Cusano della *Coincidentia oppositorum*. La teologia cristiana ha bisogno di offrire una 'chiave' per affrontare i misteri della fede, una chiave che ha i caratteri della razionalità geometrica. Nel *De berillo* Cusano identifica nella linea retta la nascita della *coincidentia oppositorum*.



Se spezziamo una retta ab al punto c e creiamo due angoli uno ottuso e uno acuto, noi possiamo muovendo il segmento cd produrre una serie infinita di angoli il cui maximum e minimum coincideranno con la retta di partenza.

Anzi la retta prima della segmentazione e quindi prima della produzione della serie infinita di angoli acuti ed ottusi, contiene virtualmente in sé il *minimum* ed il *maximum*. Gli opposti coincidono a partire da una visualizzazione geometrica che non concede spazio a letture suggestive. Il berillo è la lente che ci consente di guardare fisicamente anche quello che non

confligge con la razionalità teorica. E' l'euristica lulliana[5]: gli alfabeti scritti sul bordo delle ruote concentriche e ruotanti una sull'altra consentono non di fare ordine tra quantità finite di informazioni, che era lo scopo dell' *arbor porphyriana*, ma di produrre qualsiasi combinazione. Lullo arriverà a dire che quelle ruote ispirategli da Dio serviranno per scrivere il 'libro meliore de mundo', fare tutte le domande e dare tutte le risposte.

Di poco posteriore a Cusano per Padova passò Giovanni Pico della Mirandola che seppe intrecciare gli interessi culturali che gravitavano attorno all'Università patavina con quelli del circolo fiorentino di Marsilio. Nella brevissima vita di questo giovane talento si possono cogliere alcuni elementi che richiamano i sogni lulliani del sapienzalismo totale. Pico recupera il cabalismo ebraico che era servito a Lullo per promuovere la macchina combinatoria che doveva portare l'uomo fuori dalla fissità che l' *arbor porphyriana* aveva imposto per secoli agli uomini colti. L'albero di Porfirio era una visualizzazione e sistematizzazione di quantità finite di informazioni che potevano essere richiamate dalla figura arborea: radici, tronco, rami, foglie ecc). Era un mettere ordine ad un sapere che fin dall'antichità greco-romana si avvertiva come destinato a sfociare nel labirinto dove la ragione è destinata a perdersi. La combinatoria cabalistica che si diffonderà nell'area catalano-provenzale attorno al 1000 era nata per una peculiarissima esigenza delle scuole rabbiniche molto evolute in quel tempo e in quell'area. Mescolando le lettere dell'alfabeto ebraico, la lingua che Jahvè ha scelto per la Torah, questi cabalisti volevano indagare se combinando indefinitamente quelle lettere poteva venir fuori un diverso messaggio rispetto al testo 'in chiaro' della Torah. Una diversa volontà di Jahvè, un suo messaggio elitario secondo la grande tradizione greca del sapere per iniziati velato all'intelligenza del grande pubblico. Lullo che in quell'area viveva ed era molto attento all'alto livello culturale del mondo islamico in terra ispanica e di quello ebraico che spesso collaborava con il primo, ebbe l'audacia di

[5] Per il concetto qui usato di 'euristica', Cfr. A. Pavanato – A. Tessari, *Ramon Llull, René Descartes, from Analiytics to Heuristics, Knowledge, Contemplation and Lullism*, SIEPM Congress Freising, August 20-25, 2012, Subsidia lulliana, 5 Brepols 2015: 227-243.

prendere il meccanismo delle ruote concentriche per farle diventare la fonte di un sapere non più sistematizzato come pretendeva l' *arbor porphyriana* ma un sapere euristico, scopritivo, il solo che può portare alla conoscenza vera e quindi alla salvezza.

Pico nella sua esuberante fantasia aveva sdoganato anche ermetismo e magia, anche se provava sempre un certo fastidio per la magia predittiva che si annida nell'astrologia. Nonostante la fine del '400 e l'inizio del '500 vedano la nascita delle più spettacolari innovazioni scientifiche quest'epoca vive il travaglio di alcuni fondamentali sconvolgimenti sociali e culturali del mondo intero: la scoperta delle Americhe, la nascita della stampa a caratteri mobili che moltiplicherà la possibilità di portare la cultura a sempre più ampi strati della popolazione. Terzo evento che compromise l'assetto geopolitico che era esistito nei secoli precedenti tra le diverse culture che al Mediterraneo si affacciano, fu la caduta dell'impero romano d'Oriente, dopo mille anni e l'avvento della potenza turca. Che a differenza della conquista araba dopo la morte di Maometto che si mescolò, anche se con mille problemi, con la cristianità, nel duplice esperimento del mozarabismo, la tolleranza araba nei confronti dei cristiani a patto che riconoscessero il dominio musulmano, e il mudejarismo che è l'esperimento opposto. Quando Giacomo il Conquistatore riprende il controllo della cristianità nella penisola ad eccezione dell'area di Granada che resterà sotto dominio arabo fino alla fine del 1400, concederà ai musulmani gli stessi diritti che ai cristiani erano stati concessi nel momento della conquista musulmana. Questo spiega che alcune chiese cristiane diverranno moschee salvo poi tornare ad essere chiese cristiane.

Il peso che giocarono magia ed alchimia nell'organizzazione del sapere non deve essere guardato con sospetto[6]. Forse il disagio di Pico per l'astrologia sarebbe mutato se Pico non fosse morto appena trentenne. Quanta cultura filosofica di altissimo livello continuerà a considerare rilevante il contributo

[6] Per la grande questione del ruolo che magia ed ermetismo giocarono tra '4 e '500 fondamentali gli studi di Francis Yates,Paolo Rossi e Michela Pereira, di cui si dà conto nella bibliografia del citato Tessari,*Pietro d'Abano e Ramon Llull*,2021.

che la magia e l'alchimia giocarono nello sviluppo di un sempre più generale approccio alla conoscenza scientifica.

Le parola '*clavis universalis'*, '*mathesis universalis*' ritorneranno in tutto il 1600 e lambiranno anche il secolo dei lumi se perfino Newton che è passato alla storia come quello che ha posto le basi per una comprensione del mondo di tipo meccanico e matematico ebbe mille curiosità sulla soglia incerta che corre tra scienza, magia e alchimia. Quando nel 1936 Keynes riuscì a comprare ad un'asta 180 lotti dei 300 che costituivano il lascito newtoniano, chiamò i maggiori esperti di Newton perché facessero la loro perizia. Si scoprì che Newton per il suo quieto vivere non aveva mai avuto il coraggio di pubblicare quei documenti che lo hanno accompagnato per tutta la vita e che fanno capolino anche in alcuni termini della sua concenzione scientifca del mondo. L'*attrazione* tra i corpi è uno stupendo residuo della cultura magico-alchemica che suppliva le inadeguatezze di una concezione delle cose tutta razionalistica e riconducibile al famoso tavolo da biliardo dove tutto si muove con la logica della forza, della spinta, del movimento calcolabile e prevedibile.

Ancora due nomi importanti per capire il reticolo di umanisti che si andò formando in Italia, Francia e nelle Fiandre, in contatto tra di loro e con le più prestigiose università del tempo.

Il primo è Agrippa von Nettesheim (1486-1535). Autore del *De occulta Philosophia* che esce tra il 1510 e il 1530 attirandosi addosso una serie di denunce di eresia. Aumentò i sospetti su di sé difendendo una donna che stava per essere bruciata come strega. Difese anche il grande umanista Jacques Lefèvre d' Etaples accusato di eresia. Agrippa è certamente nel quadro di questo secolo che vede nascere la nuova scienza un ponte straordinario tra il recupero della nobiltà che il sapere ermetico che attraverso il neoplatonismo stava imponendosi tra gli uomini più colti di quest'epoca di trapasso e la nuova mentalità che rifiutava ogni imposizione di tipo dogmatico, che la scolastica aveva imposto ad ogni forma di ricerca.

Dopo l'ultima condanna di Galileo per le sue ricerche sul moto della terra nel 1633, Cartesio che stava per pubblicare un lavoro su questa ipotesi, impaurito dalla durezza della sentenza che obbligava Galileo in carcere ad abiurare dalle sue idee, scrive all'amico e confidente francescano Marin Mersenne: che faranno a me se Galileo che era anche amico personale del papa è stato così duramente punito? Descartes decise di uscire all'aperto pubblicando il *Discours de la methode* in cui si schiera con la chiesa e professa il desiderio di abbandonare le tesi eliocentriche messe sotto accusa dalla chiesa. In questo importante libro che in qualche modo costituisce l'atto di nascita della filosofia moderna, del razionalismo moderno, non si fa neppure il nome di Galileo ma si fa quello di Raimondo Lullo per dire che il metodo cartesiano non è come l'arte di Lullo che deduce cose insensate da cose che non si conoscono. Lullo era morto da circa tre secoli: perché Descartes sente il bisogno nel distaccarsi dalle ricerche galileiane di prendere le distanze anche da Lullo? Nel carteggio privato di Cartesio con Mersenne si scopre che nel 1619 egli che stava lavorando a un suo metodo scientifico per la ricerca e il progresso della conoscenza umana, chiede informazioni al dottissimo Mersenne se abbia conoscenza di questa *ars magna* attribuita a Lullo, se ci siano delle chiavi segrete per poter accedere a quella *mathesis universalis* che doveva contrapporsi ad ogni forma di sapere suggestivo. Chiede se Mersenne abbia avuto conoscenza delle opere di Lullo o per lo meno di un famoso Commentario di Agrippa sull'opera di Lullo che è stato citato. Il Commentario di Agrippa che entra nel libro di Zetzner del 1598 ingigantisce la notorietà di Lullo. E nonostante sul nome di Agrippa pesasse il sospetto di audacissima magia, la sua reputazione per la grande abilità dello stesso Agrippa di vivere alle corti più importanti dell'epoca, ebbe il suo trionfo quando finì alla corte dell'imperatore Carlo V che non solo lo incaricò come storico degli Asburgo ma gli concesse il sigillo imperiale su tutte le sue opere che pertanto non potevano più essere poste sotto la lente dell'inquisizione.

Nel 1619 sulla scena europea il nome di Lullo era stato reso famoso nel giro promozionale che Giordano Bruno aveva fatto alle corti del re di Francia, della Regina Elisabetta I e di vari principi tedeschi e infine dell'imperatore asburgico Rodolfo II di Praga. Bruno aveva presentato in questi contesti cui

partecipavano anche gli esponenti delle università locali, l' *Ars magna* di Lullo come una tecnica che utilizzava la combinatoria del cabalismo ebraico per la produzione di un sapere che doveva mantenere il rigore cogente della sillogistica aristotelica ma essere al tempo stesso euristico rispetto al rigido ed anelastico schema che l' *arbor porphyriana* aveva imposto alla cultura e alla ricerca. Bruno accompagnava la valorizzazione di questi saperi attraverso una complicata mnemotecnica che comunque doveva superare la quasi bimillenaria strategia mnemotecnica risalente a Simonide di Ceo e rilanciata da Cicerone e Quintiliano e ripresa dai grandi maestri parigini come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Strategia questa che si basava su *'imagines et loci'*. La memoria doveva essere ancorata alla dislocazione fisica di immagini legate alla consuetudine. La mnemotecnica lulliana non era ordinativa ma creativa. Produceva meccanicamente tutta la gamma delle possibili combinazioni. Era dunque una metodologia che puntava all'esaustività, all'assolutezza. Perchè di qua doveva passare anche la via della salvezza.

Bruno che nel 1588 puntava alla cattedra di matematica dell'Università di Padova, cattedra che sarà concessa poi a Galilei, si troverà proprio per questo suo amore per l'opera lulliana, cui garantirà una enorme divulgazione in tutte le corti europee, nelle condizioni di cogliere in Copernico, nella sua audace ipotesi eliocentrica, una svolta epistemologica in campo astronomico: i mondi infiniti ipotizzati da Copernico collimano con le infinite combinazioni che l'euristica lulliana aveva messo in campo per affrontare le *défaillances* della ragione e le sue inadeguatezze.

Ramon Llull y la Libertad. Reflexiones

Esteve Jaulent
Instituto Brasileiro de Filosofía e Ciência Raimundo Lúlio, Brasil

El XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval tiene como objetivo investigar la realidad de la "Libertad" en los autores de la Edad Media. Ramon Llull trata de libertad en varios lugares de su inmensa obra escrita. En la noticia que recibieron los Homenajeados por este Congreso, ya en su inicio, se cita la conocida definición luliana de Libertad en su *Arbre de Ciència*.

Citaré según una versión virtual del libro *Citas de Ramon Llul*, que aún se encuentra en publicación, pero que lo tengo, pues soy uno de los autores. Dice así:

> "Libertat es forma intellectual donada a home per ço que francament faça be e francament esquiu mal"[1].

La Libertad es una forma intelectual, es decir, no material, dada por Dios a los entes espirituales a fin de que libremente actúen bien y libremente eviten **el** mal.

Llull piensa que los seres espirituales son de tres tipos, cada uno de ellos con libertades semejantes o análogas: Dios; los Ángeles; y los hombres y mujeres, en cuanto son reales o existentes en esta tierra.

En este pequeño trabajo intentaré reflexionar sólo sobre la libertad de los seres humanos, considerados en sí mismos o en cuanto son pensados.

[1] *Arbe de Ciència*, ORL I, p. 669.

La libertad de los seres humanos, según Llull, es una fuerza positiva dada a ellos por Dios, que, en mi opinión, sólo se puede entender si se acepta lo que Llull dice en *Liber de Deo et de mundo,*

> "Que los humanos existen en la tierra para amar a Dios principalmente por entenderlo y no por amarlo por creer en él"[2].

Entender y Amar. Relaciones

Llull, al comparar dos variables o situaciones cualesquiera, como A y B, observa siempre su movimiento o evolución paralela y encuentra dos tipos de concordancia que llama "de mayoridad y de menoridad". La primera ocurre cuando al crecer o disminuir A, crece o disminuye B. Y la segunda, cuando al crecer o disminuir A, disminuye o crece B.

Entender y Amar, dice Llull que concuerdan en mayoridad, o sea que cuanto más se entiende, más se ama. Así ve el mundo Llull.

Si quisiéramos saber, por ejemplo, cmo Llull, por un lado, ve lo que quiere hombres y mujeres en esta tierra; y por otro, lo qué es la realidad de la libertad humana, dirá que los ve moverse con concordancia de "minoridad". O sea, que cuanto más libertad haya, menos quieren lo que la voluntad debe querer.

Por este motivo Llull piensa que hacer el bien libremente es ser de tal nobleza, tan bueno y elevado que le conviene ser hecho libremente y no constreñido, y que el vicio y el pecado son actos tan malos que conviene a los humanos desamarlos u odiarlos libremente y no siendo forzados a ello.

Dios, por tanto, dio la libertad a los seres humanos para que hagan libremente el bien y esquivan libremente el mal:

[2] *De Deo et de mundo*, ROL II, pp. 370-3711.

> "tan és nobre cosa bé, que de sua noblea és que francament sia fet e no constret; e tan es mala cos víci e pecat, que no li convé que constretament sia desamat. E per co és donada libertat a la volentat de l'home en fer bé é esquivarr mal"[3].

En la lengua castellana, oficial en España, existe una expresión popular que expresa exactamente lo que Llull piensa sobre la libertad: "Francament" y "no constret", es decir "lo hago porque me da la gana". Si así lo hacen, obtienen un mérito que es mayor que el bien que hacen.

Si hacen el mal, Dios, por su justicia, los castiga con un mal mayor del que harían no queriendo el bien que podrían hacer:

> "E aço mateix de l'enteniment e de la memòria, com sia ço que Deus per raó de la sua nobrea sia francament objectable a l'enteniment e a la voluntat e a la memória de l'home, e això mateix dels bens creats. Es carhome há libertat de fer be e esquivar ma. Si fa lo bé é esquiva el mal há mèrit per raó del qual acrecenteix o multiplica el be que fa; e si fa mal e esquiva el bé há colpa, per la qual acresenguentex major mal e perd major bé que el bé que no vol fer. E em aquest pas és significada l'altra vida amb la gràcia é justiça de Déu.Deus há donada libertat a home que faça mal, com sia que haja donada libertat a home que faça bé é que no faça mal"[4].

Llull piensa, pues, siempre en primer lugar, en amar y, diría yo, que lo piensa en cada momento de su vida y, caso pensase en las realidades de este mundo, sería para amarlas y, si fueren seres humanos, piensa también que cada uno de ellos debe amar; pues para Llull Dios es el Creador del universo y gobernador de todo lo que contiene.

[3] *Arbre de Ciència*, Obres Essencials, p. 669.
[4] *Arbre de Ciència*, Obres Essencials, p. 669.

Por este motivo, Llull repetidamente escribe que Dios gobierna los seres humanos como semejanzas suyas, que lo son, pues los crea con memoria, voluntad e inteligencia, que son las facultades de sus almas; e inmediatamente después, como que insistiendo, Llull dice que deben amar a Dios entendiéndolo:

> "Belleza espiritual es en membrar, entendre e amar Déu, fe, esperança, caritat e totes les altres virtuts; e belleza espiritual es membrar. entendre e desamar gola luxúria e alttes vicis i pecats".

En opinión, actuar así libremente por toda una vida, haciendo libremente el bien y esquivando libremente el mal, es todo lo contrario a una actitud pasiva que se limitase a escoger entre un acto bueno y otro malo.

En otros lugares, en consecuencias con lo que aquí se viene diciendo, escribe Llull que los humanos pueden perder esta su Libertad cada vez que actúan contra el amor a Dios. Una de las principales causas de no amarlo es precisamente cuando se lo desconoce, pues al desconocer algo no se le puede amar. Por tanto, si la criatura humana no conoce a Dios no podrá amarlo nunca. Este es el principal motivo por el que se pierde la libertad y, una vez perdida, se podrá amar a los otros seres pero no a Dios.

Y además escribe que todo acto que va contra el amor a Dios es un error, y encarece a todos que sigan siempre la Verdad y desamen u odien la Falsedad. En su libro *Fèlix o Llibre de meravelles,* Llull recomienda seguir siempre la Verdad y rehuir la Falsedad, y para ello es absolutamente necesario no sólo entender lo que son, sino también sus consecuencias y esto es lo que les recomienda:

> "Aquella lig qui ab les dignitats de Déu e ab les virtuts creades hauria major concordancia, e qui als vicis e pecats seria pus contrària, convenia ésser vera; e les altres contraries a ella convenia ésser falses. E aço per tal com en Déu ha granea de bonea, eternitat, poder i axi de totes les altres virtuts; e encara, car granea de boneca, eternitat, poder e veritat

> ha major contracordança ab majoritat de virtuts e contradiu pus a majoritat de virtuts que a poquetat de veritat. Disputant per seu ordenament prova lo cristià sa lig ésser en veritst r totes jes altres en falsetat[5].

Llull siente la necesidad de que los humanos en su totalidad, en todas las épocas y lugares vivan segundo la verdad y no la falsedad y así lo recomienda en su *Fèlix, o llibre de meravelles*.

Llull explica que es verdadera la fe en el Dios que *consigue* organizar cada ser humano, y en consecuencia toda la sociedad, de tal manera que sus vidas concuerden con la finalidad que Dios los ha creado, y vivan según la fe, esperanza y caridad creadas y según todas las otras virtudes y sea contraria a todos los vicios y pecados.

Pero Llull dice también que, con la ayuda y la gracia de Dios, los seres humanos pueden descubrir que Dios, por su infinita Bondad, los ama y los perdona y se pueden arrepentir y volver a Dios.

Antes de continuar, parece importante hacer un paréntesis y hablar de una posible confusión que algunos comentadores de la libertad humana cometen algunas veces, casi sin darse cuenta.

El único responsable por sus actos, dice Llull, es el individuo personal, pues es el único sujeto de decisión, que da origen a cada uno de sus actos y los acompaña hasta su final. Los hombres, y las mujeres, seres humanos reales y existentes como un todo, son los únicos responsables de sus actos.

Aunque las criaturas humanas son compuestos de alma y cuerpo, ninguno de los dos componentes es sujeto de actos.

[5] *Fèlix, o Llibre de meravelles,* Obres Essencials, Barcelona, Selecta 1957, p. 440.

Es un error pensar, por ejemplo, que un estornudo tiene su origen sólo en el cuerpo. No. Quien estornuda es el individuo o persona.

También no conviene pensar que el estornudo, o cualquier otro acto humano, empiezan en el alma. Aún que el alma gobierne el cuerpo, no por esto el alma es el origen de los actos de la persona humana.

Ni las potencias, ni sus facultades ni sus órganos, son sujetos de actos, sino el supuesto del individuo o persona, que por su vez es el único titular de su libertad. Todo el hombre y toda mujer son libres y por tanto sus almas y cuerpos participan de su libertad, pero no conviene decir que la voluntad ni la inteligencia ni la memoria son sujetos de libertad. Y así se cerra está paréntesis.

Conclusión

Termino.

Pero sí que me parece bastante importante no finalizar esta Comunicación sin citar uno de los autores que más influyó en Llull, Ricardo de S. Víctor, reconocido como el mayor teólogo y místico de su época en Europa. Nacido en 1110 en Escocia y fallecido en 1173 en París, tiene un comentario sobre el Apocalipsis de S. Juan del cual existe una versión en portugués, en cuyo capítulo segundo constan algunas ideas que influyeron tanto en Llull que parecen ser casi copias textuales y que ya aparecen citadas en esta comunicación; por ejemplo, cuando se decía que Dios es objetable por el entendimiento, la voluntad y la memoria de los humanos.

Decía Llull que Dios es tan noble que es libremente objetable al entendimiento, la voluntad y la memoria humanas.

Y además Ricardo en su comentario al Apocalipsis explica que Jesucristo, a todos los humanos de todos los tiempos y lugares les propone confianza, "Cristo propõe a confiança de obter a sua graça aos sete bispos e às sete igrejas

da Ásia, assim como a todos os demais prelados e fiéis da mãe Igreja Universal", puesto que Dios es objetable al entendimiento, la voluntad y la memoria de todos los humanos.

Y completa Ricardo que Jesucristo entre sus contemporáneos debe servir a los humanos de todos los tiempos y lugares para que lo imiten en su santidad recordándolo, conociéndolo y amándolo en todos los momentos de su vida.

Escribe así Ricardo:

> "Cristo anda no meio dos seus servos porque a todos dispensa a graça para alcançarem a perfeição das virtudes e das boas obras. Pode-se dizer também que a profecia se utilizou da expressão "andar entre seus servos" como referência à humanidade de Cristo, por oposição à sua divindade. Cristo, de fato, está sempre entre seus servos pela sua divindade, mas anda entre eles pela convivência de sua humanidade […] ao propor a todos os eleitos o exemplo de sua convivência humana para que o imitem em sua santidade"[6].

Finalmente, explica Ricardo que la convivencia de Jesucristo con sus contemporáneos los días que estuvo en esta tierra tiene la finalidad de ser imitado por los humanos de todos los tiempos en su santidad de vida e de muerte..

Muchas gracias.

[6] "Hoc nimirum tantummodo dicendum restat, quid sit quod dicit, ambulat. Christus itaque in medio servorum suorum ambulat, quia omnibus gratiam ad perfectionem virtutum et bonorum operum dispensat. In medio ambulat: quia, dum ad alios venit, aliis bona sua distribuit. Aliter, stat per divinitatis aeternitatem, ambulat per humanitatis conversationem. Ambulat ergo in medio candelabrorum aureorum, dum electis omnibus humanae conversationis sui ad imitationem sanctitatis proponit exemplum". Ricardo de San Victor, *In apocalypsim Libri Septem*, PL 196), ed. J-P Migne, Paris, 1844, p. 714.

TRES ASPECTOS HETEROGÉNEOS EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Coordinación Susana B. Violante

Ponentes

Laura Carolina Durán
Mariano Gabriel Pacheco Busch
Susana B. Violante

Tres aspectos heterogéneos en el pensamiento medieval

Coordinación Susana B. Violante

Fundamentación

En el marco de los estudios e investigaciones de la Comisión de la RLFM "Mujeres medievales filósofas, poetas, artistas, científicas", integrada por Carolina Durán, Laura Sandoval, Nicolas Moreira Alaniz y Mariano Pacheco, con la coordinación de Susana Violante, hemos considerado compartir algunas cuestiones que nos permiten señalar aspectos heterogéneos en el pensamiento medieval que han gestado un modo particular de "cultura". En razón de este objetivo, pondremos en debate el abordaje filosófico y hermenéutico que permita profundizar la riqueza de sus pensamientos y la capacidad de producir conocimientos de la mujer medieval.

En esta oportunidad abordaremos tres aspectos heterogéneos que traspasan el marco teórico habitual en las pensadoras y pensadores medievales, pero que constituyeron preocupaciones válidas de hombres y mujeres, abarcando varios siglos en los que prevalecía el tratamiento académico.

Es por ello que rescatamos su importancia en la mística. El primero de estos aspectos es la *translatio*, si así puede decirse, de conceptualizaciones académicas a escritos de índole no académica, místicos y heterodoxos, como es el caso de la obra *El espejo de las almas simples* de Margarita Porette, cuyas metáforas son a la vez literarias, místicas y teológicas.

El segundo caso es el concepto de sexualidad, que solemos usar en general y que, referido a la conceptualización (a la práctica), muchas veces resulta un presentismo inadecuado, como lo señala Foucault, y la indagación en cómo se comprendía la diferencia entre ser mujer o ser varón, qué prerrogativas y qué estatus social y ontológico se otorgaba a cada uno de estos roles.

El tercer caso aborda el impulso a conseguir espacios de libertad de pensamiento (y de acción, si es posible) para expresar ideas que la cultura general de la época consideraba inaceptables. Este fue un impulso en el que coincidieron varones y mujeres y aquí se toman dos casos significativos por ser extremos: un varón, monje altomedieval y una mujer laica tardomedieval, Sin embargo, los recursos intelectuales de ambos presentan una muy interesante analogía que se explora en la tercera ponencia.

La metáfora solar en Margarita Porete

Laura Carolina Durán
UBA/Univ. Nacional de San Martín, Argentina

Introducción

El sol es una imagen metafórica empleada desde la Antigüedad en las más diversas corrientes filosófico-teológicas para simbolizar lo divino. Así lo encontramos en Platón, Plotino, los Padres de la Iglesia y en pensadores medievales. Esa imagen aparece tematizada explícitamente en la obra de Margarita Porete *El espejo de las almas simples*¸ donde se elabora una triple articulación: "belleza del sol, rayo del sol y resplandor del sol". Propongo un análisis hermenéutico de esta metáfora solar en el *Espejo* y, a la vez, un examen de la similar trilogía elaborada por Eriúgena. En algunos capítulos del *Espejo* ese tríptico queda directamente asociado con la idea de la libertad del alma, el anonadamiento. De este modo, la triple imagen funciona como una clave exegética que permite desarrollar, por una parte, la concepción filosófico-teológica sobre la divinidad, mientras que, por otra parte, se emplea para explicar el proceso de liberación del alma humana, esto es, el logro de la verdadera libertad y auténtico fin de la misma. Este escrito se divide en dos secciones que analizan estas dos ideas.

Trilogía solar divina

La imagen del sol se emplea en el *Espejo* como analogía de lo divino. Por ejemplo, en un capítulo en el que Margarita realiza un detallado análisis de la transformación de Magdalena (el paso de un amor humano a un abandono

en el que se une al amor divino sin el apego del espíritu) afirma: "María buscaba al verdadero Sol"[1]. Lo mismo sucede en otro capítulo:

> "Y eso lo saben los libres anonadados, adornados de delicias, que ven por sí mismos la servidumbre de los demás; porque el verdadero sol brilla en la luz de ellos, y ven las partículas de polvo en los rayos del sol por el resplandor del sol y de los rayos. Y cuando tal sol está en el Alma, y tales rayos y tal resplandor, el cuerpo ya no es débil y el Alma no teme"[2].

Aquí aparece la idea central que articula todo el *Espejo*: el anonadamiento del alma, la pérdida de la voluntad propia, que ocurre por obra de la divinidad. El sol con sus rayos ilumina el alma para que pueda acercarse a lo divino, caracterizado mediante una trilogía solar: el sol, los rayos y el resplandor, a la vez se reitera la idea de "sol verdadero", origen de la luz. Este verdadero sol se nombra más adelante como "Sol de justicia" (*Soleil de Justice, sol iustitiae*), una clara alusión Cristo, como en Ml 3.2 donde los rayos del sol que brillan representan la salud, idea que también incluye Margarita. Como indica Babinsky, la imagen en su conjunto es una variación de la tradicional imagen de la unión, la luz del sol en el aire[3]. Se ha señalado que la alegoría de las partículas de polvo en el rayo de sol

[1] *Espejo* 124: "Marie queroit le vray Soeil. Maria quarebat verum solem*"*. Citas francesas de Romana Guarnieri, *Marguerite Porete. Le Mirouer des Simples Ames*, Turnhout, Brepols, 1986; latinas de Paul Verdeyen, *Margaretae Porete. Speculum Simplicium Animarum*, Turhhout, Corpus Christianorum LXIX, Brepols, 1986, traducciones propias. Se transcriben los textos como en el original francês antiguo.

[2] *Espejo* 78: "Et se scevent les frans adnientiz, aournez de delices, qui voient par eulx mesmes le servage d'eulx; car le vray soleil luyst en la lumiere d'eulx, et voient les buchetes dedans le raiz du soleil par la resplendisseur du soleil et du raiz. Et quant tel soleil est en l'ame, et tel raiz et tels resplendisseurs, le corps n'a plus foiblece, ne l'ame crainte".

[3] Ellen Babinsky, *Marguerite Porete. The Mirror of the Simple Souls*, New York, Paulist Press, 1993, p. 227 n. 67.

constituye un elemento original de Margarita[4]. De modo que el sol, los rayos y el resplandor, al modo de una emanación de la propia naturaleza divina, llegan hasta el alma y actúan en la misma.

Esta trilogía solar es una idea que se elabora claramente en otro capítulo:

> "Así esta Alma se la compara con el águila. Porque esta Alma vuela alto, y muy alto, aun más alto que cualquier otro pájaro, porque ella está emplumada con Amor Puro. Ella mira en toda su claridad la belleza del sol, el rayo del sol y el resplandor del sol y del rayo que la alimentan con la médula del alto cedro"[5].

El águila es un símbolo clásico de coraje y poder, en los bestiarios medievales se dice que vuela más alto que cualquier otra ave y no resulta abrumada por los rayos del sol[6]. Los rayos luminosos del sol representan la luz divina que se enfoca en la médula del alto cedro de Ez 17.22-24, árbol del que el Señor va a tomar un brote y trasplantarlo en otra tierra para que florezca y de vida al pueblo de Israel. Esta imagen triple ahora especifica la belleza del sol, mientras mantiene constante los otros dos elementos (rayo y resplandor). En el mismo capítulo explica que: "Dios ha santificado su

[4] Jean Orcibal, *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, p. 224.

[5] *Espejo* 22: "Adonc est ceste Ame acomparagee a l' aigle. Pource que ceste Ame vole hault et tres hault, mais encoré plus hault que nultz aultres oyseaux, car elle est empennee de Fine Anour. Elle regarde plus clerement la beaulté du soleil, le raiz du soleil eet la resplendisseur du soleil et du raiz qui lui donne pasture de la mouelledu hault cedre". Cf. Ez 17.3, Eckhart, DW V, *Von dem edeln menschen*.

[6] En cuanto a la iconografía Louis Reau, *Iconographie de l'art Chrétien*, New York, Kraus Reprint, 1988, vol. I, p. 84 ss., especifica tres sentidos simbólicos principales en los bestiarios para el águila: es símbolo de la renovación a través del bautismo, de la ascensión y del Juicio Final. Sobre el empleo de los bestiarios como elementos de la hermenéutica de textos religiosos medievales, véase Victoria Cirlot, "Visiones del bestiario", en Victoria Cirlot, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona, Herder, 2005: 113-144.

nombre y en ella la Trinidad tiene su casa", es decir, la Trinidad, previamente presentada por esa triple imagen solar, es el Dios uni-trino que habita en el alma.

Efectivamente, el empleo de una imagen triple se vincula con la centralidad del pensamiento trinitario en el *Espejo*, por esta razón la obra abunda en el desarrollo de diversos trípticos. Por ejemplo, en el capítulo destinado a Magdalena ya citado el uso de las preposiciones evidencia ese mismo esquema tripartito: "María se reposó sin hacer ninguna obra por ella misma y Dios obró gentilmente en María, por María y sin María"[7]. Esta fórmula expresiva transmite la idea central del libro: la divinidad obra en el alma por el alma pero sin la participación activa o voluntariosa del alma, tal uso de las preposiciones se repite extensivamente en la obra.

Ahora bien, como mencioné, este tríptico solar tiene una notoria similitud con una idea elaborada por Eriúgena en el *Periphyseon*, quien habla de fuego, rayo y esplendor:

> "Pues el fuego, aun siendo invisible por sí, engendra de sí al rayo visible, el cual también sería invisible por sí mismo, en tanto subsiste en la simplicidad de su naturaleza, si no se mezclara con naturalezas corpóreas y densas. Dicen, en efecto, los filósofos, que el rayo de sol es incomprensible para los sentidos de los seres vivos, que no son capaces de percibir la sutileza de su propia naturaleza; pero cuando desciende gradualmente desde el cuerpo solar hasta los elementos inferiores, poco a poco comienza a manifestarse"[8]

[7] *Espejo* 124: "adonc se repousa Marie sans faire oeuve d'elle, et Dieu fist la sienne gentilment en Marie, pour Marie, sans Marie".

[8] *Periphyseon 608B:* "Ignis enim, cum sit per se invisibilis, visibilem de se radium gignit, qui etiam per se invisibilis esset naturae suae simplicitate subsistens, si corpulentis crassisque naturis non immisceretur. Aiunt enim philosophi, radium Solis animalium sensibus incomprehensibilem esse, naturae ipsius subtilitatem non valentium sentire; dum autem gradatim a solari corpore ad inferiora elementa descendit, paulatim incipit apparere". Citas de Peter Dronke (cura) Michela Pereira

Esta explicación se basa en la atenta observación de las naturalezas. El maestro desarrolla la dinámica entre estos elementos y establece que el fuego es, solo él, su propia causa, mientras que el rayo y el resplandor proceden de una causa: el rayo nace y el resplandor fluye desde el fuego a través del rayo, procede del fuego y el rayo[9]. El rayo, al nacer del fuego, no deja el fuego que lo engendra, sino que es engendrado de modo tal que la potencia ígnea permanece en él: "inseparable e inmutablemente, en todas partes, toda ella en todo él y todo él en toda ella; una sola cosa son dos y dos son una sola"[10]. En definitiva, el maestro concluye explicando:

> "Y a través de este ejemplo natural podemos ascender a la causa de todas las cosas, que es trina y una, porque se cree y se entiende que existe la trinidad en la unidad, para que conozcamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres causas y una sola causa; tres son uno solo: que el Padre es causa engendrante de su hijo unigénito que nace de Él, el cual es causa de todas las causas primordiales creadas en Él mismo por el Padre; el mismo Padre, a su vez, es causa del Espíritu Santo que procede de Él a través del Hijo"[11].

De modo que esta metáfora solar permite explicar la dinámica de la Trinidad. Tanto en el mundo griego como en el latino, el mundo tardoantiguo y medieval elaboró una imagen muy rica sobre el fuego y la

(trad.), *Giovanni Scoto. Sulle natura dell'universo*, vol. II, Milano, Mondadori, 2013, sigue la edición de Edouard Jeauneau.

[9] *Periphyseon* 608D.

[10] *Periphyseon* 6089A: "semper et ubique inseparabiliter et immutabiliter in eo permaneat, tota in toto, et totus in tota, et unum duo, et duo unum".

[11] *Periphyseon* 609A-609B: "Ac per hoc naturale exemplum ad causam omnium, quae trina et una est, quoniam trinitas in unitate et creditur et intelligitur esse, possumus ascendere, ut cognoscamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum tres causas et unam causam; tres enim unum sunt: Patrem autem causam gignentem nascentis de se Filii sui unigeniti, qui causa est omnium primordialium causarum in seipso a Patre conditarum; eundem vero Patrem causam procedentis a se per Filium sancti Spiritus".

luz, desde la que se ha realizado a menudo una elaboración metafísica. La purificación del sol divino es un importante tema neoplatónico desarrollado también en los escritos de Dionisio, quien habla de "donación lumínica" y si bien menciona el rayo y el resplandor entiendo que no establece esa tripartición esquemática que estamos analizando[12].

Según Dronke, este imaginario elaborado por Eriúgena no tiene precedentes, aunque hay motivos que resultan cercanos; en efecto, Jeauneau ha señalado sitios paralelos a esta sección[13]. Discípulo y maestro colaboran en la argumentación mediante el empleo de esas tres imágenes (fuego, rayo, esplendor, *igni*, *radius*, *splendor*) para expresar una comprensión de las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu. El rayo de luz nace del fuego, en sí invisible, el esplendor procede del fuego a través del rayo de luz, tornándose más visible y resplandeciente mientras desciende de su origen invisible, a través del éter, a los elementos más bajos. Gradualmente el esplendor, procediendo a través del rayo luminoso, irradia el mundo entero[14].

[12] Dionisio, *Jerarquías Celestiales*, cap. 13.
[13] P. Dronke, ob. cit., pp. 258-260.
[14] *Periphyseon* 608C explica que aun cuando el esplendor procede a través del rayo luminoso nacido del fuego no significa que tenga dos causas: solo el fuego es su causa, como solo el Padre es la causa del Espíritu que procede a través del Hijo. El nacimiento del rayo luminoso (Hijo) y la procesión del esplendor (Espíritu) tienen una única e idéntica causa, esto es, el fuego, imagen del Padre. El maestro adapta unos versos de Ambrosio: *Splendor paternae gloriae: In patre totus filius,/ et totus in verbo pater* (El Hijo enteramente en el Padre / y el Padre enteramente en el Verbo). Por otra parte, Eriúgena elabora en otras secciones la imagen del sol como fuego central y la combina con reflexiones astronómicas y metafísicas, refiriéndose a la traducción del *Timeo* de Calcidio. Entre cristianos la imagen de Dios-sol es empleada por los Padres, la naturaleza divina se asemeja al sol: recibimos de él los rayos y el calor suavizado por el aire, mientras él mismo permanece inaccesible a nuestra debilidad. Gregorio de Nisa en *In Canticum canticorum* realiza una mención similar, como Máximo el confesor y Sinesio de Cirene. También Boecio, *Consolatio* V.2, afirma: *quem quia respicit omnia solus*/ *verum possis dicere solem* (¡A él, porque solo él ve todas las cosas, puedes llamar el verdadero Sol!).

Por otra parte, este mismo empleo metafórico Eriúgena lo utiliza en *Homilia in prologum Sancti Evangelii secundum Iohannem* donde trabaja ampliamente la idea de que Dios es la fuente de toda luz y lo compara con el sol, pero aclara que se trata de la luz inteligible perceptible con los ojos interiores[15].

Destino del alma: la libertad

Como adelanté, el sol como imagen de la divinidad tiene una estrecha relación con el alma; por ejemplo, Verdad dice del Alma: "¡Oh! Pozo profundo, sellada fuente,/ Donde el sol se esconde sutilmente" indicando así que el sol tiene lugar en el alma[16]. Aquí reaparece la trilogía ya analizada, pues nombra el sol, los rayos emitidos por ciencia divina y el resplandor que hace brillar al alma, a la que más adelante llama "sol puro sin tacha"[17].

Margarita se refiere a la vida anonadada con expresiones relacionadas con la luz: la "vida ciega" por un exceso de luz divina y la "vida de claridad" o "iluminada" que se abre al alma mediante el relámpago divino[18]. Así, el objetivo final del itinerario del alma se describe en relación con la metáfora lumínica que también permitió expresar ideas acerca de lo divino: "Y la llamo <de claridad> porque sobrepasa la ciega vida anonadada; la vida ciega le sostiene a esta otra sus pies; la de claridad es la más noble y gentil"[19]. Cuando las almas están en el camino del puro Amor "tienen en su interior

[15] Eriúgena, *Homilia in prologum Sancti Evangelii secundum Iohannem* PL 289A, 290A, 290D, 291A. También en el poema *Aulae siderae* realiza una elaboración sobre la centralidad y el gobierno del sol.

[16] *Espejo* 120: "O <font> parfont et fontaine seellee,/ Ou le soleil est subtillement mucez". La alusión a la fuente corresponde al Ct 4.22.

[17] *Espejo* 121: "soleil pur sans tache. Sol purus absque macula".

[18] Matilde de Magdeburgo también alude a esos dos modos de vida iluminada: "en la más bella luz se ciega y en la más grande ceguera ve la suma claridad", *Das Fliessende Licht* I 22.

[19] *Espejo* 100: "pource l'appelle je clere, que elle surmonte l'aveugle vie adnintie; l'aveugle soustient a ceste cy ses piez; la clere est la plus noble et la plus gentile".

[…] el sol divino", y esto se relaciona con el "más" del alma[20]. Esto lleva a una nueva comparación que permite establecer que: "Pues al igual que el sol tiene la claridad de Dios y luce sobre todas las cosas sin contaminarse de su impureza, así tienen esas Almas su ser de Dios y en Dios, sin contaminarse de la impureza de las cosas que ven u oyen fuera de ellas"[21]. Ahora bien, todo esto se relaciona con la idea de libertad:

> "Por divina luz ha percibido esta Alma el estado del país en el que ella ha de estar y ha cruzado el mar para succionar la médula del alto cedro. Pues nadie toma ni alcanza esta médula si no ha cruzado la alta mar y si no ha ahogado en sus olas su voluntad"[22].

Esto quiere decir que el alma ha caído en nada por Amor, por la bondad que emana de lo divino el alma puede alcanzar la libertad, ese es el don de la naturaleza divina. El alma se describe como arrebatada por una exaltación que la une con el centro de la médula del Divino Amor en la que se funde:

> "Esta Alma está encarcelada y detenida en el país de la entera paz; porque ella está siempre en plena satisfacción en la que nada y ondea y flota y se inunda de paz divina, sin moverse interiormente y sin obrar exteriormente […] Si hace algo exteriormente, lo hace siempre sin ella. Si Dios hace su obra en ella, es de él en ella, sin ella y por ella […] Ella ha dado todo libremente, sin un porqué, porque ella es la

[20] *Espejo* 24: "le divin soleil. Divinum solem".
[21] *Espejo* 24: "Car tout ainsi comme le soleil a la clarté de Dieu et luist sur toutes choses sans prendre nulle impurté en luy, tout ainsi ont telles Ames leur estre de Dieu et en Dieu, sans prendre impurt'e en ele pour choses que elles voient ne oient dehors elles".
[22] *Espejo* 81: "Ceste Ame a apparceu par divine lumiere l'estre du pays dont elle doit estre, et a passé la mer, pour succer la mouelle du hault cedre. Car nul ne prent ne n'ataint a ceste mouelle, s'il ne passe la haulte mer, et se il ne noye sa voulenté es ondes d'icelle".

> dama del esposo de su juventud. Este es el sol que resplandece, calienta y nutre la vida del ser separado de su ser[23].

El país de la libertad, donde el alma habita como destino final, implica dejar el propio accionar mientras es Dios que hace desde él, en ella y por ella. Aquí aparece esa idea tan característica de "sin un porqué", y cómo el sol divino brilla en alma y la alimenta, lo que quiere decir que el alma está separada de su ser, en tanto habita el lugar de la divinidad, de modo que así alcanza su verdadero ser, su ser primigenio. Los tres verbos que se atribuyen a la actividad del sol-esposo resultan significativos: *resplendist* (*splendit*) alude al carácter difusivo de los dones, *eschauffe* (*calefacit*) se asocia con el ardor del amor y *nourrist* (*nutrit*) alude al carácter intelectual del amor divino, que el alma recibe en forma de nutrición espiritual.

Toda esta metafísica de la luz está expresada claramente en el proceso de transformación del alma, en particular en el quinto estado, en el que el alma ve lo que Dios es, sumerge su voluntad en la voluntad de Dios:

> "El quinto estado es aquel en el que el Alma considera que Dios es el que es, que es de quien son todas las cosas, y que ella no es […] Y por eso la Bondad divina derrama ante sí el flujo arrebatador del movimiento de la Luz divina. Y ese movimiento de Luz divina, que está difundido en el interior del Alma con la luz, muestra al Querer 'del Alma la equidad de aquello que es y le da el conocimiento de lo que no es, a fin de mover el Querer del Alma' del lugar donde está,

[23] *Espejo* 81: "Ceste Ame est emprisonnee et detenue du pays d'entiere paix; car elle est tousjours en plaine souffisance, en laquelle elle noe et onde et flote et suronde de divine paix, sans soy mouvoir de son dedans et sans son oeuvre de par dehors […] Se elle fait aucune chose par dehors, c'est tousjours sans luy. Se Dieu fait son oeuvre en elle, c'est de luy en elle, sans elle, pour elle […] Elle a tout donné franchement, sans nul pourquoy, car elle est dame de l'espouse de sa jouvence. C'est le soleil qui resplendist et eschauffe et nourrrist vie d'estre, dessevree de son estre". Una idea muy cercana a este "ser separado" es el abgeschedenheit de Eckhart.

> donde no debería estar, para hacerla regresar allí donde no es, de donde viene y donde debe estar.
> Entonces ve el Querer por la claridad desbordante de divina Luz (Luz que se entrega a un tal Querer para hacerle retornar a Dios esa Voluntad, pues sin esa Luz no puede regresar)"[24].

El alma se aleja de su propio querer, por la luz comprende que el querer debe ser solo el divino. Por eso, deja su querer y vuelve a Dios, de donde salió sin retener nada propio, su querer es devuelto desnudo al lugar de donde fue tomado. Entonces el alma se asienta en el fondo de lo bajo, donde no hay fondo, y puede ver el "verdadero Sol" de la altísima bondad[25]. Las imágenes están enfocadas en mostrar cómo las almas después de su transformación atesoran dentro de sí el sol de amor. Aquí está implícita la noción de *abundantia* latina que debe inscribirse en el marco de las teologías medievales neoplatónicas que, a partir de Dionisio, conciben a la divinidad como un ser superabundante que se distribuye por las jerarquías de su creación en forma de luminosidad, de rayos de luz.

Estas ideas se corresponden con concepciones de la tradición platónica, según la interpretación de Filón de Alejandría y los primeros cristianos neoplatónicos, que, en efecto, entiende que el alma sigue un patrón de exilio (*exitus*) y retorno (*reditus*), viene de Dios y vuelve a Él, pues mantiene una

[24] *Espejo* 118: "Le quint esta test que l'Ame regarde que Dieu est, qui est dont toute chose est, et elle n'est mie […] Et pource espant la divine Bonté par devant ung espandement ravissable du mouvement de divine Lumiere. Lequel mouvement de divini Lumiere, qui est dedans l'Ame espandu par lumiere, mosntre au Vouloir <…> du lieu la ou il est, ou il ne doit pas estre, pour le remectre la ou il n'est, don il vint, la ou il doit estre. Or voit le Vouloir, par lumiere de l'espandemet de divine Lumiere (laquelle Lumiere se donne a tel Vouloir, pour remectre en Dieu ce Vouloir, lequel ne s'i peut sans telle Lumiere rendre)". En francés falta la sección entre corchetes angulares, se repone desde el latín.
[25] *Espejo* 118, ver también 138.

"chispa" de divinidad[26]. Para Margarita, como para Eriúgena, la nada esencial o la verdadera inteligibilidad de la humanidad es la clave para la unión o el retorno a Dios, idea que no tuvo aceptación general en el pensamiento cristiano. Los vínculos en la transmisión no están del todo claro, pero hay en Eriúgena y Margarita ideas teológicas similares[27].

Consideraciones finales

La luz que guía el alma hacia su retorno en el quinto estado implica la idea de una expansión, un desborde de aquella luz, y esto se relaciona con la asociación entre luz y amor, se trata del *divine amour* y la *divine lumière*, conocimiento emanado desde la divinidad, pues es una emanación o difusión. Esa expansión representa de forma gráfica los dones que la divinidad difunde: conocimiento, bondad o amor, para lo que utiliza la luz como vehículo de expresión, lo que posibilita finalmente que el alma retorne a su lugar primigenio y alcance así la nada de su verdadera libertad.

[26] Para Agustín y la tradición occidental dominante las criaturas pueden encontrar descanso en Dios, pero no se convierten en Dios. El conocimiento de Dios necesita de intermediarios: el Logos encarnado, la Escritura y la iglesia.

[27] Gregorio de Nisa y Guillermo de St.Thierry, entre otros, emplean imágenes del estampado trinitario en el alma muy similares a las de Margarita.

¿Hay una historia de la sexualidad medieval?

Mariano Gabriel Pacheco Busch
RLFM - Univ. Nac. Mar del Plata, Argentina

Introducción

Cuando se trata de historizar la filosofía medieval, solemos remitirnos a los debates acerca de uno u otro de los conceptos caros a la metafísica, la ética o la lógica; nos preguntamos qué problemas se plantearon los medievales en estas áreas, qué herramientas teóricas utilizaron para resolverlos, de qué forma desplegaban sus argumentaciones, en qué ámbitos debatían, etc. La esforzada labor de los medievalistas en el último siglo ha permitido que hoy contemos con un enorme campo de problemas técnico-conceptuales a los que podemos denominar filosofía medieval y, gracias a ello, se ha podido avanzar en explicar por qué no son solo asuntos de teología (aunque sí esté fuertemente implicada la teología), o solo asuntos de gramática o dialéctica.

Sin embargo, cuando ensayamos una mirada filosófica al modo de vivir la sexualidad medieval nos encontramos con un límite. En principio puede parecer que la tarea de examinar las prácticas sexuales del medioevo no corresponde en absoluto al filósofo sino que se trataría de una labor más adecuada para los historiadores. No obstante, los historiadores que se han dado a esta tarea se encuentran con una enorme cantidad de problemas conceptuales. Esto es porque nuestro concepto de **sexualidad** necesita de muchas aclaraciones. Podemos, provisoriamente, afirmar que no se trata de una denominación para un comportamiento biológico-reproductivo sino que implica relaciones sociales, denominaciones identitarias y que en este ámbito se juega una parte nada menor de la identidad. Entonces, estamos ante un nuevo problema: No nos encontramos frente a categorías que se presten a una fácil historización, sino que cada uno de los elementos que identificamos en el ámbito de la sexualidad nos abre nuevos problemas conceptuales. A lo largo

de este trabajo intentaremos señalar que el propio concepto de sexualidad tiene una fuerte carga de presupuestos modernos que lo hacen parcialmente inadecuado para las edades antigua y medieval. Para esto nos remitiremos a los pensamientos medievales expresados, fundamentalmente, a partir de las bases sentadas por Agustín de Hipona, sobre algunos conceptos que asociaríamos con la sexualidad, a fin de señalar su especificidad e intentar delinear nuevas estrategias epistemológicas para tratar el tema. Las perspectivas contemporáneas en diálogo serán las de Michel Foucault, a partir de lo expuesto en el libro IV de *su Historia de la sexualidad* y la postura del historiador David Halperin en su artículo "Is there a history of sexuality?"[1].

La división varón-mujer

Intuitivamente, uno de los primeros factores que pensamos al considerar cómo la sexualidad nos define es la división de género. Tengamos una u otra postura ideológica al respecto, está claro que nuestro ser varón, o ser mujer, es una parte importante de cómo nos relacionamos con el mundo. Sin embargo, como hemos señalado en anteriores trabajos[2], las concepciones medievales de estas categorías tenían sus peculiaridades. Nos ha interesado particularmente la de Agustín de Hipona. En el Libro XII de *De Trinitate*, Agustín discute si la mujer es, tanto como el varón, imagen de Dios. El problema a resolver es el siguiente: Si ambos sexos son *Imago Dei* del mismo modo ¿De dónde provienen las diferencias en sus atribuciones, ya que éstas, se señalan en la Escritura? ¿Por qué puede el varón andar con la cabeza descubierta, mientras que la mujer debe ocultarla? ¿Por qué el varón debería mandar y la mujer obedecer? La respuesta para el Hiponense anida en la *rationalem mentem*. Es en el alma racional y no en la forma corpórea que el

[1] David Halperin, "Is there a history of sexuality?", en *History and Theory: Contemporary readings*, Massahusetts, Blackwell, 1998: 253-267.
[2] Mariano Gabriel Pacheco, "Algunos límites del concepto de 'mujer' en Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón" en *Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval: II Coloquio Intercongresos, RLFM*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2020: 49-57.

ser humano es la imagen de su creador[3]. En cuanto a la contemplación de lo eterno, no hay diferencia de sexo alguna. Sin embargo:

> "como por el sexo del cuerpo se diferencia del varón, muy bien pudo en el velo corporal figurar aquella parte de la razón que se ocupa del gobierno de lo transitorio; de suerte que la imagen de Dios permanezca sólo en aquella parte del alma que se aplica a la contemplación y búsqueda de las razones eternas"[4].

Tenemos hasta ahora una vacilación concerniente a la diferente dignidad de la mujer respecto del varón en la concepción agustiniana. Por un lado, hay igualdad en el plano más elevado, el del alma racional, pero por otro lado se atribuye a la corporalidad femenina una primacía de la parte inferior del alma, la parte terrenal. En el Libro XIII de *Confesiones* se vuelve a este tópico con la afirmación de que la mujer fue hecha corporalmente para el varón, a quien ella debe someterse como el impulso de la acción se somete a la inteligencia[5]. La naturaleza solo temporal de esta diferencia se explicita en la parte de *La Ciudad de Dios* donde se afirma que las mujeres resucitaran en el cielo en su propio sexo:

> "Se les quitarán los vicios a los cuerpos, pero se les conservará la naturaleza. Y el sexo femenino no es vicio, sino naturaleza; que, por cierto, entonces estará inmune del coito y del parto. Aunque subsistan los miembros femeninos, no precisamente acomodados al uso antiguo,

[3] Agustín de Hipona, *De Trinitate,* XII, VII, XII. Recuperado de: https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm.

[4] "Sed quia sexu corporis distat a viro, rite potuit in eius corporali velamento figurari pars illa rationis, quae ad temporalia gubernanda deflectitur; ut non maneat imago Dei, nisi ex parte mens hominis aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit". Ibíd.

[5] Agustín de Hipona, *Confesiones, XIII, XXXII,* recuperado de: http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/conf_13_libro.htm.

> sino a una nueva belleza, que no excite en quien mira, su concupiscencia"[6].

Tenemos por tanto una visión de la mujer como temporalmente limitada por su corporalidad distinta a la del hombre, pero aun la diferencia corporal podría existir sin problemas en una dimensión celestial. El problema es entonces la concupiscencia, la limitación femenina que aparece como heredada del pecado de Eva. En el *Comentario Literal del Génesis* deja clara Agustín su posición respecto a que la mujer fue hecha como ayuda del varón para la procreación, pero que esta procreación se daría como un hecho más, sin pecado ni lujuria de no haberse dado la caída[7].

Ya podemos observar lo ampliamente distinta que esta concepción, de lo que es ser varón o lo que es ser mujer, resulta de nuestro pensamiento contemporáneo al respecto. En tanto el eje del debate sobre la diferencia sexual parece haberse puesto en el problema de la concupiscencia, podemos adentrarnos en las consideraciones de Foucault a este respecto.

La libidinización del sexo

El filósofo contemporáneo francés Michel Foucault realizó, en el tomo IV de su *Historia de la Sexualidad* un estudio, sin lugar a dudas interesante, sobre alguno de los conceptos medievales al respecto. El problema de la lujuria es allí abordado también desde fuentes agustinianas. Foucault recupera la polémica de Agustín contra los pelagianos y en particular contra Juliano de

[6] "Corporibus ergo illis vitia detrahentur, natura servabitur. Non est autem vitium sexus femineus, sed natura, quae tunc quidem et a concubitu et a partu immunis erit; erunt tamen membra feminea, non accommodata usui veteri, sed decori novo, quo non alliciatur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit, sed Dei laudetur sapientia atque clementia, qui et quod non erat fecit et liberavit a corruptione quod fecit". Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, XXII, XVII, recuperado de: https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm.

[7] Agustín de Hipona, *Comentario Literal del Génesis*, *IX*, recuperado de: https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm

Eclana respecto al apetito sexual. Juliano consideraba la cuestión desde una perspectiva médico-filosófica y diferenciándose del maniqueísmo para el cual el deseo corporal sería obra demoníaca. Para el pensador pelagiano, el apetito carnal estaba presente en el ser humano desde la creación, y el problema se daba solo con el exceso, con la intemperancia[8]. Esta concepción del asunto tenía para Agustín el problema de dejar un límite muy ambiguo entre cuál fuese el justo medio y cuál el exceso. En su *Réplica a las dos cartas de los pelagianos*, Agustín desarrolla el argumento ya esbozado en *De Genesi ad littera* respecto a que, sin la caída, los humanos hubieran podido gobernar sus órganos sexuales como gobiernan sus otros miembros, sin pasión lujuriosa alguna, de una forma meramente práctica y reflexiva. O, si hubiera alguna estimulación carnal, esta hubiera estado completamente sometida al imperio de la voluntad. Esto permite a Agustín responder a la pregunta por la existencia o no de las nupcias en el Edén y ¿cómo se hubiera dado la procreación de no haber acontecido la caída?

Ocurrido el pecado original, se pierde la posibilidad de las nupcias sin concupiscencia. El deseo entra en conflicto con la voluntad, el apetito sexual se vuelve para el hombre un "movimiento bestial que siente en los miembros de su cuerpo"[9]. Adán y Eva abren los ojos a su desnudez y notan por primera vez ese movimiento que se opone a su racionalidad. Foucault afirma que aquello a lo que Agustín llama libido es la conjunción del movimiento que arrastra a los actos sexuales haciéndolos visibles y vergonzosos y, a su vez, a su ligazón con la muerte[10]. La libido marca entonces lo que hay de degradado en el acto sexual. Es lo involuntario que aleja al ser humano de aquello en lo que es *Imago Dei*, es decir su alma racional. Notemos que se produce un cambio de enfoque respecto a la versión juliana del asunto. Mientras que el obispo de Eclana utilizaba una matriz teórica clásica de la antigüedad al poner el asunto en un juego de moderación excesivo, Agustín sobrepone una

[8] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 2019, p. 275.
[9] "sed tamen etiam in ipsa iam poena suae generositatis index anima rationalis bestialem motum in membris suae carnis erubuit Agustín de Hipona, Comentario Literal del Génesis, XI, XXXII, ob. cit.
[10] Foucault, ob. cit. p. 282.

concepción teleológica que conlleva una limitación metahistórica, superar el pecado no está completamente en manos del hombre en esta existencia terrena, si bien puede practicar la continencia. Foucault sostiene la interpretación de que esto no implica que en la dualidad cuerpo/espíritu el espíritu quede sujeto al cuerpo, sino que la falta originaria hace que esta pérdida de control sea una reducción del gobierno sobre sí mismo. No es que la carne gobierne ahora al espíritu, sino que el espíritu mismo se carnaliza. No es lo involuntario contra la voluntad, sino lo involuntario de la voluntad misma[11].

Pero hay aún un movimiento jurídico que analizar esta concepción de la libido/concupiscencia. El bautismo hace que para los nuevos nacidos la concupiscencia producto del pecado original ya no sea imputada como pecado. Es decir, el hijo bautizado de padres bautizados y casados no será acusado de concupiscencia, ni lo serán sus padres que lo engendraron carnalmente. Sin embargo, la libido sigue siendo aquello que incita hacia el pecado, una fuerza que mueve hacia la tentación. Es la institución cristiana la que puede hacer que esta libido entendida como deseo no sea imputable, pero no la puede hacer desaparecer. El pensamiento agustiniano favorece al matrimonio como un uso reglado de la inevitable concupiscencia en pos de la procreación. En este punto se podría hacer una clara diferenciación con las ideas de Jerónimo de Estridón, para quien la virginidad era siempre un estado preferible. Mientras que, para Agustín, las nupcias preceden al pecado y persisten luego de su expiación, para Jerónimo son producto de la caída. El traductor de la *Vulgata* llega a afirmar que lo único bueno de las nupcias es que engendran vírgenes[12].

La lectura de Foucault sobre la libidinización del sexo nos permite no solo comprender mejor el porqué de la diferencia atribuida a varones y mujeres sino también entender una configuración entre espiritualidad, corporalidad e institucionalidad que impone límites y a la vez deja espacios abiertos: El lugar

[11] Ibíd, p. 285.
[12] Jerónimo de Estridón, "Carta a Eustaquia", *Epistolario*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 228.

de la mujer en ese esquema y el lugar del deseo en la experiencia humana no han dejado de aparecer cuestionados en la literatura medieval. Sería, por ejemplo, material para otro trabajo, analizar cómo el deseo religioso místico se expresa muchas veces en términos análogos a los que se utilizarían para expresar el deseo corporal.

¿Cómo esto encaja en nuestro concepto de sexualidad?

David Halperin desplegó en su artículo *Is there a history of sexuality?* el cuestionamiento respecto al presentismo ingenuo que encarna el concepto de **sexualidad**. Este autor define a la sexualidad como la apropiación del cuerpo humano y sus capacidades fisiológicas por un discurso ideológico; como un efecto cultural; y recupera la definición de Foucault de la sexualidad como una tecnología política compleja[13]. Señala también que la particularidad de nuestra concepción moderna consiste en que la sexualidad es vista como un aspecto separado dentro del vasto campo de la naturaleza psico-corporal del ser humano. A su vez, la sexualidad como esfera autónoma genera un principio de identidad y de individuación, la persona contemporánea se define en gran parte por sus orientaciones e inclinaciones sexuales. Si bien Halperin centra su trabajo en contrastar modernidad con antigüedad, consideramos que, observaciones como las que realiza, son válidas para estudiar el medioevo.
Como hemos visto, hay categorías centrales para pensar la sexualidad, que no son equivalentes entre nuestra época y aquella. Ser hombre o ser mujer no significaba lo mismo, más allá de que fenoménicamente podamos argumentar que entonces y ahora se utilizaba para designar a individuos con determinadas características sexuales externas (cosa que estuvo y está puesta en cuestión por expresiones de género que atraviesan el binarismo), hay una gran distancia entre pensar esa diferenciación con una base biológica propia del cientificismo de nuestra época y pensarla con una base espiritual. Fundamentalmente si pensamos en una diferencia de base espiritual que se vuelve igualdad en un tiempo escatológico.

[13] David Halperin, "Is there a history of sexuality?" cit., p. 253.

Es un debate interesante pensar, siendo concepciones de sexo/género tan distintas, cómo conceptualizar los problemas comunes a las distintas épocas, como la subordinación impuesta a la mujer. En otro trabajo previo[14] hemos analizado algunas estrategias con las que Christine de Pizán plantea la reivindicación de su género. En el *Libro de la Mutación de Fortuna* lo hace mediante un constructo metafórico al modo de las metamorfosis ovidianas en que ella misma se vuelve varón, física y espiritualmente, en el acto de conducir un barco a través de una tempestad. Allí parece atender a la preconcepción de que es el varón el que guía en un sentido racional, figurado por la imagen de tomar el timón, pero luego pregunta por qué no pudo hacer eso mismo conservando su cuerpo femenino. En el *Libro de la Ciudad de las Damas* contrasta las opiniones de los doctos varones (nótese su ironía en esta denominación) que habían escrito respecto a la vileza de la mujer incitadora del pecado con un larguísimo compendio de historias de mujeres que habían realizado hazañas o milagros y probado de diversas maneras su valía. En el caso de Christine se juega de forma abierta con el cuestionamiento de la subordinación de la mujer. Distinta fue la estrategia de otras mujeres medievales que, como Hildegarda de Bingen, al discutir con varones se posicionaron discursivamente en un pretendido lugar de aceptación de la relación de subordinación, pero presentando sus argumentos con atributos de revelaciones o productos de un éxtasis místico. "Oh servidor fiel, yo, pobre figura femenina, en la visión te digo estas palabras"[15]. En esos casos, era la apelación a la comunicación directa con lo Divino lo que permitía esquivar el preconcepto de la menor racionalidad de la mujer.

Luego, hay categorías que hacen a la identidad sexual contemporánea que sencillamente no existían en el medioevo. Es el caso de los términos **homosexualidad** y **heterosexualidad** que, como señala el historiador John

[14] Mariano Gabriel Pacheco, "Christine de Pizán y la problematización de los límites de género en relatos del *Libro de la Mutación de Fortuna* y el *Libro de la Ciudad de las Damas*", Susana Violante (ed.), *Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira, aversión*, Mar del Plata, EUDEM, 2015; 315-331.
[15] Hildegarda de Bingen a Guiberto de Gembloux en Georgette Eminey-Burgard y Emilie Zum Brunn, *Mujeres Trovadoras de Dios*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 56.

Boswell[16], son acuñados en pleno siglo XX. De este modo, conceptos que hoy son identitarios, no existían como tales. En la antigüedad clásica esto se hace más evidente ya que el régimen de comportamiento sexual de los griegos hacía absurda una diferenciación equivalente. Durante el medioevo, si bien fueron apareciendo paulatinamente las condenas hacia el pecado de **sodomía,** la distinción seguía sin operar del mismo modo. En gran parte de los casos de homosexualidad, de inevitable anacronismo, que se registran en la literatura medieval, no se trata de una orientación sexual alternativa sino de una práctica erótica que se alternaba oportunamente con una vida matrimonial que llamaríamos heterosexual, o con la vida monacal. Un régimen de comportamiento sexual más parecido al de la antigua Grecia perduró en el Islam, donde hasta entrado el siglo XII aún se registran incontables historias de gobernantes, juristas, poetas y filósofos que alternaban entre el amor de hombres y mujeres.

Párrafo aparte merecería el olvido del islam medieval por parte de Foucault, que centra toda su historización en el mundo cristiano.

Reflexión a modo de conclusión

Si tomamos los criterios distintivos que propone Halperin para distinguir el concepto moderno de sexualidad, el presentarse como una esfera autónoma de la vida, y el ser un principio de individuación, difícilmente podamos aplicar el concepto al medioevo. Si atendemos a lo distinto de los mundos conceptuales para explicar los fenómenos de la sexualidad, tenemos un resultado similar.

Nos encontramos frente a una posible aporía, pues, ¿Debemos entonces desistir de preguntarnos desde el hoy de la sexualidad, sobre el entonces del medioevo? Considero que no. Pienso que en algún punto es lícito hacerlo,

[16] John Boswel, *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad, Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV*, Biblioteca Atajos I, Muchnik Editores SA, Barcelona, 1998.

siempre y cuando seamos conscientes que es necesario configurar un campo conceptual muy distinto. Hoy en día, el factor libidinal suele ser el punto de partida del campo de la sexualidad, el factor matrimonio es cada vez más raramente considerado y el factor procreación es electivo. Pero que la relación entre cuerpo, deseo, institución, sociedad y política cambie de factores ordenadores no implica que no podamos ensayar genealogías que nos lleven a comprender mejor cómo es que llegamos a las configuraciones que hoy en día conocemos. En ese sentido, no considero que sea pertinente pensar al ahora de la sexualidad como un tiempo de libertad y al pasado como el ámbito de lo reprimido, idea muy en boga instalada en lo que se considera el sentido común. Conviene más bien buscar en sus propios términos cómo varones y mujeres medievales encontraban sus ámbitos de libertad. Y es tarea de la filosofía comprender los conceptos implicados, sus alcances y limitaciones.

Los ámbitos de libertad que mujeres y varones han podido procurarse

Susana B. Violante
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Exordio

El tema convocante en este Congreso sobre los "Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval", posee varias aristas de las que expondremos aquello que Hroswitha de Gandersheim, Baja Sajonia, (935-975 o 1002 ¿?) y Otloh de San Emeramo, Regensburg, Alta Baviera (1010-1070/73); han comprendido por tan controvertido término.

Esta cuestión la abordamos a partir de interrogantes que nos permiten comprender, filosóficamente, de qué sujetos estamos hablando: ¿Se consideraban personas libres? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Cómo se percibían a sí mismas? ¿Advertían que respetaban sus argumentaciones? ¿Qué relaciones establecieron entre vida y libertad? A esto responderemos desde sus propios escritos.

Ambos autores vivieron acciones "limitantes de la libertad" y ambos han sabido encontrar el modo de actuar sin contravenir la regla.

Reutilizo el título de un artículo anterior "Realidad revelada, Libertad condicionada…"[1] cuya significación es relevante aquí. Los conceptos "realidad", "revelada" y "libertad", dificultosos de determinar, los significaremos, el primero: resultado de construcciones desde que el ser humano está pensando y actuando. Para "revelación", concepto aceptado por

[1] Susana B. Violante, Liliana Martín, "Realidad Revelada... Libertad Condicionada". En *Antropología Argentina II*. C. E. Berbeglia, coordinador. Buenos Aires, Biblos, 1992: 217-225.

nuestros pensadores, ligada a una connotación religiosa que pretendemos ampliar en la significación de aquello que al **revelarse** muestra o entrega su secreto y pierde dicha categoría ofreciendo un cierto poder jerárquico entre quienes revelan y quienes aceptan lo revelado. La "libertad" aparece en instantes discontinuos que, cuando libera a unos… parece estar sometiendo a otros. Si la realidad es revelada, condiciona la libertad en el intento de modificarla, haciendo irrevocable la obediencia a los contenidos revelados.

Ante una realidad que al revelarse condiciona la libertad, hacemos hincapié en el título del presente artículo: "Los ámbitos de libertad que mujeres y varones han podido procurarse", que interroga los conocimientos y desconocimientos de lo que pudo ser la libertad en el medioevo.

Hroswitha de Gandersheim

La mujer no siempre es invisible, aunque esté recluida en un monasterio u otro recinto, ha evidenciado cierta desobediencia y muchas desafiaron las jerarquías. Fuente[2] sostiene que las mujeres aparecen en blanco y negro y que algunas como Hroswitha[3] "destacaron de forma brillante y colorida".

Hroswitha llega a ser canonesa un nombramiento que propone solo una diferencia con las monjas, la de realizar dos votos, el de castidad y obediencia y no tres, el de pobreza; tampoco tenían que permanecer enclaustradas, mantenían su patrimonio, salían y no estaban obligadas a contraer matrimonio. Hroswitha provenía de una familia noble y se desempeñó como narradora, comediógrafa, historiadora, poetisa… sostuvo que escribir era muy:

> "difícil y duro para una mujer, siendo débiles como somos, yo, confiando en la ayuda siempre misericordiosa de la suprema gracia […] buscaba saber cuándo y cómo ofrecer mi obra al público. Si a una mujer

[2] María Jesús Fuente, *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid. La esfera de los libros, 2006, p. 158.
[3] También: Hrotsvita, Hrosvit, Hrotsvit, Roswitha y Rosvita.

> le gusta escribir ¿cómo puede arrancar los estereotipos que la creen incapaz de hacerlo?"[4].

Su prestigio y poder no los pudo exaltar sin disminuirse de algún modo y denuncia lo difícil que resulta modificar los estereotipos. Tavernini realiza dos preguntas que reivindican nuestro enfoque: "¿la veracidad de un relato, depende del hecho de que lo que narra haya sucedido, o de la verdad que reconoce en ellos quien quiere escribir?" (p.171), es toda una cuestión filosófica que enlaza verdad, perspectiva y libertad. Los hechos leídos o relatados permiten a quien lee, sea mujer o varón, "creer", porque quien lee, cree o descree de lo leído y de quien relata el acontecimiento, como le ocurre a Hroswitha. La segunda pregunta tiene que ver con la construcción del relato a medida que se realiza "¿Cuál es el punto de equilibrio entre la necesidad de confrontación y el temor a desanimarse en un trabajo que, mientras se hace, es continuamente perfectible?" (p.171), así explica el valor de la escritura de Hroswitha, porque no es fácil escribir, reconocer errores, revisarlos, modificarlos y, sabiendo que no se posee la verdad, animarse a publicarlo aceptando las críticas.

> "Este librito adornado de pocas gracias de belleza, pero elaborado con no pocas atenciones, lo ofrezco a la benevolencia de todos los que tienen sabiduría para que lo corrijan o, al menos, a los que no se divierten en denigrar las equivocaciones, sino más bien corrigen los errores"[5].

Le pide y agradece a Gerberga[6], las correcciones que realiza de sus escritos y que siempre la estimule a continuar y a no despreciar sus poemas y relatos:

[4] Luciana Tavernini, "Hrotsvitha de Gandersheim. El placer y la necesidad de escribir", en Martinengo, Mariri et al, *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*. Nancea. Madrid, 2000, Cap. 3: 161-228; p. 171.
[5] Peter Dronke, *Donne e culture nel Medioevo*, Saggiatore, 1986, "Praefatio", p, 74.
[6] Gerberga, su protectora, abadesa hija de Enrique I, Duque de Baviera.

> los escritos que había recogido en el monasterio de Gandersheim, primero por medio de la enseñanza de la cultísima y amabilísima maestra Ricarda […] después desde la benévola consideración de la real Gerberga […] aunque más joven que yo, era más docta por ser descendiente de emperador. Con afecto me instruyó perfectamente sobre algunos autores que ella había conocido antes, de personas sapientísimas[7].

Hroswitha escribe en latín y es en la abadía de Gandersheim, que otorgaba una libertad que la Regla Benedictina no permitía en otros monasterios, donde accede a una completa educación religiosa y libre, especialmente en literatura clásica. Ella misma refiere que lee fuentes latinas y griegas de las que extrae la reflexión sobre la fuerza de voluntad, perseverancia y tenacidad que comparte con mujeres cristianas, orgullosas de su pureza y castidad. Las *Comedias* de Terencio, *Las Metamorfosis* de Ovidio; la *Eneida* y las *Églogas* de Virgilio; también autores cristianos como Prudencio; Sedulio; Venancio Fortunato; Boecio; martirologios y las *Vitae Patrum*. Se interiorizó en el *trivium* y el *quadrivium*, fundamentales para la filosofía escolástica posterior. Hroswitha califica las comedias de Terencio:

> "Hay algunos cristianos que, pese a atenerse fielmente a las Sagradas Escrituras, y aun despreciando obras de otros autores paganos, leen y releen con frecuencia la poesía de Terencio y, al tiempo que disfrutan de la dulce lengua de éste, se contaminan con las perversidades de las que vienen a saber. Por eso, mientras que otros se afanan en su lectura, yo, la voz resonante en Gandersheim, no he tenido escrúpulos para imitarlo en mis composiciones porque, en las mismas composiciones en las que eran representadas las obscenas suciedades de impudorosas mujeres, he exaltado, de acuerdo a las modestas capacidades que se

[7] Praefatio en H. Homeyer, *Hrotsvitae Opera*, Paderborn, 1970,, 37-38.

> encuentran en mi ingenio, la encomiable pureza de las santas y cristianas vírgenes"[8].

Cita clave para comprender su auto valoración y la exaltación de sus capacidades intelectuales. Se reconoce como "la voz resonante en Gandersheim": "Reconozco que por gracia divina he sido dotada de un vivo ingenio que, sin embargo, al faltar la atención de los maestros, queda como adormecido, descuidado y abandonado, presa de la natural pereza e inactividad"[9]. No tuvo escrúpulos para imitar a Terencio y enaltecer a las "santas cristianas". Por su calidad como escritora, los siglos mantuvieron su apodo *clamor validus* o "Ruiseñor de Gandersheim".

Es Conrad Celtis quien, en el siglo XV, encuentra el *Codex Bayerische Staatsbibliothek*, siglos X y XI, con su obra excepto *Primordia*, en el monasterio benedictino de San Emeramo en Ratisbona y los publicará en 1501[10].

El Libro Primero contiene ocho leyendas compuestas en su juventud[11] en las que narra la vida de personajes bíblicos, las intervenciones de la Providencia, los martirios y conversiones de *Pelagio* de Córdoba; de *Theophilus* y *San Basilio* que llevaban una vida de insatisfacción, al punto que los protagonistas tienen encuentros y pactos con el Demonio, cual *Fausto*, y renuncian a Dios. La Virgen María, es relevante para el perdón de los pecados

[8] Hrosvit, *Opera Omnia*, ed. Walter Berschin, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Munich/Leipzig 2001. Rosvita de Gandersheim, *Obras completas*. Traducción, introducción y notas de Juan Martos y Rosario Moreno Soldevila. Universidad de Huelva, Huelva, 2005, Libro segundo, Parte I, Gallicanus, Prefacio, p. 111.
Nota 16: p. 145-146.

[9] "Carta a algunos doctos defensores de la obra" en *Hrotsvitha, Dialoghi Drammatichi*, Milán, Garzanti, 1986, p. 97.

[10] Manuscrito en la Staatsbibliotek de Munich (ms. CLM 14485).

[11] Gerberga, abadesa hija de Enrique I, Duque de Baviera, ha sido su protectora.

y mediadora en el desarrollo de la espiritualidad rescatando las almas que se venden al demonio.
Relata los martirios ejecutados por Diocleciano a Santa Inés, Agape, Chionia e Irene, desde la hagiografía de san Ambrosio. Reivindica sus vidas en el "fortalecimiento en Cristo". Su análisis, cargado de sensaciones y sentimientos, refleja su liberación del calificativo "mujer **débil"**[12] al destacar su capacidad intelectual y defenderse como autora[13].

El punto de mira es el **cuerpo**, Hroswitha lo purifica y consagra a la virtud a través de las seis mártires. A raíz del liberador relato de Hroswitha sobre el uso consentido del cuerpo sin contradecir el virtuosismo al vencer esas tentaciones, revisa el concepto de prostitución, en María y Taide, acción placentera y de independencia para usar su propia voluntad y acepta que lo hagan por el dinero que reciben de ellos en tanto "opción moralmente pecaminosa pero gratificante y muy provechosa económicamente para una etapa de sus vidas"[14]. Hroswitha analiza la angustia que estas mujeres experimentarían, aunque fueran bien tratadas por sus amantes y estudia el poder que el cuerpo femenino ejerce en muchos varones. Tavernini (p. 188), lo refiere con el siguiente subtítulo: "La prostitución como poder del cuerpo femenino". Tema que está presente a partir de la cuarta leyenda, incluso analiza el amor entre personas del mismo sexo.

El Libro Segundo agrupa seis dramas, tanto irónicos –en los que ridiculiza a varones por su ambición y poder–, como trágicos. En ellos otorga vida a sus relatos: *Gallicanus*, *Dulcitius*, *Sapientia*, *Abraham*, *Calimachus* y *Paphnutius*. La teatralización ha sido considerada un original aporte de Hroswitha a la literatura medieval[15]. Analiza la venganza de Dulcino y Adriano; y la

[12] Hroswitha de Gandersheim, *Las ocho leyendas*. Traducción, de Luis Astey. Presentación de Mauricio Beuchot. México, Colegio de México 1999.
[13] Gerda Lerner, *La creación de la conciencia feminista: desde la Edad Media hasta 1870*, Editorial Katakrak, Madrid, 2019.
[14] Hroswitha Tavernini, ob.cit. p. 191.
[15] Hroswitha de Gandersheim, *Los seis dramas*, traducción introducción y notas de Luis Astey, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

imploración de Calímaco, quien al no poder poseer el cuerpo de Drusiana, deseaba violar su cadáver[16]. El relato es grotesco, hace decir a Drusiana: "¡Ay Cristo, mi señor ¿de qué me sirve el voto de castidad si ese loco se ha dejado seducir por mi belleza? […] Concédeme morir pronto en tu nombre, Cristo, para no ser la ruina de ese joven tan sensible"[17]. Ironía y martirio a los que son sometidas por elegir modelos de vida divergentes a los impuestos.

Escribe con esas "hebras y jirones arrancados de las fibras más profundas de los atavíos de la Filosofía" [18] el rechazo a ser mancilladas y la oposición sistemática entre pecado y virtud en la que muestra los avatares de una época en que la Iglesia, a través de sus personas más obedientes, cimenta una estructura ideológica que Hroswitha expresa en cada una de sus obras en un contraste entre acción y expresión lírica.

El libro tercero, contiene dos poemas de carácter histórico: *Gestis Oddonis* y *Primordiis Coenobi Gandersheimensis*, que refieren a Otón y a los acontecimientos de la fundación de la abadía femenina en paralelo con los hechos de las Sagradas Escrituras y los acontecimientos que en ella vivió. Asimismo indagó en los evangelios apócrifos, el de Santiago fundamenta su *Vita Mariae*. Relata un sueño en el que Imperio y cenobio estaban unidos: "Eda, como las místicas, está en directa relación con la divinidad, supera la mediación sacerdotal; por su boca Dios indica un origen femenino del imperio y el lazo indisoluble, por ser divino, entre dinastía y Monasterio"[19]. El sueño se hará realidad si la protagonista de la obra, lo hace suyo.

Hroswitha se compara con una viajera por los recorridos hermenéuticos que realiza y halla la sensatez de saber cuándo dejar la escritura:

> "Hasta aquí he cantado en versos, aunque con una poesía humilde, las gestas del famoso rey Otón…" sabiendo que queda inconcluso "que yo

[16] Hroswitha, ob. cit., *Los seis dramas*, pp. 145-146.
[17] Hroswitha, ob. cit., *Los seis dramas*, pp. 146-147.
[18] Hrosvitha, ob. cit.. *Los seis dramas*… Introducción, p. xxvii
[19] Tavernini, ob. cit, p.211. Hroswitha, *Primordiis…*

> tengo miedo de tocar, me he mantenido alejada de ellas por mi sexo femenino y porque no deben ser tratadas con poco estilo" […] "En este punto yo, puesto que me lo prohíbe la importancia de tan grandes acontecimientos, no voy a continuar, sino que prudentemente pongo fin [a mi escrito], para no tener después que sucumbir malamente vencida[20].

Hroswitha, mujer *ancillae Dei canonicae*, logró defenderse de la hostilidad que la rodeaba, escribió, historió, dramatizó, y logró rechazar la sentencia de debilidad, acciones que le ofrecieron libertad para reconocer los méritos de las mujeres de su época que optaron –como también Otloh– por la vida religiosa para poder desarrollar sus capacidades intelectuales. El monasterio ha sido el espacio de guarda de la cultura, de los libros, de la disidencia, de la modificación del pensamiento y, sobre todo, de sus identidades.

Otloh de San Emeramo

En cuanto a Otloh, coincide con Hroswitha, en la relevancia de la lectura y análisis de lo leído. Muestran que no se les prohibía leer. En la *Monumenta Germaniae Historica*, ss, t. XVII, pp. 567-568, encontramos el Catálogo de la biblioteca de san Emeramo, del año 1000 donde hallamos una diversidad de textos religiosos, de mujeres como María Egipcíaca; de Cicerón; Prudencio; Donato; Catón; Juvenal; Séneca, Lucano… solo por nombrar algunos[21].

Otloh relata en su autobiografía *De suis tentationibus*[22], una experiencia de "libertad" diferente a la de Hroswitha. Explica cómo lo que leyó, sobre todo

[20] Tavernini, ob. cit, p.206.
[21] También en *Annales et notae S. Emmerammi Ratisbonenses et Weltenburgenses*, edidit Philipp Jaffé. En MGH. Tomo XVII. Hannoverae, 1841. Reedición 1990, pp. 567-568.
[22] Othlonus Sancti Emerammi Ratisponensis, *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 29A-58C. *Liber de temptatione cuiusdam monachi*, Widmungsschreiben an die Leser seines liber de temptationibus, herausgegeben von Bernard Bischoff. En *Mittelalterliche*

Lucano, le provocó una profunda hesitación y una enfermedad a la que designó *insaniae morbo depresum*[23], que le condujo a una gran duda: "Dudé absolutamente de que, o bien pueda haber alguna verdad y provecho en la Sagrada Escritura, o bien que Dios omnipotente exista"[24]. La enfermedad es fuente y fruto de la duda por actuar desde su libertad, por haber elegido el monasterio para estar en medio de los libros y desarrollar una muy prolífica escritura, no solo por los temas que abordó sino por el modo en que lo hizo, cómo aplicó las Artes Liberales, a su lectura e interpretación, en provecho de su propia vida como copista y Decano de San Emeramo, motivo por los que fue designado "maestro de espiritualidad".

Relataremos, brevemente, su amor-odio hacia Lucano quien le ofreciera argumentos sobre la libertad[25] al oponerse a la tiranía de Nerón y reivindicar la libertad perdida (*Farsalia*[26] VII, 430), "Libertad que ha huido de los horrores de la guerra civil sin intención de volver jamás…". Otloh y Lucano están buscando esa libertad que, por uno u otro motivo, huye. En *Farsalia* I, 1, Lucano expresa que: "Guerras más que civiles cantamos […] y el crimen investido de legalidad". Nos detenemos en la frase "crímenes investidos de legalidad" que, suponemos, podía transferir Otloh a la simonía y a otros "crímenes" –pecados– y acciones que someten más que liberan.

Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte 2. Stuttgart 1967, p. 114. Susana Violante y Santiago Bazzano, *Othloh de San Emeramo. Acerca de las tentaciones de un cierto monje…* Edición bilingüe, EAE Editorial Académica Española. Número 13310, 2012.

[23] *Liber visionum*, III, 349B.

[24] *De suis tentationibus*, 32B.

[25] Tema ampliado en: Susana B. Violante, Tesis Doctoral *Duda y dialéctica en* De suis tentationibus *de Otloh de San Emeramo*, http://www.tdx.cat/TDX-0322110-092259/ Edición Biblioteca Universitat de Barcelona: pp. 147 a 186.

[26] Marco Anneo Lucano, *Farsalia*. Madrid. Biblioteca clásica Gredos. 1984. Introducción, traducción y notas Antonio Holgado Redondo. Lamentablemente, es la única obra que nos ha llegado.

Lucano se opone a la esclavitud y a los dioses, porque considera una indignidad esclavizarse a otra persona, aunque sea divina, porque "la divinidad del amo no dignifica la esclavitud"; "nos avergüenza ser esclavos" (*Farsalia,* VII, 440-450). Si esto leyó Otloh, su intelecto estalló, porque un cristiano no piensa que sea "esclavitud" seguir a Dios, por el contrario, dicha creencia afianza la libertad, por constituir las antípodas de la esclavitud. Otloh se siente esclavo, pero no de Dios sino de los seres humanos que no le permiten actuar aquello que no posee mal alguno. Avergüenza ser esclavo de las pasiones, vicios, crímenes y le preocupan el mal, la injusticia y que Dios no haga nada, que permanezca imperturbable ante las muertes y el horror, que permita que los seres humanos sean atormentados o que el tormento sea un castigo necesario, *De tribus quaestionibus*[27]. Similar a Lucano cuando cuestiona en *Farsalia,* 440-450:

> "cómo [los dioses] pueden contemplar las matanzas entre seres humanos […], teniendo los rayos en la mano, por qué no las evitan cuando las conocen de antemano […] grande y poderoso como es el dios, ya sea que vaticine el destino o ya que se convierta en destino lo que él ordena en sus vaticinios".

Lo que hoy nosotros leemos en la obra de Lucano tratando de pensarla desde lo que consideramos que interpretaría Otloh, es probable que no fuera como el monje la leía, pero este ejercicio, en cierto modo ficticio, señala una relación entre el dios racional presentado por Lucano y el dios racional concebido por Otloh, algo distante del presentado por la ortodoxia.

Otloh está inmerso en una cultura que en ese momento no puede concebir el azar, que sería sinónimo de libertad, sino que, lo que ocurre, obedece a la manifestación del orden divino. Si bien el cristianismo poseyó mucha moral estoica, Dios, por *potentia absoluta*, podría modificar el destino del mundo y el del ser humano, a Otloh le cuesta aceptar que no lo haga. Lo mismo ocurre

[27] Otloh, *Dialogus de tribus quaestionibus.* En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 59-103B. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

con las palabras sagradas que no destierran el mal; para él son un decir y un creer estériles, porque no gesta cambios, no elimina el mal. Otloh no necesita de humanas revelaciones, porque posee un entendimiento dado por Dios que es necesario que cada ser humano individual, utilice a partir del desarrollo intelectual del libre albedrío para no cometer acciones nefastas. Por ello, Otloh cita Romanos I, donde la comprensión de lo inefable divino está realizada por la capacidad comprensiva humana[28], que implica libertad de pensamiento, capacidad de inteligir, que Dios no puede castigar. "Por otra parte, si el hombre, convertido y confiando en la gracia de Dios, de ningún modo pudiera resistir a los vicios con ese esfuerzo con el que entregado a ellos se había empeñado en obedecer, ni sería dueño del libre albedrío, ni de ningún otro mérito"[29]. Conforme esta concepción, insta a los monjes a alfabetizarse para leer por sí mismos, interpretar, escribir y no depender de los *peritii*.

Entonces, se hace presente el cuestionamiento que involucra la contradictoria dupla "predestinación/libertad". El ser humano no podría modificar el designio predestinado. Aquí nos encontramos con la situación relatada al inicio, "realidad revelada, libertad condicionada".

El "¡amante de toda duda!"[30] resalta el concepto de la libertad del hombre como imagen de Dios enunciado por Escoto Eriúgena: "Si Dios es libre y el hombre es imagen de Dios, la sabiduría divina ha de querer que la voluntad del hombre sea libre" (*De praedestinatione*, 4,5). Negar que haya libre arbitrio es negar la voluntad ya que no tiene ningún sentido hablar de pecado y negar el libre albedrío (*De praedestinatione* 5,4).

Otloh reconoce los sentidos contrapuestos de la creencia, cuestiona tanto la sumisión como los prejuicios para utilizar aquel don divino que es la inteligencia en tanto principio primordial de la propia vida y del conocimiento.

[28] *De tribus quaestionibus*, 66D.
[29] Ibíd., 100A.
[30] Así se hace llamar por Dios: "*amator dubitationis totius*", *De suis*…, 41A.

Estas lecturas le generaron un pensamiento diferente, acepta la libertad de dudar que no le puede ser arrebatada, es un sujeto centrado-descentrado, tironeado por la Regla Benedictina, con las características de la Reforma de Gorze, y su propio pensamiento que le aleja de una obediencia ciega a la Regla.

La capacidad autobiográfica de Otloh ubica la fuerza de la acción en el individuo al enunciar la relación entre conocimiento y pecado, conocimiento y libertad. Reconoce la imposibilidad de vivir sin errar, pero introduce la ética de la responsabilidad personal en la libertad que Dios le ha otorgado para alcanzar el bien. Cuenta con la costumbre de la confesión de sus actos en tanto experiencia necesaria para lograr la serenidad y libertad de su alma en un ejercicio filosófico-espiritual irrenunciable, un cuidado de sí para liberar su angustia y que no enferme su alma.

Conclusión

Hroswitha y Otloh, en el siglo X y XI, a pesar de muchas restricciones y de no escribir ningún texto específico sobre **libertad** –pero que expresan en su obra–, vivieron el beneficio de ser respetados en su íntima búsqueda de una libertad que hiciera más dichosa su vida. Ambos escribieron desde la responsabilidad personal, desde la libertad que les otorgara la reforma benedictina en Germania. No normalizaron la violencia, mostraron respeto hacia las voluntades de otras personas y no fueron perseguidos por ello.
Han sido vidas con discursos determinativos y con un valor epistémico que permanece hasta la actualidad, porque provocaron una variación cultural y debates filosóficos acerca del libre arbitrio, la identidad, las ciencias… entre otros.

PONENCIAS INDIVIDUALES

A recepção de Proclo no Medievo

Ma. Suelen Pereira da Cunha
Francisca Galiléia Pereira da Silva
Universidade Federal do Ceará, Brasil

1. Introdução

Neoplatônico do século V d.C., Proclo tem seu pensamento marcado pela tentativa de conciliar o espírito grego, i. é, as correntes filosóficas, míticas e os *Oráculos Caldeus*. Com tal objetivo, ele redige um conjunto de obras cujas temáticas influenciaram o modo como sua filosofia foi recebida durante o período medieval, dado o desenvolvimento das religiões monoteísta naquele período. Uma vez que Proclo estava comprometido com a defesa da religião grega, na medida em que advogava em favor do espírito grego, uma questão se apresenta: o que levou a um autor pagão e forte defensor da cultura e religião pagã, durante a expansão da religião cristã e em um período de consolidação das teses monoteístas, ser recebido e ter suas ideias colocadas como pedra fundamental de uma perspectiva cristã de pensar a realidade?

O cristianismo está fundamentado na tese de criação do mundo a partir de um ato da vontade divina, o neoplatonismo parte da eternidade do mundo; o cristianismo é monoteísta, Proclo, politeísta. Nestes contrapontos residem as dificuldades de conciliar as duas formas de compreender a realidade. Contudo, o que se observa ao longo da história do pensamento especulativo-religioso monoteísta é que a filosofia procleana, mesmo conflitante, foi recebida e incorporada tanto pela cristandade quanto pelos árabes. Mas, tal incorporação nem se deu imediatamente e nem sempre de forma consciente. A vista disso, o texto que aqui se apresenta objetiva apontar elementos que possibilitaram a assimilação da filosofia procleana no Medievo, tendo como

ponto principal o papel de Dionísio, o Pseudo Areopagita, e do *Livro das Causas*.

2. O fechamento da Escola de Atenas e a resistência à filosofia procleana

Para melhor compreender a dificuldade na assimilação da filosofia procleana pelo cristianismo, é preciso considerar que desde que o cristianismo se tornou religião oficial do Império e que Juliano (330-363), o Apostata, quase sofreu um golpe por defender a cultura pagã[1], a nova religião ganhou cada vez mais espaço no Império Bizantino. E, embora Atenas fosse o lugar em que era tolerado o cultivo do pensamento grego, não se pode dizer que não havia conflitos entre cristãos e pagãos, como se comprova com o exílio de Proclo, em razão de desavenças com os cristãos[2] e com a tensão entre defensores da nova e da velha religião, como no episódio de retirada da estátua da deusa Atena do Partenon para servir como ornamento no Senado[3].

O que se observa da relação entre Proclo e os cristãos é que havia profundas desavenças desde os aspectos especulativo, teológico e prático. No que consiste ao âmbito especulativo, Proclo parte da eternidade do mundo, como pode ser observado em *18 teses sobre a eternidade do mundo.* Na obra referida é apresentado um sistema no qual a Causa Primeira não tem as mesmas características do deus cristão, i. é, ela não é criadora do mundo,

[1] Edward Gibbon, *Declínio e queda do Império Romano*, São Paulo, Companhia das letras, 1989, p. 225.
[2] Marino, em *Proclo o de la felicidad*, discorre sobre a relação de Proclo com os Cristãos na sessão XIV.335-XVII.435, onde se utiliza de termos como "Ventos Tinfontes" ou Buitres Gigantes para falar dos cristãos. Cf. Marino de Neápolis, *Proclo o de la felicidad*, trad. y notas Jesús M. Álvarez Hoz y José Miguel García Ruiz, Bilbao, Iralka, 2004, XV 365-383.
[3] Cf. ibid., XXX 734-739.

mas o sustenta a partir da necessidade da natureza[4]. Diretamente relacionado ao aspecto especulativo, o âmbito teológico é ponto de conflito na medida em que Proclo introduz em seu sistema os deuses da religião grega, além de elevar Platão ao *status* de divino e evocar, como parte fundamental da relação entre o ser humano e a Causa Primeira, elementos como deuses, *daimons* e heróis[5]. Ademais, no que diz respeito aos conflitos políticos, o texto de Marino informa que eram constantes os embates entre Proclo e os cristãos, como mencionado anteriormente.

Ainda que Proclo tenha vivido em uma época de conflitos latentes entre pagãos e cristãos, naquela época ainda era possível, em Atenas, o exercício das práticas religiosas e culturais pagã. Todavia, esta permissão não durou muito, dado que alguns anos depois da morte do Diadoco os pagãos foram proibidos de exercerem qualquer atividade pública no Império, em 529. Ocorre que, no início do século VI, Justiniano assume o trono e, em uma tentativa de assegurar a unidade do poder, decreta o Édito que proíbe toda a atuação de cunho pagão. Uma vez que os pagãos estavam proibidos de exercer qualquer ofício público, os aqueles filósofos foram levados a migrar para Pérsia[6].

No contexto da dominação cristã no âmbito político e intelectual, o pensamento de Proclo é alvo de forte contestação, como se pode ver na obra de João Filopono *Contra Proclo e a Eternidade do mundo*[7], na qual as

[4] Optamos pelo termo 'necessidade da natureza' na tentativa de não dar o caráter de falta para o Uno. Neste sentido, deve-se entender 'necessidade da natureza' como oriunda da superabundância da causa.
[5] Sobre os termos de mediação, ver: *Tria Opuscula* de Proclo
[6] Éduard Jeauneau, "Denys l'Areopagite promoteur du Néoplatonisme en Occidant", Linos G. Benakis (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 2.
[7] Em *Ancient Commentators on Aristotles* edição geral de Richard Sorabji, London, pela editora Bloomsbury.

dezoito teses do Bizantino são refutadas[8]. A necessidade de refutação viria porque, ao defender a eternidade do mundo, Proclo põe em dificuldades um dos mais importantes axiomas da doutrina cristã: a concepção de Deus como criador de tudo. Para o Bizantino, o cosmo é ordenado pelo Demiurgo que, por ser eterno, sua produção também é eterna. Esse argumento toca diretamente na doutrina cristã da criação, pois ao localizar o ato de criar em um momento específico, a cristandade coloca em xeque o próprio poder da divindade.

O problema surge da seguinte lógica: o *cosmos* está ligado à sua causa imediata, de maneira que se esta causa for imóvel e em ato, o *cosmos* também o será. Porém, se ele tiver início, significa que passou do não-ser ao ser, ou pelo menos do ser em potência ao ser em ato. A mudança de um estado a outro, porém, não estaria restrita ao *cosmos*, dado ele ser reflexo das características da sua causa, pois as causas são conhecidas por seus efeitos[9]. Proclo argumenta que se a causa é imóvel, ela é eterna, porque não muda, permanecendo sempre o que é, o seu efeito também será eterno[10], daí o fundamento para a eternidade do mundo. Por outro lado, se o mundo é criado, significa que sua causa é móvel e, sendo móvel, passa por alteração, de forma que, em algum momento, ela só existia potencialmente, necessitando de outro ser para passar da potência ao ato[11]. Esta linha argumentativa implicaria na perceptiva cristã da criação ser uma heresia, dado que tanto faz Deus depender de um ser já em ato, quanto tira dele a onipotência, pois a mudança significaria uma incompletude.

[8] Cf. Stephen Gersh, "Proclus in the history of philosophy: construction and desconstruction", em David D. Butorac & Danielle A. Layne (eds.), *Proclus and his legacy*, Boston, Gruyter, 2017, p. 18.
[9] Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 2004, prop. 123, 162.
[10] Proclus, *On the eternity on the world*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, arg. II.
[11] Ibid., arg. IV.

A defesa procleana da eternidade do mundo, portanto, não estava isolada de seu tempo, estando direcionada aos cristãos da época e, ao defender um mundo eterno, Proclo golpeia a base da cristandade. Este fato faz com que seus escritos representassem um perigo à nova religião, que ainda estava em vias de fundamentar-se no âmbito das ciências especulativas. O perigo que as obras de Proclo representou fez com que seu nome desaparecesse da Europa Ocidental até o século XIII, resultando na não tradução de suas obras para o latim[12].

3. Dionísio, o Pseudo Areopagita e a leitura de Proclo em Bizâncio

Ao ser apagado das traduções latinas, o Diadoco correu o risco de desaparecer por completo do medievo, se não fosse uma figura emblemática: Dionísio, o Pseudo-Areopagita[13]. Como o Dionísio descrito no *Ato dos Apóstolos*, o Pseudo-Areopagita seria um pagão convertido ao cristianismo. Este autor teria feito uso da terminologia, distinções e estrutura procleana na formulação de suas teses[14], como se pode notar na definição e finalidade que atribui à hierarquia: "Chamo hierarquia uma ordem, um saber e um ato tão próximo quanto possível da forma divina [...] O fim da hierarquia é, portanto, o de conferir às criaturas o quanto se pode, a semelhança divina e de uni-las a Deus"[15]. Argumento semelhante são encontrados nas

[12] Este fato só muda quando, a partir do século XIII, inúmeras obras Gregas e Árabes são traduzidas para o latim.

[13] Éduard Jeauneau, ob. cit., p. 11: "De ce nombre sont les deux belles 'légendes' que nous venons d'évoquer rapidement: celle qui consiste à attribuer le corpus dionysien au converti de saint Paul, celle qui fait venir et mourir à Paris l'auteur de ce corpus. La première légende a permis à l'ultime grande philosophie païenne de survivre au triomphe du christianisme; la seconde lui a permis de pénétrer en occident et de s'y installer de façon durable".

[14] Cf. Ben Schomakers, "An unknown Elements of Theology? On Proclus as the model for the Hierotheos in the Dionysian corpus", em David D. Butorac & Danielle A. Layne (eds.), *Proclus and his legacy*, pp. 183-185.

[15] Pseudo-Dionísio, *Hierarquia celeste*, São paulo, Paulus, 2004, 3.1-2 [164d-165a].

proposições 21[16], 28[17] e 34[18] dos *Elementos Teológicos*, onde é demonstrado o desenvolvimento hierárquico a partir de um princípio único.

Todavia, a hierarquia evocada por Dionísio corresponde à comunicação entre Deus e suas criaturas, salvaguardando o processo de criação como um feito de Deus. Proclo, por sua vez, atribui ao movimento de Processão não só à comunicação, mas ao modo de existência. Logo, o que se tem é que Dionísio opera mudanças para responder às exigências da doutrina cristã, se utiliza da lógica e processo procleano de desenvolvimento do sistema. Dentre as modificações está a assimilação e utilização das noções de Mônada e *Hénada*. No sistema do Diadoco, Mônada está relacionada à processão vertical do sistema, enquanto as *Hénadas* são os elementos chave da processão horizontal. O problema reside no fato de as *Hénadas* não se limitarem a sua função lógica, mas serem entendidas, também, como os deuses do panteão grego.

As *Hénadas* no sistema procleano possuem um duplo aspecto que Dionísio deveria revisar. O primeiro tem caráter religioso, ao serem interpretadas como divindades gregas; o segundo está relacionado ao seu caráter mediador. Realizando a releitura destes dois pontos, Dionísio reúne, na figura de Deus, a mônada do pensamento procleano e as *Hénadas*, como bem se vê no *Nomes Divinos:* "Assim, quase toda vez que se trata de teologia, vemos a Tearquia santamente louvada, seja como Mônada e como Unidade, por causa do caráter de simplicidade e unidade deste sublime Indivisível"[19]. Ao fazer o movimento de unificação, Dionísio suprime o

[16] Proclus, ob cit., prop. 21: "Toda ordem tem seu princípio em uma mônada que se estende a uma multiplicidade que constitui uma série coordenada com essa mônada".
[17] Ibid, prop. 28: "Todo ser que produz faz existir seres semelhantes a si mesmo antes que dessemelhantes".
[18] "Todo aquele que está sujeito por natureza a conversão a faz em direção ao seu princípio". Ibíd,, prop.34.
19 Pseudo-Dionísio, *Nomes Divinos,* São Paulo, Paulus, 2004, 1.4 [589D].

politeísmo presente na filosofia do Bizantino e concilia os aspectos providenciais na figura de Deus, de modo que, "A teoria henádica de Proclo foi transformada em um tipo de teologia trinitária"[20]. Assim, ao unir as noções de *Hénadas* e mônadas, Dionísio torna necessária a criação *ex nihilo* como único elemento que não se coloca como contrário ao monismo e, ao mesmo tempo, permite guardar a mediação tão cara a Proclo, mesmo diante da negativa das *Hénadas* como elementos intermediários.

Após o séc. VI, houve uma diminuição significativa do estudo sobre Proclo, levando quase a seu desaparecimento no Ocidente. O renascimento do interesse pela filosofia do Diádoco se apresenta registros a partir do séc. XI, com Psellos (1018 – 1081?) em Bizâncio[21]. O interesse de Psellos por Proclo ocorreu em três estágios[22]: 1. Oráculos Caldeus e lógica (1041-1055); 2. Teurgia e Oráculos caldeus (1055-1059); 3. Abandono dos Oráculos caldeus em favor dos princípios presentes em obras como os *Elementos de Teologia* e o *Comentário ao Timeu* (1059-1079). Enquanto leitor de Proclo, sob a perspectiva de que o Diadoco teria se utilizado da linguagem cunhada pelo Pseudo-Areopagita para desenvolver sua teoria, Psellos foi o pensador que possibilitou o ressurgimento de Proclo nos ambientes de debates.

De início, o interesse de Psellos estava voltado para o *Comentário aos Elementos de Euclides*, em razão da lógica, que se mostrava como um estudo dos incorpóreos, relacionando a linguagem à ontologia/henologia. O segundo momento da leitura de Psellos aos escritos de Proclo diz respeito à teologia, no qual Psellos, não sem críticas, tinha interesse voltado aos

[20] Istaván Perczel, "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology", em A. Ph. Segonds & C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 492: "the henadic theory of Proclus was transformed into a kind of trinitária teologia".

[21] Mais sobre: Stratis Papaioannou, *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

[22] Cf. Frederick Lauritzen, "A lifetime with Proclus: Psellos as reader", *Byzantinische Zeitschrift*, 113, 1, 2020, pp. 69-80.

Oráculos Caldeus e à teurgia. O último, é marcado pelo abandono dos interesses aos Oráculos Caldeus e se volta a Proclo em termos positivos, isto é, entende as obras de Proclo como uma fonte científica, tendo sua atenção voltada principalmente para os *Elementos de Teologia* e o *Comentário ao Timeu*, em razão do seu interesse pela fisiologia da matéria e a relação entre o Primeiro Princípio e o Mundo.

O interesse de Psello em Proclo deu frutos, que se manifesta em seus alunos. Um dos discípulos que levou a diante os estudos de Proclo foi Petritsi, do qual pouco se sabe além do fato de ter atuado no monastério Gelati, na Geórgia[23]. O monastério de Gelati figura aqui um local importante para a perpetuação dos estudos de Proclo no Medievo, isso porque ele era conhecido como "uma outra Jerusalém e uma segunda Atenas". Estas caraterísticas atribuídas ao mosteiro de Gelati demonstra o apreço dos que lá estavam pela filosofia grega, o que possibilitou a Petritsi levar a cabo seu objetivo de harmonizar a filosofia neoplatônica com a revelação bíblica. Neste sentido, sobre o comentário de Petristi aos *Elementos de Teologia*, é dito: "O comentário de Petristi aos *Elementos de Teologia* é uma mistura notável do vocabulário procleano, doutrina neoplatônia em geral e teologia cristã"[24]. Petristi interpreta o sistema procleano de maneira a identificar a metafísica procleana com a revelação cristã. A primeira identificação diz respeito aos elementos: Uno, Limite e Ilimitado, que ele interpreta como sendo Pai, Filho e Espírito Santo, respectivamente[25]. Outro ponto importante de sincronização do sistema procleano é do entendimento das *Hénadas* como

[23] Levan Ginineishvili & Gerd Van Riel, "Ioane Petritsi: a witness of Proclus' works in the school of Psellus", em A. Ph. Segonds & C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, p. 571.

[24] Levan Ginineishvili & Gerd Van Riel, ob. cit., p. 587: "Petritsi's commentary on the *Elements of Theology* is a remarkable contamination of Proclean vocabulary, standard Neoplatonic doctrine, and Christian theology".

[25] Levan Ginineishvili, "Proclus as a biblical exegete: Bible and its Platonic interpretation in Ioane Petristsi's commentaries", em David D. Butorac & Danielle A. Layne (eds.), *Proclus and his legacy*, p. 243.

criações, ideias divinas que possibilitam o retorno ao Primeiro Princípio; e a tese de que o nível do primeiro ser corresponde à figura do Filho, que é mencionado por Paulo como o Cabeça.

4. De *liber de Causis*

Quanto a presença de Proclo no mundo Árabe (dentre outros fatores como a tradução de lógica de Aristóteles para o siríaco) tem-se o papel que o *Livro das Causas* adquiriu na *falsafa*. Ocorre que Aristóteles foi considerado pelos árabes o mais importante filósofo grego, mas o Aristóteles em questão possuía tendências neoplatônicas, de maneira que, de certo modo, poderíamos falar de dois Aristóteles, o da Falsafa e o que nos chegou por meio de Tomás de Aquino. Assim, se por um lado o Estagirita era considerado o grande Mestre, por outro, os demais filósofos antigos eram indicados somente por alcunhas como "o mestre grego", fazendo com que suas teses fossem conhecidas, mas o autor não. É neste contexto que a filosofia procleana se insere, bem como o *Livro das Causas*.

O *Livro das Causas* esteve presente no início do séc. XIII sob o título *O livro da Suprema Bondade* e foi atribuído a Aristóteles, de maneira a refletir a ânsia de uma teologia que servisse também à contemplação. Sobre isso, Reegen pondera

> "Neste sentido é possível afirmar que a lei da primazia causal do Uno que governa, pensamento central do *Livro das Causas*, pode ser aplicada a um primeiro princípio que possui este mesmo caráter e que consta da teologia aristotélica do referido livro Λ e que, além disso é exigida pela fé"[26].

Considerado como uma leitura árabe dos *Elementos de Teologia*, o autor do *Livro das Causas* se utilizou de meios importantes do sistema procleano,

[26] Jan Gerard Joseph ter Reegen, Introdução, *O livro das causas*, Porto Alegre, EDIPUCRUS, 2000, pp. 84-85.

como o movimento de processão, para fazer depender todas as coisas da Causa Primeira, ainda que se distancie do Diadoco ao entender que esta Causa é o Ser, como fica explicito na proposição II §20: "O ser é antes da eternidade é a causa primeira, porque é a causa da eternidade"[27] e na lógica da processão descrita nas proposições 25 a 38 nos *Elementos Teológicos*, que o *Livro das Causas* exprimi do seguinte modo:

> "Toda causa primeira influência mais o seu efeito do que a causa universal segunda. Porque, enquanto a causa universal segunda retira a sua força de alguma coisa, a causa universal primeira não a retira desta. A razão disso está no fato de a causa universal primeira agir sobre o feito da causa segunda, antes mesmo que sobre ela venha a agir a causa universal segunda que a acompanha"[28].

O *Livro das Causas*, então, concilia a filosofia neoplatônica tardia e a leitura árabe do Estagirita na tentativa de interpretar e fundamentar *Al-Quran*[29]. Esta síntese de lógica e teologia, do pensamento especulativo que serva ao teológico a partir da leitura de um Aristóteles neoplatônico, possibilitou a recepção de Proclo no ocidente latino[30].

Assim, se a presença do pensamento procleano em Bizâncio tem uma continuidade desde o séc. VI, no Ocidente latino só podemos falar de uma tradição procleana propriamente dita a partir do séc. XIII, com a tradução latina dos *Elementos Teológicos* de Proclo por Moerbeke (1215-1286). Esta introdução das ideias de Proclo no Ocidente Latino pode ser observada com dois fatores importantes: a introdução do neoplatonismo por meio de Dionísio, o Pseudo Areopagita, e a intensificação da leitura de Aristóteles e

[27] *O livro das causas*, prop. II §20.
[28] Ibid, prop. I §1-3.
[29] Jan Gerard Joseph ter Reegen, ob. cit., p. 75.
[30] Mais sobre a recepção de Proclo no mundo árabe, ver: Francisca Galiléia Pereira da Silva & Suelen Pereira da Cunha, "O curso do pensamento procleano na filosofia árabe", *Argumentos: Revista de Filosofia*, 12, 24, 2020: 427-448.

sua reinserção no mundo latino por meio do mundo árabe e, destacamos aqui, o *Liber de causis*.

5. Considerações finais

O pensamento escolástico seria a síntese da revelação e do aristotelismo[31]. Isso se dá por duas razões: 1) porque o Aristóteles conhecido pelos escolarcas é o Aristóteles árabe, ou seja, um Aristóteles neoplatônico; 2) porque o neoplatonismo propiciou os elementos de conciliação entre a verdade revelada e a filosofia especulativa. A ideia de que o *Livro das Causas* era a coroação da *Metafísica* de Aristóteles e o fato desta obra fazer parte do currículo da Universidade das Artes de Paris no séc. XIII foi fator importante para a difusão de Proclo. Foi a fim de provar a filiação do *Livro das Causas* à obra de Proclo que Tomás de Aquino (1225-1274) teceu comentários importantes ao *Elementos Teológicos*.

Graças a estes dois fatos, o *Livro das Causas* e o que ele significou na leitura aristotélica e na introdução do neoplatonismo por meio das ideias de Dionísio, houve o reaparecimento do pensamento de Proclo no Medievo cristão como um filósofo e não somente como comentador de Dioniso, o Pseudo-Areopagita. Depois do advento das traduções latinas por Moerbeke, Proclo teve uma aceitação importante pelos pensadores latinos do medievo, de modo a influenciar filósofos reconhecidos como Albert Magno (1193-1280), Tomás de Aquino, João Scotus (1266-1308), Mestre Eckhart (1260-1328) e Nicolau de Cusa (1401-1464), fazendo com que o pensamento procleano chegasse à atualidade.

[31] Cf. Ruedi Imbach, "Chronique de philosophie: Le (néo-)platonisme medieval, Proclus Latin et l'école dominicaine allemande", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110, 1978: 427-448 (p. 427-429).

Logos y libertad. El giro sobre el sujeto como modo de acceso a la verdad. La vida como obra de arte y salvación. De Sócrates a Agustín

María Cecilia Colombani
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

El proyecto de la presente comunicación consiste en relevar ciertos rasgos de la dimensión parresiástica presentes en Sócrates y trazar un arco de lectura con Agustín como modo de hilvanar la relación entre *logos*, *aletheia* y *bios*, conceptos que parecen guardar una férrea y vigorosa solidaridad. La función parresiástica se inscribe en el escenario de la contienda político-social, teniendo su geografía privilegiada en la Atenas Clásica. Es, sin duda, donde puede y debe aparecer, a partir del privilegio y la fuerza del debate en el escenario de las instituciones de la *polis*. Es el Sócrates más polémico el que denuncia la injusticia que degrada y enferma a la ciudad, el que nos puede devolver una arista de la función en cuestión. En Agustín, el *logos* franco y sincero que caracteriza el gesto parresiástico toma cuerpo en el concepto de *epimeleia heautou*, de cuidado de sí como gesta estetizante.

Parresía: la preocupación por la verdad. El verdadero *parresiastés*

En primer lugar, debemos establecer el campo de significación de la palabra *parresía* para delimitar su uso:

> "Existen tres usos de la palabra: la forma nominal *parresía*; la forma verbal *parresiázomai*; y existe también la palabra *parresiastés* […] 'Parresía' es traducida normalmente al castellano por 'franqueza' […] *Parresiázomai* es hacer uso de la *parresía*, y el *parresiastés* es alguien que utiliza la *parresía*, es decir alguien que dice la verdad"[1].

[1] Michel Foucault, *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 36.

La *parresía* implica el acto verbal de decir con franqueza todo cuanto se tiene en mente. El *parresiastés* es aquel que no oculta nada, que abre su alma y su corazón en un acto libre y franco, movido por el deseo de enunciar la verdad, de no invisibilizar nada, de que ningún elemento quede velado, ocultado tras el velo del silencio o del olvido, como caras de una misma moneda.

El primer punto a rescatar es la **preocupación por la verdad**; está vinculada, además, a la partición entre la buena y la mala constitución del hombre. La verdad es la bisagra que territorializa tanto a las prácticas sociales y políticas como a quien hace uso de ellas. Es ella la que establece un vínculo entre Sócrates y Agustín, aunque las características de la verdad se inscriben en ámbitos diferentes, aunque no divorciados.

Tal como sostiene Michel Foucault: "En la *parresía* se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en mente, de manera que quienes escuchen sean capaces de comprender exactamente lo que piensa el hablante"[2]. He aquí un punto clave ya que ahí podemos ubicar tanto la actitud de Sócrates como la de Agustín, en el complejo escenario de lo que significa el mal para uno mismo y el mal para la ciudad, valiéndonos de la metáfora médica como herramienta interpretativa. El uso de la *parresía* es terapéutico, ya que la denuncia de ciertas prácticas constituye el primer paso del saneamiento tanto del corazón como el de la *polis*.

En la negatividad de los comportamientos individuales hay un daño manifiesto para uno mismo y para la comunidad en su totalidad. El primer daño es sobre quien pronuncia la falsedad, pero, sin duda, se hace extensivo a todos los hombres que habitan la *polis*, en el marco de la línea de continuidad entre el individuo como micro-cosmos y la ciudad como macro-cosmos.

[2] Michel Foucault, ob. cit., p. 39.

Estamos en presencia de un enlace clásico: el *topos* del sujeto y el territorio de la ciudad son campos isomórficos. Hombre, hogar y *polis* constituyen una unidad indisoluble y tanto la salud como la enfermedad se dan en todos los *topoi* sin excepción. Del mismo modo, si lo pensamos sobre los beneficios que la salud acarrea, este uso de la *parresía*, y el buen empleo de la denuncia como acción moral proporcionan los mejores beneficios al hombre y a la ciudad, ya que ambos ejercicios están sostenidos por el apego a la verdad. Tal como recuerda Foucault: "en la *parresía*, el *parresiastés* actúa sobre la opinión de los demás mostrándoles, tan directamente como sea posible, lo que él cree realmente"[3].

Un nuevo punto de contacto aparece en el análisis. La clave nos la devuelve una pregunta que se formula el propio Foucault: "Pero ¿dice el *parresiastés* lo que él cree que es verdadero, o dice lo que realmente es verdadero? En mi opinión, el *parresiastés* dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero"[4]. Está apareciendo el vínculo entre *parresía* y franqueza; asimismo, podemos también establecer el vínculo entre crítica y *parresía*: "El *parresiastés* no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad. Dice lo que él sabe que es verdadero"[5]. Podemos, en estas líneas de coincidencia, establecer el vínculo con la idea precedente. Quien conoce la verdad es, a su vez, quien es capaz de llevar la salud a la *polis*; lo hace en calidad de *iatros*, de médico, siguiendo la metáfora médica que hemos propuesto. Conocer la verdad y hablar en nombre de la verdad, sea en el acto parresiástico, sea en el gesto de denuncia, se inscriben en el horizonte terapéutico de sanear la ciudad del peor enemigo: la falsedad o la corrupción, caras de un mismo fenómeno.

Del mismo, quien pronuncia su verdad ante Dios en gesto franco y sincero puede curar su alma en actitud terapéutica, al tiempo que logra un mayor acercamiento a Dios como *telos* último del acto de veridicción.

[3] Michel Foucault, ob. cit., p. 37.
[4] Michel Foucault, ob. cit., p. 39.
[5] Michel Foucault, ob. cit., p. 39.

Agustín. El *topos* interior

Hasta este punto hemos establecido cierta solidaridad entre Sócrates y Agustín en relación al gesto parresiástico, observando que en el primero el juego se inscribe fundamentalmente en el *topos* político, mientras que en el segundo la preocupación por la verdad impacta en el *topos* interior. Agustín se dirige a Dios y se asume en su radical asimetría ontológica; en este escenario la palabra es el camino que rompe la distancia y genera un movimiento de aproximación que reconoce en el *logos* su condición de posibilidad: "Quiero recordar mis pasadas fealdades y las carnales corrupciones de mi alma no porque las ame, sino por amarte a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos"[6]. Agustín se abre a Dios en una experiencia discursiva que le permite sanar su alma de las falsedades y las carnales corrupciones como aquellos elementos que generan la enfermedad del alma. Abrir la palabra ante Dios es abrir, simultáneamente, un nuevo camino que contrarreste los sinuosos atajos del dolor que los caminos perversos arrojan.

La verdad aparece siempre como un bien preciado, un verdadero *telos* y un prestigioso objeto de deseo cuyo acceso exige una cierta ritualización que pone al sujeto en el marco de un peculiar horizonte metafórico que podemos sintetizar en una metáfora del viaje y otra del rodeo.

El acceso a la verdad se da sólo tras un largo *methodos*, camino, que plasma un movimiento ascendente, que dibuja un largo contorneo que el alma transita porque es el verdadero enclave que conduce al *topos* de la *aletheia*. He aquí otra arista de contacto entre ambos pensadores ya que, como anticipamos, el presente trabajo se propone abordar una práctica enunciativa, la confesión, a la luz de la obra agustiniana, como forma de acercarnos al valor de la palabra-testimonio en el deseado acceso a Dios, como *arkhe* supremo.

[6] *Confesiones*, II, 1, 1. En *Obras completas de San Agustín. II: Las confesiones*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2019.

En el marco confesional, el sujeto se halla instalado en un *topos* de singulares características, constituyendo una excepcional configuración simbólico-antropológica, al tiempo que instituye un modo de subjetivación. La palabra aparece como un *topos* privilegiado de testimonio y como un modo de ejercicio del poder y la libertad, de un poder que se ejerce sobre sí mismo, en el acto singular de pronunciar la verdad y plasmarla en *logos*. En esta línea, intentamos mostrar el maridaje entre el espacio discursivo y los modos de subjetivación, ya que el sujeto se constituye como tal al interior de ciertas prácticas discursivas. Tal parece ser la aventura agustiniana en su despliegue narrativo.

El arte de decir la verdad de uno mismo en el corazón de prácticas de sí, implica la posibilidad de devenir un sujeto ético, esto es un sujeto que se reconoce como agente de sus actos, un sujeto soberano, lo cual reafirma el parentesco entre discurso, verdad y poder. La palabra es la que abre el registro de la visibilidad y es por su instalación en el universo discursivo que el sujeto toma contacto con su interioridad. Agustín ofrece su testimonio-palabra en el marco de una palabra de alabanza porque su *logos* es un intento de alcanzar amorosamente al Señor. En este sentido, el discurso opera el tránsito entre el interior y la trascendencia, entre lo invisible y lo visible, entre el silencio y lo manifiesto. Así, la palabra pronunciada inaugura un *topos* de des-ocultamiento, de de-velamiento y des-ocultamiento y, en tal sentido, genera un espacio de *aletheia,* en tanto de-velado, siguiendo el propio campo lexical del verbo *aletheuein*, estar en la verdad de las cosas.

Hay un elemento fundamental en este gesto subjetivante del hombre que se enfrenta a Dios y es la presencia de la memoria. Sin memoria no hay posibilidad de salud porque ella es la trama narrativa de lo vivido y a ella se dirige quien desea sanar su espíritu del dolor de los pesares. La memoria es un elemento capital en la constitución de sí porque posibilita la conciencia de los aciertos y los errores vividos.

Michel Foucault denomina veridicciones a aquellos actos en los cuales los sujetos son llevados, ya sea por sí mismos, ya sea por acción externa, a

pronunciar la verdad sobre ellos mismos, inaugurando así un universo discursivo, cuya arquitectura deviene construcción testimonial, al tiempo que ese acto de veridicción es el que constituye subjetivamente al sujeto, reforzando el campo de la *epimeleia heautou* y de la *epistrophe heautou* como nociones solidarias del cuidado de uno mismo. No hay atención sobre sí sin el retorno a uno mismo en gesto franco y sincero. Un acto de veridicción constituye un modo de instalación, un modo de territorialización, donde el sujeto se instala en el *topos* más inmediato: él mismo, específicamente su alma. Tal instalación, como forma del cuidado de sí, significa también recortar un objeto de discurso que opera desde la mayor pertenencia: la propia interioridad[7].

La palabra da, de este modo, testimonio del propio *bios* como un todo, *holon*. La vida se erige como geografía de problematización y como objeto de discurso. El sujeto se ve tentado a una gesta narrativa porque la palabra da cuenta de la totalidad vivida, no de fragmentos aislados. Estas prácticas enunciativas como prácticas de sí, operan, además, como prácticas transformadoras; por ello su ejercicio es sostenido, ininterrumpido, incardinado en la memoria y devenido en gesta narrativa.

Desde esta perspectiva antropológica, la palabra abre un universo de discurso y de sentido. Efectivamente, el discurso se erige como un universo-*kosmos* porque dona orden, belleza y organización a esa geografía de vivencias, a esa vastedad que representa el mundo interior. La palabra, entonces, es vehículo de un acontecimiento, de una emergencia, que se plasma en la constitución de uno mismo como sujeto moral.

[7] Evocamos en este sentido el concepto foucaultiano de cuidado de sí, enmarcado en la cultura de sí, y referido a la inquietud del sujeto sobre sí mismo, como forma de hacerse cargo de sí, en el marco de las llamadas tecnologías del yo. En el escenario de la cultura romana, fundamentalmente, en los primeros siglos del imperio, la cultura de sí ocupa un lugar privilegiado en la relación del sujeto consigo mismo, deviniendo tema y preocupación dominante. Cf. M. C. Colombani, "Políticas del Alma" en *Foucault y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2009: 177-238.

Se opera, asimismo, una misma apuesta teleológica: el alivio, la liberación de lo que perturba: "Con todo, permíteme que hable en presencia de tu misericordia, a mí, tierra y ceniza; permíteme que hable, porque es a tu misericordia, no al hombre, mi burlador, a quien hablo. Tal vez también tú te reirás de mí; mas vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí"[8]. El sujeto se instala en su identidad por la palabra y la escritura. Esa instalación es a un tiempo, acto estético y gesto ético. Estas prácticas enunciativas y su puesta escritural se encuadran en las denominadas artes de la existencia o *tekhnai tou biou*. La cita agustina alude a una solicitud antropológico-existencial, poder hablar desde uno mismo frente y de uno mismo a quien es capaz de misericordia y perdón.

Entendemos por artes de la existencia "las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo"[9]. En este escenario, el hombre que Agustín representa en su precariedad antropológica busca a través de ciertas prácticas transformar su yo interior al amparo de un camino de excelencia.

Desde la Grecia Clásica, desde las tecnologías del yo, desde la *parrhesía* socrática[10], el decir la verdad de uno mismo representa el acto ético por excelencia. El discurso que recoge la aventura interior y pone en *logos* la hermenéutica del sujeto, lo posiciona, a un tiempo, como el sujeto del discurso y como el sujeto de la acción, como el sujeto dueño de sí, como el sujeto soberano. Sujeto que deviene amo de sí y amo de su discurso.

[8] *Confesiones*, I, 6, 7.

[9] Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad.* Tomo II. *El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1992, p. 14.

[10] La preocupación por los actos de decir la verdad, en el marco de escenarios ritualizados, constituyó uno de los últimos intereses intelectuales de Michel Foucault y en ese marco se recorta su inquietud por la *parrhesía* como *speech act* y, en particular, la *parrhesía* socrática, donde se visualiza la alianza entre palabra y sabiduría.

La confesión implica una particular relación consigo mismo y hasta un modo de sujeción que se vio fuertemente consolidado cuando la confesión se vuelve obligatoria en el siglo XIII. Esta nueva relación con la verdad determinará particulares modos de subjetivación, nuevas técnicas de transformación de las conciencias y peculiares formas del universo discursivo.

Agustín refiere la escena discursiva frente a un interlocutor de lujo:

> "¡Ay de mí! Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: 'Yo soy tu salud'. Pero díselo de modo que lo oiga. He aquí los oídos de mi corazón delante de ti; ábrelos y di a mi alma 'Yo soy tu salud'"[11].

La verdad que no sale a la luz, que no se pronuncia, oprime el alma, causa malestar, daña el espíritu y el cuerpo. Ese alma enferma y dolorida necesita el *pharmakon* que el *logos* puede acarrear, sanando al que padece. Agustín lo sabe y por ello afirma: "Si yo intentase ocultarte algo, Señor, ¿Qué haría yo con ello sino escondérteme a ti de mi, no a mi de ti?..."[12] "¡Ved aquí, Señor, mi corazón; vedle aquí como es por dentro!"[13]. Así ofrece su corazón quien exhibe su interioridad como constitución de sí en tanto sujeto moral, esto es, responsable de sus actos. El hombre deviene un artesano de la palabra.

Decir la verdad instala al penitente en las puertas de la salvación. Es la recompensa de quien ha sabido elegir el recto camino, de quien ha optado por la felicidad verdadera, como contrapartida de la pseudo felicidad que las *agitationes* de las criaturas suelen confundir con la verdadera *eudaimonia*. Agustín propone el contramodelo, ya que, "Mis confesiones..., leídas u oídas, excitan el corazón para que no se duerma en su mortal desesperación y diga: no puedo; y le despiertan al amor de tu misericordia y a la dulzura de

[11] *Confesiones*, I, 5, 5.
[12] *Confesiones*, X, 2, 2.
[13] *Confesiones*, IV, 6, 11.

tu gracia, por la que es fuerte el flaco que llega a tener conciencia de su flaqueza"[14].

> "Pues, ¿por qué te hago relación de tantas cosas? No ciertamente para que las sepas por mí, sino que excito con ellas hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeren estas cosas, para que todos digamos: Grande es el Señor y laudable sobremanera... Hacémoste, pues, patente nuestro afecto confesándote nuestras miserias y tus misericordias sobre nosotros, para que nos libres enteramente"[15].

Se trata de una verdadera hermenéutica del pensamiento. La hermenéutica de sí se juega enteramente en el acto de verbalización, en el sólo hecho del decir por amor a Dios como médico que puede curar el alma desde su infinita bondad.

El pensamiento, ese fondo inagotable de *agitatio*, de movimiento, es un texto y tiene una verdad a descubrir y a decir. En esto precisamente consiste la *exagoreusis.* El término griego vuelve a mostrarnos la preposición *ex*, precisamente aquella que alude al 'de' o 'desde', indicando el origen, la procedencia desde un interior; la raíz *agoreuo* indica hablar, decir, declarar, dar a conocer. Hablar desde sí, declarar desde el interior de sí, dar a conocer en un acto verbal de dar-se a conocer porque el sujeto debe conocer-se y re-conocer-se en su precariedad ontológica. "Confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que sé de mí lo sé porque tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabré hasta tanto mis tinieblas se conviertan en mediodía en tu presencia"[16]. Parece abrirse una metáfora lumínica donde la palabra arroja luminosidad sobre lo dicho. El silencio, en cambio, oscurece lo que debe ser dicho con franqueza y verdad, tensionando el par antitético *aletheia-lethe*. *Aletheia* como lo de velado, lo des-oculto, lo des-cubierto y *lethe* como el silencio que vela, cubre y oculta.

[14] *Confesiones*, X, 3, 4.
[15] *Confesiones*, XI, 1.
[16] Confesiones, X, 6, 8.

En Agustín se da esa necesidad ineludiblemente existencial de convertir la propia vida en un objeto bello y bueno. Resabios de la vieja *kalokagathia* socrática que, desde el fondo de los tiempos clásicos, resuena con fuerza moral. Dice Agustín al respecto:

> "Oye, Señor, mi oración, a fin de que no desfallezca mi alma bajo tu disciplina ni me canse de confesar tus misericordias, con las cuales me sacaste de mis pésimos caminos, para serme dulce sobre todas las dulzuras que seguí, y así te ame fortísimamente, y estreche tu mano con todo mi corazón , y me libres de toda tentación hasta el fin!"[17].

Conclusiones

El proyecto de la presente comunicación ha consistido en aproximarse a ciertos rasgos de la dimensión parresiástica presentes en Sócrates y trazar un arco de lectura con Agustín como modo de hilvanar la relación entre *logos, aletheia* y *bios*, a partir del juego discursivo que se da en Agustín en su relación con Dios.

El acceso a la verdad se da sólo tras un largo camino, que plasma un movimiento ascendente, una especie de metáfora del viaje que dibuja el largo contorneo discursivo que el alma transita porque es el verdadero enclave que conduce al *topos* de la *aletheia.* He aquí un punto nodular, ya que, como anticipamos, el presente trabajo se propone abordar una práctica enunciativa de carácter discursivo-confesional que hemos intentado relacionar con la franqueza al hablar**,** a la luz de la obra agustiniana, como forma de acercarnos al valor de la palabra-testimonio en el deseado acceso a Dios. En el marco de este acto de veridicción, el sujeto se halla instalado en un *topos* de peculiares características antropológicas, constituyendo una excepcional configuración simbólica.

[17] *Confesiones*, I, 16, 24.

La palabra aparece como un *topos* privilegiado de testimonio y como un modo de ejercicio del poder, de un poder que se ejerce sobre sí mismo, en el acto singular de pronunciar la verdad y plasmarla en *logos*, logrando que el sujeto, como agente moral, se haga cargo de sus actos.

En esta línea, intentamos mostrar el maridaje entre el espacio discursivo y los modos de subjetivación, ya que el sujeto se constituye como tal en el interior de ciertas prácticas enunciativas. El proyecto de trabajo indaga –en última instancia– la experiencia agustiniana del conocimiento de Dios, articulado en torno a una *askesis*, ejercitación, de peculiar registro ántropo-discursivo, ya que la palabra –devenida testimonio en la liturgia confesional– es el vehículo del recorrido existencial. No se trata del habitual discurso filosófico-metafísico, sino de un discurso de sesgo vivencial, que pone al *logos* en un registro otro, apartado del canónico modelo de pensamiento occidental, lo cual ubica a Agustín en un territorio de marcado espíritu existencial. La experiencia amorosa que supone el hallazgo de Dios convoca a otra palabra, a otra narrativa que de-vela, des-oculta y des-cubre la experiencia del corazón.

El discurso entonces se ubica en un lugar paradojal: al tiempo que registra la falta, porque visibiliza la precariedad ontológica del hombre frente a Dios, la libera. Conocemos perfectamente la lección antropológica, la verdad que no sale a la luz, que no se pronuncia, oprime el alma, causa malestar, daña el espíritu y el cuerpo, siguiendo la metáfora médica que hemos propuesto.

De allí, la solidaridad estructural entre *logos* y libertad y la posibilidad de la cura como acto terapéutico. El campo lexical del verbo *therapeuo* nos ubica en el *topos* que hemos problematizado y exhibe en qué sentido resulta una noción nodular dentro de la economía general de la preocupación por uno mismo a partir de la palabra como *pharmakon*. El verbo alude a la acción de estar al servicio, cuidar, guardar, atender, honrar, curar. Indudablemente la riqueza semántica nos permite abrir líneas de análisis y pensar, por ejemplo, la perspectiva del re-conocimiento. Conocerse a sí

mismo, a partir del gesto ético que conduce a Dios, implica reconocerse como persona y ese gesto supone honrarse existencialmente.
Honrar la propia vida, en la medida en que el sujeto modela su propia existencia como quien modela artesanalmente una obra de arte, deviniendo un *tekhnites*. Honrar la existencia como modo de consolidarse como un sujeto ético-estético.

Como querer aquilo que não se pode? O retorno à vontade de deus no tratado sobre a graça segundo Santo Agostinho[1]

Marcone Felipe Bezerra de Lima
Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

1. Apresentação

Segundo Agostinho "O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. Assim como algumas vezes queremos o que não podemos, da mesma forma algumas vezes podemos o que não queremos"[2]. Antes da Queda, ou seja, o Pecado Original, a vontade do homem encontrava-se em perfeito estado, uma vez que este agia em conformidade com a vontade de Deus, portanto, livre. Entretanto, devido ao pecado, ainda que deseje o bem, o ser humano não consegue praticá-lo, pois, para Agostinho, o querer vincula-se ao poder, e esta potência para realizar o querer divino dimana da Graça de Deus, jamais do livre-arbítrio somente. Dessa forma, com a atuação da Graça, o homem, pela Fé, volta a ser verdadeiramente livre.

2. O *querer* e o *poder* na relação entre livre-arbítrio e a origem do mal

Para entender os sentidos do **querer** e do **poder** segundo Agostinho, definir-se-á o termo liberdade, uma vez que as faculdades intelectivas sofreram com o dano da Queda, ou seja, com o pecado de Adão. Na busca da resposta à origem do mal, Santo Agostinho dirá:

[1] Este trabalho faz parte de nossa pesquisa a qual é financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).
[2] *De spirit. et litt.,* XXXI, 53.

"*Ag*. Tu me perguntas: Qual a causa de procedermos mal? É preciso examinarmos, primeiramente, o que seja proceder mal. Dize-me o que pensas a esse respeito. Ou, se não podes resumir todo o teu pensamento em poucas palavras, pelo menos, dá-me a conhecer tua opinião, mencionando algumas más ações, em especial.
Ev. Os adultérios, os homicídios e os sacrilégios, sem falar de outros maus procedimentos, os quais não posso enumerar, por me faltar tempo e memória. Quem não considera aquelas ações como más?
Ag. Dize-me, primeiro, por que consideras o adultério como má ação? Não será porque a lei o proíbe de ser cometido?
Ev. Por certo que não. Ele não é um mal precisamente por ser proibido pela lei, mas, ao contrário, é proibido pela lei por ser mal.
Ag. Pois bem! Mas se alguém insistir junto a nós, exagerando os prazeres do adultério e perguntando-nos por que o julgamos mau e condenável? Seria preciso, na tua opinião, recorrer à autoridade da lei, junto àqueles que desejam não somente crer, mas também entender? Pois eu também, como tu, creio inabalavelmente e até proclamo que todas as nações e povos devem admitir ser o adultério um mal. Agora, porém, a respeito dessas verdades confiadas à nossa fé, esforçamo-nos de ter igualmente um conhecimento pela razão, mantendo-as com certeza plena. Reflete, pois, o quanto puderes, e dize-me por quais motivos crês que o adultério é um mal.
Ev. Sei que é um mal porque não quisera ser eu mesmo vítima dele, na pessoa de minha esposa. Ora, quem quer que faça um mal o qual não quer que lhe façam, procede mal.
Ag. Então! E se a paixão inspirasse a alguém de entregar sua própria esposa a outro, e de aceitar voluntariamente que ela fosse violentada, desejando ele, por sua vez, obter a mesma permissão em relação à esposa do outro? Conforme tua opinião, não faria ele mal nenhum?
Ev. Ao contrário, ele agiria muito mal.
Ag. Mas conforme a regra proposta há pouco por ti, esse homem não peca, porque não faz o que não gostaria de suportar. Procura, por

> conseguinte, outra razão para me convenceres de que o adultério é mal"[3].

Ao ser despertado para conversão, Agostinho compreendeu a real origem do mal –**a prática do homem pelo mau uso do seu livre-arbítrio–**, ou seja, o primeiro dos dois conceitos de mal estabelecidos[4] e ainda explica que o uso do arbítrio é direcionado pelas intenções do coração, ou seja, as paixões. Adão recebeu as instruções de Deus, porém as rejeitou, resultando no mal contra si e o mundo. Agostinho argumenta com Evódio sobre os dois tipos de leis/instruções.

Dessa forma, Agostinho deixa claro que nada pode forçar o livre-arbítrio e a razão, pois contrariaria o próprio conceito de liberdade, ou seja, se o comportamento humano fosse uma determinação, ausentaria o homem de sua responsabilidade, anularia a contingência e, assim, a moral. Segundo Mariciane Moraes Nunes, acerca da origem do mal:

> "Agostinho mostra que, no universo criado por Deus, não há espaço para a desordem e para o mal. Segundo a concepção agostiniana, o mal não é algo natural na criação, mas fruto de uma desordem, introduzida pela livre vontade do homem. Para chegar a tal conclusão, o bispo de Hipona analisa pormenorizadamente as características com as quais o mal se reveste. Desse modo, Agostinho examina o problema do mal em três níveis: físico, metafísico-ontológico e moral.
> Para Agostinho, somente os seres dotados de razão podem ser responsabilizados pelo mal, pois somente os seres dotados de tal faculdade são capazes de distinguir a justa ordem estabelecida por Deus. Porém, por serem dotados de vontade, podem optar livremente

[3] Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*, tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira, São Paulo, Paulus, 1995 [Coleção Patrística, n. 08], pp. 30-31.
[4] *De libero arbítrio*, I, 1.

> em afastar-se da ordem estabelecida pelo criador, provocando a desordem, que é o mal, distanciando-se do caminho da felicidade"[5].

Isso significa que o livre-arbítrio configura-se como ponto central na argumentação agostiniana por ser uma potência necessária para responsabilização moral do agente. É importante para a filosofia, por ser uma transição do pensamento filosófico antigo para o medievo, entender como Agostinho define o livre-arbítrio da vontade, sua estrutura e etapas, além de sua relação com a origem do mal. Sendo assim, o Doutor de Tagaste mostra o processo para o poder crer:

> "[Investigação sobre o poder de crer]. Alguém pode perguntar se está em nosso poder a fé, que parece ser o começo da salvação ou das outras graças que enumerei encadeadas. Vê-lo-emos com mais facilidade, se antes examinarmos com algum cuidado o que significa este poder.
> O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. Assim como algumas vezes queremos o que não podemos, da mesma forma algumas vezes podemos o que não queremos. Considerando a evolução dos termos, 'vontade' (*voluntas*) deriva de 'querer' (*velle*), enquanto o 'poder' está ligado a 'poder' (*posse*). Assim o que quer tem vontade, e o que pode tem poder. Mas, para que o poder realize alguma coisa, necessita do concurso da vontade. Pois não se costuma afirmar que alguém fez algo pelo seu poder, se o fez involuntariamente.
> Se nos aprofundarmos nesta pesquisa, vamos descobrir que mesmo quando se é obrigado a realizar algo, portanto, contra a vontade, se o faz, fá-lo pela vontade. Mas como preferia fazer outra coisa, diz-se que não queria fazer, ou seja, age involuntariamente. Pois é obrigado a praticar alguma coisa má, a qual pratica, querendo evitar ou dela se

[5] Mariciane Moraes Nunes, *Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho*: *um estudo a partir do 'De Libero Arbitrio'*, Porto Alegre, PUCRS, 2009, 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), p. 31.

> desvencilhar, no entanto pratica porque é coagido. E se a vontade é tão decidida, que prefere sofrer a violência a executar a obra, resiste ao que o obriga, e não pratica. E, por isso, se chega a realizá-la, mas não com plena e livre vontade, é preciso reconhecer que mesmo assim a pratica pela faculdade do querer. E como o efeito vem em seguida à vontade, não se pode dizer que não houve voluntariedade no executante.
> Porém, se, cedendo à coação, quisesse fazer, mas não pudesse, diríamos que a vontade cooperou, embora violentada, mas lhe faltou o poder. Pelo contrário, se não a praticou, porque não queria, houve, no entanto, o poder, mas faltou a vontade, já que, resistindo à coação, não agiu. Procede daí o costume de dizerem os que fazem coação ou procuram convencer alguém: 'Se você pode, por que não faz e se livrará de tal desgraça?'. E os que não têm poder de praticar o que são obrigados, mas os outros julgam que podem, costumam responder se desculpando: 'Fá-lo-ia, se pudesse'.
> O que mais acrescentaremos? Não dizemos algumas vezes que existe este poder, quando à vontade se junta a faculdade de praticar? Daí o dizer-se que alguém tem poder, quando faz o que quer e não faz o que não quer"[6].

Para o Doutor da Graça, fica claro que o conceito de **poder** difere do de **querer.** O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que pode quer. Assim como algumas vezes queremos o que não podemos, da mesma forma algumas vezes podemos o que não queremos[7], isso acontece porque antes da Queda, o homem encontrava-se no estado de Graça, isto é, de perfeição, que seria a ausência do domínio do pecado, assim, um estado de comunhão com Deus, o que faz Agostinho querer

[6] 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 Agustinho Belmonte, São Paulo, Paulus, 1998 [Coleção Patrística, n. 12], pp. 79-81.
[7] Ibid.

saber se "Alguém pode perguntar se está em nosso poder a fé, que parece ser o começo da salvação"[8]. Veja-se a continuidade do seu argumento:

> "Se isso é absurdo (pois crer é aceitar como verdadeiro o que se diz e a aceitação é certamente um ato da vontade), conclui-se que a fé está em nosso poder. [...] Mas, como diz o Apóstolo: Não há autoridade que não venha de Deus (*Rm* 13,1). Então, por que motivo não se nos diria a respeito da fé: Que é que possuis que não tenhas recebido? (*1 Cor* 4, 7)"[9].

Dessa forma, a **vontade** para crer depende da Graça divina, uma vez que a liberdade, depois da queda, é o retorno à comunhão com Deus pela fé na justiça de Cristo, não havendo contradição entre a vontade de crer e concretude da Fé, pois Deus atua no intelecto humano pela Graça para que o homem possa crer. Conforme Agostinho, a humanidade após a Queda está sob o domínio do pecado:

> "Quando a força do pecado, ou seja, a Lei, instigar o aguilhão da morte (*1 Cor* 15, 56) e o pecado, aproveitando a ocasião através dos preceitos, gerar toda espécie de concupiscência, a quem se há de implorar a continência, senão daquele que sabe dar coisas boas aos seus filhos?"[10].

Por isso que, por meio da Graça, o homem pode praticar o bem, e, com isso, alcançar a liberdade pela Fé. Isso significa que, no pensamento agostiniano, a Graça não anula o *liberum arbitrium*, ainda que o homem, desde a sua Queda, esteja, conforme o pensamento do Apóstolo Paulo, sujeito ao pecado, pois, conforme Agostinho, a imagem de Deus não foi extirpada do homem.

[8] Ibid.
[9] Ibid., p. 81.
[10] Ibid., p. 84.

3. A Graça divina e a relação entre *querer*, *poder* e *liberdade*

Pelágio ensinava que o ser humano, mesmo após a Queda, pode cumprir os mandamentos de Deus por suas próprias forças, ou seja, sem que para isso tenha necessidade de um auxílio divino interior, pois o **poder** que temos de fazer o bem é de origem divina; entretanto, o querer e o realizar esse **querer** (vontade) são encontrados na natureza do homem, ou seja, o ser humano tem a possibilidade outorgada por Deus que a introduz desde o seu nascimento. Entretanto, Agostinho objetará o conceito pelagiano:

> "[A investigação sobre a vontade de crer] Como consequência, é preciso investigar um pouco, se a vontade, que nos leva a crer, é também dom de Deus ou se atua por força da liberdade naturalmente inserida em nós. Pois, se dissermos que não é dom de Deus, é de se temer que pensemos ter encontrado alguma coisa contrariando o dizer do Apóstolo: 'O que é que possuis que não tenhas recebido? E, se o recebeste, por que haverias de te ensoberbecer como se não o tivesses recebido?' (1Cor 4, 7). E assim possamos responder-lhe: 'Temos a vontade de crer, a qual não recebemos'; 'temos de que nos gloriar, porque não a recebemos'.
> E se dissermos que mesmo a vontade de crer é dom de Deus, é de se temer que os infiéis e os ímpios pretendam com razão desculpar-se por não terem crido, visto que Deus não lhes outorgou esta vontade. Pois, o que está escrito: É Deus quem opera em nós o querer e o operar, segundo a sua vontade (Fl 2,13), já é um efeito da graça, que a fé implora para que possam ser boas as obras do homem, as quais são obras da fé mediante a caridade que é difundida no coração pelo Espírito Santo, que nos foi dado.
> Se cremos que podemos alcançar esta graça e cremos deveras por um ato da vontade, devemos investigar a origem deste querer em nós. Se nos vem pela natureza, por que não vem a todos? O mesmo Deus não é o criador de todos? Se procede de um dom de Deus, por que não favorece a todos, pois ele quer que todos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade?

> Primeiramente, respondamos à primeira questão e vejamos se a satisfaz o dizer que a liberdade atribuída por Deus à alma racional mediante a natureza é uma força intermédia que pode ou ser dirigida para a fé ou inclinar-se para a infidelidade. Assim sendo, nem esta vontade, que o leva a crer em Deus, pode-se dizer que o ser humano a tem como não recebida, pois, pelo chamado de Deus, esta vontade nasce da liberdade, a qual recebeu em sua natureza, ao ser criado. Deus, porém, quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade, mas não ao ponto de lhes tirar a liberdade, da qual, usando bem ou mal, serão julgados com justiça. Quando usam mal da liberdade, os infiéis agem certamente contra a vontade de Deus, não acreditando no seu Evangelho. Mas não a conseguem vencer; pelo contrário, privam-se a si mesmos do grande e sumo Bem, tornam-se réus de rigorosos castigos sob o poder daquele cuja misericórdia desprezaram em seus benefícios. Assim a vontade de Deus permanece sempre invicta. [...]
> Portanto, é réu da condenação sob o seu poder aquele que despreza sua misericórdia quando chamado à fé. Mas a todo aquele que acreditar e a ele se confiar para ser absolvido dos pecados, curando-se de todos os vícios, inflamado por seu calor e iluminado por sua luz, contará com sua graça para as boas obras. As boas obras o libertarão da corrupção da morte mesmo em seu corpo; será coroado, saciado de bens não temporais, mas eternos, além do que podemos pedir ou pensar (Ef 3, 20)"[11].

Por isso que Agostinho não aceitava o pelagianismo, uma vez que essa doutrina exaltava de tal modo a capacidade da liberdade humana a ponto de negar a necessidade da Graça divina interior, pois, para Pelágio, o pecado original não teria contaminado a natureza humana; o que significa dizer que o humano seria capaz de escolher o bem, ou seja, poderia não pecar. Ainda na explicação sobre a vontade de crer, Agostinho argumentará: "Esta caridade difunde-se em nosso coração não pela força da vontade própria nem pela letra

[11] Ibid., pp. 86-88.

da lei, mas pelo Espírito Santo, que nos foi dado de Cristo e as promessas de recompensas eternas"[12]. Portanto, ao invalidar o sentido de Graça defendido por Agostinho, Pelágio ressuscita o moralismo e o ascetismo contrariando o princípio da **Lei do Espírito Santo**. O tratado da Graça ainda explica:

> "[A vontade de crer vem de Deus] Baste esta dissertação, se for suficiente para resolver a questão em pauta. Porém, se alguém quiser objetar ainda, deve atribuir a Deus o pecado, que é iniciativa da liberdade, pelo fato de se dizer: 'Que é que possuis que não tenhas recebido?' Considerando também a vontade, que nos leva a crer e se atribui ao dom de Deus, porque nasce da liberdade e a recebemos na criação, reflita e perceba o contraditor que não somente se deve atribuir esta vontade à graça divina, porque procede da liberdade inserida em nós pela natureza desde a criação, mas também porque Deus age mediante meios suasórios visíveis para nos levar a querer e a crer. Esta atuação divina pode se dar ou exteriormente por meio de exortações evangélicas, com alguma influência dos preceitos da lei, se levam o homem à consciência de sua fragilidade e a se refugiar pela fé na graça que justifica, ou interiormente, onde ninguém pode provocar nenhum pensamento, mas é iniciativa da vontade consentir ou dissentir.
> Portanto, quando Deus concorre com a alma racional mediante estes meios –e ninguém pode crer em algo apenas com o uso da liberdade sem a influência de uma persuasão ou chamado em relação em quem deve crer–, não há dúvida de que ele opera no homem o próprio querer e sua misericórdia nos precede em tudo. Mas o consentimento ou o dissentimento ao chamado de Deus, conforme já afirmei, é obra da vontade própria"[13].

Conforme Agostinho, para que o homem alcance a liberdade há necessidade tanto da atuação da Graça. Portanto, "quando Deus concorre com

[12] Ibid., p. 90.
[13] Ibid., pp. 90-91.

a alma racional mediante estes meios –e ninguém pode crer em algo apenas com o uso da liberdade sem a influência de uma persuasão ou chamado em relação em quem deve crer– não há dúvida de que ele opera no homem o próprio querer e sua misericórdia nos precede em tudo"[14], quanto da confirmação da vontade humana. "Mas o consentimento ou o dissentimento ao chamado de Deus, conforme já afirmei, é obra da vontade própria"[15]. Falar sobre a liberdade das ações é abordá-la como elemento indispensável no contexto das ações morais do homem. Portanto, o livre-arbítrio é mais um atributo que descreve o poder e a importância do conceito de vontade para a antropologia filosófico-teológica, responsabilizando, assim, o homem e ausentando Deus pelo mal em toda sua criação. Assim, a compreensão do conceito de livre-arbítrio está diretamente relacionada à razão, pois a vontade trata-se de uma potência de livre decisão, escolha, querer interno, que se encontra até mesmo anterior ao movimento da vontade na ação. Agostinho deixa claro que após o pecado, o livre-arbítrio precisa da Graça de Deus:

> "[Refutação de outra sentença sobre o poder do livre-arbítrio] No primeiro livro em defesa do livre-arbítrio, diz Pelágio: 'Embora, para evitar o pecado, disponhamos do livre-arbítrio tão forte e firme, que foi implantado pelo Criador em toda natureza, somos fortalecidos ainda todos os dias por sua ajuda em sua inestimável bondade'. **Para que necessita desta ajuda, se o livre-arbítrio é tão forte e firme para se evitar o pecado?** Aqui também quer dar a entender que essa ajuda destina-se a tornar fácil pela graça o que, sem a graça, pensa ser possível, embora com menos facilidade"[16].

Todo o ser do homem foi afetado pelo pecado, por isso ele precisa da operação da Graça divina na vontade humana. Nas *Confissões* Agostinho fala sobre a vontade após a queda:

[14] Ibid.
[15] Ibid.
[16] Ibid., p. 243.

> "[Contra os maniqueus] Enquanto desejam ser luz em si mesmos e não no Senhor, julgando ser a natureza da alma idêntica à de Deus, tornam-se trevas cada vez mais densas. Em sua espantosa arrogância, afastam-se cada vez mais de ti, que 'és a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo'. Estai atentos naquilo que afirmais! 'Envergonhai-vos e aproximai-vos dele, para serdes iluminados, e os vossos rostos não serão cobertos de vergonha'. Quando deliberava servir desde logo ao Senhor meu Deus, como há muito tempo já pretendia, era eu quem o queria, e ao mesmo tempo era eu quem não o queria: sempre eu. Não tinha uma vontade plena, nem decidida falta de vontade; daí a luta comigo mesmo, deixando-me dilacerado. Essa divisão se produzia contra a minha vontade, embora isso não demonstrasse a existência em mim de outra alma, e sim o castigo da minha própria alma. Não era eu que praticava a ação, mas o pecado que habitava em mim, punição de um pecado livremente cometido enquanto filho de Adão"[17].

Portanto, Agostinho reconhece que a **vontade**, depois da Queda, sofre influência nas decisões do homem: "Não era eu que praticava a ação, mas o pecado que habitava em mim, punição de um pecado livremente cometido enquanto filho de Adão"[18]. O Doutor da Graça não se opõe à natureza humana, que é boa enquanto natureza criada por Deus, porém explica a necessidade do remédio da *gratia Dei*, que chama o ser humano à restauração, ajuda-o a manter-se no Bem e, agora, apesar da Queda voluntária do ser humano, reabilita-o, como um médico que trata da natureza enferma no intuito de curá-la.

[17] Ibid., p. 225. Cfr. *Conf.*, VIII, 22.
[18] Ibid.

4. Discussão final

O homem foi criado perfeito por ser a semelhança da Imagem de Deus – *Imago Dei*, ou seja, estruturado com potências: intelecto, memória, vontade, livre-arbítrio–. Porém, com a Queda, essa imagem foi afetada, fazendo com que houvesse a necessidade da atuação da Graça no intelecto para a restauração do arbítrio. A Graça, em Agostinho, é a oportunidade dada por Deus ao homem para restauração dessa Imagem, isto é, a Graça é o remédio oferecido por Jesus Cristo, remédio esse que é aplicado na ferida da alma pela fé.

A faculdade de decisão e determinação da vontade é direcionada pelo livre-arbítrio da vontade em segunda ordem. Agostinho explica a diferença entre *voluntas* (inclinação para realização ou disposição para) e o livre-arbítrio da vontade (*liberum arbitrium voluntatis*), pois a vontade relaciona-se às inclinações, desejos, já o livre-arbítrio conserva-se e pode consentir ou recusar-se às inclinações. Entretanto, devido à contaminação pelo pecado, o livre-arbítrio necessita da Graça para tornar-se livre para alcançar a restauração pelo Remédio Divino –a Graça Salvífica–.

Agostinho compreende, assim, as fases da natureza humana:
1. Posso não pecar – antes da Queda;
2. Não posso não pecar – depois da Queda;
3. Posso não pecar, porém ainda se peca – depois da Regeneração;
4. Não posso pecar – depois da Glorificação; refutando os argumentos de Pelágio:

1. A Queda de Adão não pode invalidar a liberdade fundamental recebida do Criador;

2. A Graça seria um auxílio externo – exemplo de Cristo e sacramentos: batismo, penitência, eucaristia, ensinamentos e doutrina cristã.

Tudo isso revela que Pelágio não entendia a Graça como operação de Deus no **interior da vontade humana**, de forma que antes da Queda, o homem era livre, uma vez que foi criado à imagem do seu criador. Entretanto, pelo mau

uso das faculdades intelectivas, principalmente a do livre-arbítrio, Agostinho entende a evidência do **não poder humano** a partir de sua responsabilidade, isto é, uma ação ético-moral, ou seja, metafísica. Logo, o sentido de liberdade relaciona-se ao sentido de **poder** e **querer** que são restaurados pela Graça de Cristo –o que não isenta a resposta humana a essa restauração–.

Elementos epistemológicos da lógica farabiana

Francisca Galiléia P. da Silva
Universidade Federal do Ceará, Brasil

1. Introdução

O presente trabalho tem como objetivo analisar o papel da Lógica do filósofo muçulmano Abu Nasr al-Fārābī em termos de seu caráter epistemológico. Trata-se de um estudo que atenta não somente sobre a relação entre a lógica e a linguagem mas busca destacar os meios pelos quais a lógica é utilizada como base de organização das ideias inteligíveis, antes mesmo do estabelecimento de conceitos específicos. Logo, ao longo de seus estudos e ensinamentos sobre a lógica, al-Fārābī estabelece uma relação inovadora entre linguagem e pensamento. Ele enfatiza o papel epistemológico da linguagem buscando responder à pergunta: como pensamos? Assim, teoriza sobre a lógica como uma forma de compreender o modo como conhecemos e organizamos os objetos do pensamento, em vez de focar apenas nas ferramentas argumentativas para construir um discurso eloquente.

O presente estudo se inicia, portanto, com a consideração da importância que o filósofo atribuía ao estudo da lógica, assim como seus trabalhos sobre essa arte e as teses desenvolvidas durante seu tempo na influente escola de lógica de Bagdá entre os séculos IX e X. Em seguida, será apresentado como a lógica é compreendida por Al-Fārābī de modo que o texto se desenvolve demonstrando que o filósofo muçulmano defende a lógica como uma ferramenta epistemológica, para além de considerá-la como o estudo das elocuções discursivas. Para realizar esta exposição, priorizamos a leitura do *Catálogo das Ciências,* da *Epístola de Introdução à Arte da Lógica* e da *Epístola sobre os Sentidos de Intelecto*.

O papel da lógica na filosofia farabiana

De acordo com registros[1], Al-Fārābī pertenceu à escola de lógica de Bagdá entre os séculos IX e X, atribuindo grande relevância a esta arte e dedicando-se ao desenvolvimento de estudos sobre a lógica. Como aristotélico, o filósofo muçulmano segue a premissa de que, pela necessidade de garantir o conhecimento verdadeiro, a lógica deve ser o primeiro conteúdo que precisa ser ensinado[2]. Sem a lógica, qualquer determinação de um juízo pode ser resultado de um grande equívoco, fazendo com que o ser humano seja frequentemente vulnerável a crer em falácias de distintas origens. Logo, Al-Fārābī defende que não é próprio do indivíduo que busca a verdade restringir-se a opiniões defendidas sem um rigor próprio do conhecimento demonstrativo proporcionado pela arte da lógica.

Diante disto, é necessário esclarecer que, segundo a filosofia farabiana, o conhecimento lógico se aplica, primeiramente, às categorias ao linguagem e, por conseguinte, pode ser aplicado aos objetos do intelecto como uma estrutura de organização das ideias. Isto se dá porque, desde sua origem vinculada à palavra *logos*, a Lógica pode ser compreendida, ao mesmo tempo, com referência à linguagem e à faculdade pela qual o ser humano apreende as coisas, ou seja, a sua capacidade de adquirir a ciência e de distinguir as coisas boas das más. Por esta razão, a pergunta sobre "como nós pensamos?" permeia o presente estudo baseando-se na defesa de que o filósofo muçulmano se utiliza da lógica, também, como um instrumento epistemológico. Afinal, ele entende a linguagem como a capacidade de transmissão das ideias pelo ser humano –logos externo[3]– a partir do que é resultante de um processo de reflexão –logos interno–.

[1] Cf. Abu Nasr Al-Fārābī, *Epístola de introducción al arte de la lógica*, Granada, Universidad de Granada, 1987, p. 445.
[2] Aristóteles. *Metaphysica,* 1005b, 5-7.
[3] Como bem afirma Abu Nasr Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias,* Madrid, CSIC, 1953, p. 22: "la lógica, pues, da las reglas, a que antes nos hemos referido, para ambos *verbos,* interior y exterior, juntamente".

Segundo destaca Elkhalik, a inovação de al-Fārābī no campo epistemológico estaria vinculada, exatamente, a esta relação que realiza entre língua e pensamento. Quer dizer,

> "Nenhuma das correntes de pensamento atribuiu importância suficiente à relação existente entre a língua e o pensamento, nem qualquer delas se interessou pelo papel da língua no ato de pensar; os sábios não se questionaram 'como pensamos?' porque essa pergunta estava ligada a 'como explicar o discurso eloquente?' E o que realmente interessava aos sábios eram as condições para a criação do discurso. Por isso, al-Fârâbî, que viveu numa época de confronto entre os gramáticos e os lógicos, se interessou em refletir sobre o vínculo entre o pensamento e a língua, e afirmou que a língua é o espelho do pensamento"[4].

Alguns traços de qual pode ter sido o caminho percorrido pelo filósofo para chegar a esta conclusão acerca da Lógica como aplicada, igualmente, à estrutura mental, se encontra nas próprias características da língua árabe. De acordo com o linguista Al-Tawhîdî (estudioso de Lógica e contemporâneo de al-Fārābī) em sua obra *O discernimento e as reservas*, tem-se que:

> "de entre tudo o que nos chegou, não encontramos uma língua como o árabe, por ser a mais ampla e a que possui as pronúncias mais

[4] Bader Said Abd Elkhalik, *El pensamiento lingüístico de al- Fârâbî en la obra: al-Alfâz al-Musta`mala fî al-Mantiq, Los términos utilizados en la lógica*, Sevilla, Facultad de Filología, 2010, p. 185: "Ninguna de las tendencias de pensamiento otorgó la importancia suficiente a la relación existente entre la lengua y el pensamiento, ni ninguna de ellas se interesó por el papel de la lengua a la hora de pensar; los sabios no pensaron en la pregunta '¿cómo pensamos?' porque esta pregunta era ¿cómo explicar el discurso elocuente? Y aquello que realmente interesaba a los sabios eran las condiciones para la creación del discurso. Por eso al-Fârâbî, quien vivió en una época de enfrentamiento entre los gramáticos y los lógicos, se interesó por reflejar el vínculo entre el pensamiento y la lengua, y aseguró que la lengua es el espejo del pensamiento".

> elegantes e elevadas, letras perfeitas e seus nobres nomes. Seus significados são os mais gerais, e ela possui uma gramática que faz parte da língua como uma parte da lógica da mente. Essa gramática que molda a língua árabe tem sido o nível mais elevado alcançado por uma língua, uma ideia que ficou gravada em nossos intelectos após termos ouvido e tratado as línguas dos diferentes povos"[5].

Identificada, pois, como uma língua que "possui uma gramática que faz parte da língua como uma parte da lógica da mente", há um forte indicativo de que o árabe tenha sido o ponto de partida para que al-Fārābī iniciasse, no contexto do Islã, um diálogo entre a língua árabe, a religião islâmica e a Lógica em seus estudos da filosofia grega. Desta forma, al-Fārābī seria o primeiro filósofo dentro de uma linha de linguistas, investigando acerca da origem da linguagem bem como sua capacidade de transmissão de um pensamento. Para Al-Tawhîdî ,"Se essa tentativa de al-Fârâbî não tivesse sido realizada por um filósofo que dominasse o árabe e suas artes, que fosse especialista em lógica, filosofia e suas leis, não teria alcançado o respeito das pessoas cultas e dos pensadores, tanto antigos quanto modernos"[6].

3. Princípios do conhecimento e da linguagem

Em vista da estreita relação que estabelece entre linguagem e lógica, al-

[5] Al-Tawhidi, apud Elkhalik, Ibid., p. 82: "de entre todo lo que nos ha llegado, no hemos encontrado una lengua como el árabe, por ser la más amplia y la que cuenta con las pronunciaciones más elegantes y elevadas, letras perfectas, sus nobles nombres. Sus significados son los más generales, y posee una gramática que forma parte de la lengua como una parte de la lógica de la mente. Esta gramática que conforma la lengua árabe ha sido el nivel más alto alcanzado por una lengua, idea que ha quedado fijada en nuestros intelectos tras haber escuchado y tratado las lenguas de los diferentes pueblos".

[6] Al-Tawhidi, apud Elkhalik, Ibid., p. 86. "Si este intento de al-Fârâbî no lo hubiese llevado a cabo un filósofo que dominara el árabe y sus artes, que fuera experto en la lógica, en la filosofía y en las leyes de la misma, no habría logrado el respeto de las personas cultas y los pensadores, tanto antiguos como modernos".

Fārābī defende que entre os primeiros princípios da linguagem e aqueles que compõem as premissas fundamentais da lógica se encontram no ser humano desde sua origem, a priori e por natureza. Em outras palavras, o surgimento da linguagem e da lógica tem sua fonte primeira no Intelecto Agente. Doador das formas universais ao ser humano, é através da ação do Intelecto Agente que o indivíduo possui os primeiros inteligíveis. Com eles, já existindo (em potência) no ser humano, é possível a abstração dos objetos particulares em formas universais. Tem-se, pois, que a fórmula dos universais já está presente no ser humano antes mesmo do contato com os sensíveis e da formação dos conceitos.

A potência da universalização das formas é, portanto, uma realidade presente no ser humano[7] (devido ao Intelecto Agente), de modo que ele percebe apenas o objeto concreto como objeto de conhecimento e as formas particulares como universalizantes porque estas já estavam, em potência, nele na forma universal. Dessa maneira, ele explica Vallat:

> "Assim, o homem deve perceber primeiramente que já está intelectualmente alfabetizado, ou seja, já está em posse dos 'princípios intelectuais' (*al-mabādi' al-'aqliyya*) através dos quais ele pode alcançar o conhecimento dos 'entes teoréticos' que são os objetos respectivos das três ciências teoréticas: física e matemática (com as restrições mencionadas para cada uma) e teologia"[8].

Sendo assim, de acordo com a filosofia farabiana, a linguagem sensível tem sua origem em uma realidade inteligível que não é conceitual. Esta

[7] Cf. Abu Nasr Al-Fārābī, *El Camino de la Felicidad,* Madrid, Trotta, 2002, p. 74.

[8] Philippe Vallat, *Farabi et l'École d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique,* Paris, Vrin, 2004, p. 211. "Ainsi, il faut que l'homme se rende compte tout d'abord qu'il est intellectuellement déjà alphabétisé, c'est-à-dire déjà en possession des 'principes intellectifs' (*al-mabādi' al-'aqliyya*) grâce auxquels il pourra parvenir à la connaissance des 'étants théorétiques' que sont les objects respectifs des trois sciences théorétiques: la physique et les mathématiques (avec les restrictions mentionnées pour chacune) et la théologie".

realidade inteligível não é submetida à lógica, porque o inteligível já é a própria verdade. Porém, os objetos apreendidos indutivamente pelo intelecto, sim. Desta maneira, quando se dedica a falar sobre a utilidade da lógica, o Segundo Mestre faz uma distinção entre os juízos que devem passar por uma análise dos cânones da lógica –aqueles obtidos por meio de silogismos ou da indução– e aqueles com os quais o homem não pode errar. Sobre esse tipo de juízos racionais, o filósofo muçulmano observa que "não é possível que o entendimento se equivoque de maneira alguma, a saber, aqueles juízos que o homem encontra em sua alma gravados, como se tivesse sido criado com o conhecimento certo deles"[9].

A lógica, então, se vincula ao discurso enquanto este, por intermédio das palavras, representa uma forma de externalizar as ideias[10] ou tenta demonstrar algum juízo silogístico. É de acordo com esta perspectiva que a gramática passa a ser compreendida como uma parte da lógica, seja pela universalidade desta, seja pela necessidade, inerente, da expressão das ideias serem submetidas à análise da lógica para verificar a correspondência com a verdade. Deste modo, a partir do uso de palavras adequadas –tendo em vista que as palavras são, de acordo com este pensamento, signos do inteligível– é possível submeter um discurso aos princípios da lógica de forma mais precisa. É, por esta via, tarefa da lógica o estabelecimento das regras que podem ser executadas nas diferentes línguas a partir do que estas possuem em comum, uma vez que "[…] A relação da arte da gramática com as palavras é como a relação da arte da lógica com os inteligíveis"[11].

Resulta, pois, que a gramática é para o discurso o que a lógica é para o pensamento[12]. Daí, surge a distinção entre a lógica e a gramática entendendo

[9] Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, p. 13.
[10] Cf. Ibid, p. 20.
[11] Cf. Al-Fārābī, *El camino de la felicidad,* p. 72.
[12] Zimmermann argumenta que para al-Fārābī a gramática se destina à análise linguística (*lafz*) e a lógica, ao pensamento, precisamente, à "forma do pensamento". Destaca, ademais, que "al-Fārābī in this connexion avoids using the word *ma'nā,* which does not permit a clear distinction between the semantic content of a phrase

a primeira como destinada ao exame da estrutura do pensamento enquanto que a segunda, das palavras. Assim, há, no filósofo árabe, uma clara diferença entre as coisas que são objetos do pensamento, o pensamento e as expressões que o define. Para mostrá-lo, ele tenta não somente utilizar outras línguas para apresentar as fórmulas lógicas senão, também, introduzir caracteres especiais para não correr o risco de que a análise do discurso fosse confundida com as particularidades de um idioma específico[13]. Dito de outra maneira, podem existir diferentes gramáticas, resultantes das múltiplas línguas, mas todas são submetidas às mesmas bases da lógica quando se trata da sua relação com o pensamento.

É sob este argumento que ressalta a relação da lógica com a estrutura do pensamento que al-Fārābī ganhou confiança entre os aristotélicos de Bagdá ao defender a inclusão dos estudos da lógica entre os muçulmanos, dado que isso não interferia em nada na gramática árabe[14]. O filósofo tenta deixar evidente que a análise a que se destina a arte da lógica busca, sobretudo, o aperfeiçoamento da razão. Assim, esclarece, no *Comentário e breve tratado sobre o 'De Interpretatione' de Aristóteles*, que "em árabe, o substantivo 'nutq' pode significar a própria diferença, ou seja, a faculdade de raciocínio do homem, bem como a ação decorrente dessa faculdade e também a articulação no discurso"[15]. Esta referência ao termo *nutq*[16] se faz

and its referent (i.e. the very 'subject-matter' he strives to have logic dissociated from), and instead persists in using *ma'qāl* [pass. pple. of *'aqql* 'to conceive, think', hence 'concept' or 'thought'], which in the translations represents *νόημα* or *νοσύμενον*". F. W. Zimmermann, "Introduction", em *Al-Fārābī's commentary and short treatise on Aristotle's* '*De interpretatione'*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. xlii.

[13] Cf. Ibid, p. xliv.

[14] Cf. Ibid, p. xliii.

[15] Al-Fārābī, *Commentary and Short Treatise*…, p. 23.

[16] Em uma nota à tradução de *Kitāb al-tanbīh 'alà sabīl al-sa'āda*, Rafael Ramón Guerrero explica que "Del término *nutq*, razón, deriva el nombre *mantiq*, 'lógica', el lugar de donde está la razón". Cf. Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, p. 71, not. 21.

fundamental na tentativa de não confundir com os objetivos das duas artes (gramática e lógica) devido ao uso comum do termo *mantiq*.

Mas, até que ponto vai a atuação da lógica no pensamento e, mais especificamente, no processo do entendimento?

4. A relação entre lógica e epistemologiao

Como é possível ser verificado na lógica tradicional, a lógica é, também em al-Fārābī, aquela arte que tem por finalidade comprovar se o conhecimento que o ser humano possui da realidade é verdadeiro ou não bem como verificar se um saber reproduzido deve ser considerado correto. De igual maneira, é próprio da lógica servir de meio para comprovar que o saber que se tem acerca de algo está livre de erro[17]. Exatamente por sua característica central de averiguação da verdade, diretamente vinculada à epistemologia, ao desenvolvimento do intelecto (que identifica a natureza humana) e à criação e consolidação da linguagem, a lógica se apresenta como uma arte própria do e para o ser humano:

> "Uma vez que a filosofia só é alcançada através da excelência do discernimento, e esta excelência é obtida pela capacidade da mente de perceber o correto em tudo o que busca conhecer, segue-se então que a capacidade de perceber o correto é alcançada por nós antes de todas essas coisas. Adquirimos a capacidade da mente quando possuímos uma faculdade pela qual conhecemos a verdade na medida em que é uma verdade certa e estamos convencidos de que assim o é; por meio dela, reconhecemos o falso como certamente falso e o evitamos; por meio dela, reconhecemos o falso que se assemelha à verdade, mas não nos engana quanto a isto; e, por fim, conhecemos o que é verdade em si mesmo, embora se assemelhe ao falso, sem nos levar a erro"[18].

[17] Cf. Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias,* pp. 15-17.
[18] Al-Fārābī, *El camino de la felicidad,* p. 69.

Dito de outro modo, por intermédio da lógica é possível que o ser humano alcance a retidão no pensamento e a capacidade de apreensão dos inteligíveis. Com ela, torna-se possível a verificação do uso correto do pensamento nas distintas formas de conhecimento, de modo que a ausência da lógica consiste em um risco para o desenvolvimento do intelecto, como bem adverte o Segundo Mestre: "se ignoramos a lógica, nossa situação em todos esses casos será completamente oposta e inversa, me equivoquei: será mais grave, muito pior e vergonhosa"[19] "ou teremos que julgar que todos dizem a verdade, ou suspeitaremos de todos eles, ou nos lançaremos a distinguir entre uns e outros; mas em todos os três casos, decidiremos apenas por um mero capricho do acaso"[20].

A lógica é, portanto, o instrumento fundamental da filosofia sem a qual o conhecimento apropriado tanto dos conteúdos teóricos como dos práticos fica comprometido. Ela é a forma pela qual se obtém a certeza do que é a verdade e a partir da qual é possível perceber a presença dos inteligíveis no ser humano[21]. Como podemos confirmar com Vallat, o Segundo Mestre "portanto, ele combina a teoria aristotélica da abstração indutiva das formas com aquela, platônica, da reminiscência das Formas separadas"[22]. Logo, pelo fato de al-Fārābī defender a origem do conhecimento humano na faculdade sensível e, ao mesmo tempo, afirmar a presença de conhecimentos inatos na natureza humana, a lógica atua como uma forma de estruturação do pensamento que possibilita a identificação entre o inteligível, o sensível e o ato de expressão pela linguagem.

[19] Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias,* p. 17.
[20] Ibid, p. 19.
[21] No que concerne a este método farabiano de trazer à consciência a presença dos inteligíveis, afirma Vallat que "Fārābī utilise un terme qui implique à lui seule toute une métaphysique du langage. Il dit des mots oraux qui signifient les intelligibles qu'ils en sont les correspondants analogiques (*mutanāsiba)* dans le langage". Philippe Vallat, "Farabi et l'École...", p. 208.
[22] Ibid, p. 210: "combine donc la théorie aristotélicienne de l'abstraction inductive des formes avec celle, platonicienne, de la réminiscence des Formes séparées".

A linguagem se relaciona, por esta via, com o processo de conhecimento que, como se pode notar, tem sua origem na realidade inteligível à qual o ser humano pertence por meio de sua faculdade racional. Dessa maneira, chega-se à síntese de que, na construção de uma linguagem, além do reconhecimento de uma relação epistemológica entre o ser humano (fornecedor de significado à realidade sensível) e o objeto (receptor de significado), existe uma necessidade de comunicação. Em outras palavras, o fenômeno de formação da linguagem é consequência do conhecimento e resultado de um processo de nomeação existente pela necessidade de comunicação que só se faz verdadeira pelo uso da lógica. Nesse processo de comunicação, conforme Elkhalik..."Al-Fârâbî intentó hacer una concordancia entre su indicación lingüística, su indicación mental y su indicación lógica"[23].

Conclusão

Conclui-se, assim, que o entendimento acerca dos elementos epistemológicos da lógica farabiana perpassa, de início, a distinção entre lógica e gramática a fim de que se torne evidente a diferença entre estrutura de pensamento e forma de expressão. Sobre isto, ressalta-se que a diferença entre os gramáticos e os lógicos, no que respeita à linguagem, é que enquanto os primeiros se ocupam das regras da língua, que é diferente em cada povo ou país, os segundos se preocupam com as idiossincrasias presentes no modo de pensar, algo que pode ser analisado no âmbito universal. Portanto, o vínculo entre a gramática e a lógica se dá, em resumo, da seguinte maneira: "el arte de la gramática da la ciencia del recto hablar y la capacidad de hablar correctamente, según la costumbre de los que hablan una cierta lengua, y el arte de la lógica da la ciencia del recto pensar y la capacidad de alcanzar correctamente lo que es inteligido"[24].

Vivenciado o processo de consolidação e formação de novos conceitos na

[23] Elkhlik, *El Pensamiento Lingüístico...*, p. 182.
[24] Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, p. 71.

língua árabe, devido, inclusive, à introdução da filosofia grega no mundo árabe, Al-Fārābī defende que para serem formados os conceitos, a própria estrutura do pensamento já se encontraria, no momento do conhecimento da realidade, submetida às categorias lógicas. Tais estruturas de pensamentos são universais como as categorias da lógica.

Resulta, pois, que os princípios da Lógica são inteligíveis, oferecem as condições de conhecimento da realidade e a formulação dos universais. Mediante isto, é possível a formação da linguagem no uso de conceitos universais que tem sua origem no processo indutivo (empírico) e a capacidade de universalização (inteligível). No mesmo fluxo, a lógica também possui a tarefa de verificação das proposições da linguagem analisando se dizem respeito aos conceitos e, por sua vez, à realidade. Por fim, tem-se que a lógica é vista como possibilidade de retorno ao inteligível, em um processo epistemológico, por meio da verificação do conhecimento verdadeiro.

A liberdade humana como condição para conquista da felicidade segundo Al-Fārābī

Virgínia Braga da Silva Santos
Universidade Federal do Ceará, Brasil

Introdução

Abū Nasr Al-Fārābī (870-950) afirma que a felicidade (*sa'ādah*) é a finalidade última da vida humana, pois é o maior dos bens para os quais os humanos se direcionam[1]. A definição farabiana destaca a excelência desse bem, mas o que efetivamente ele é? Na obra *O Caminho da Felicidade* o filósofo diz que "[...] somente obtemos a felicidade quando estamos em posse

[1] Al-Fārābī baseia a sua argumentação sobre a felicidade na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Portanto, segue a justificativa de que a felicidade é o maior dos bens e fins para os quais os humanos se direcionam, pois ela é um fim em si mesma e não um meio para obter outro bem. A importância da *Ética a Nicômaco* está no fato de ter germinado no mundo árabe as discussões no âmbito ético e político, pois na ausência da *Política* foi na *Ética* que os filósofos árabes encontraram as principais orientações sobre a vida individual e alguma antecipação acerca da vida social. Assim, a *Ética* do Filósofo grego cumpre para Falsafa o papel de escrito ético e político, disso se entende que: "Aunque parece que tuvieron conocimiento de las diversas obras éticas de Aristóteles, sin embargo fue la 'Ética Nicomaquea' la que modeló defnitivamente el pensamiento ético en la flosofía islámica, especialmente el de al-Fārābī, Avempace y Averroes, por citar los nombres más conocidos. En ella se les ofrecía un modelo de vida ideal, diferente al presentado en el Corán, así como indicaciones apropiadas para alcanzar esa vida en la sociedad humana". Rafael Ramón Guerrero, "Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la Filosofía islâmica", *Studia graeco-arabica* (Ospedaletto), 4, 2014: 315-334; p. 317.

das coisas belas"[2]. No decurso de seus escritos o belo é identificado com as realidades primeiras, logo, conhecê-las é a verdadeira felicidade[3], mas qual a natureza desse conhecimento? A resposta essa questão é dada ao analisar a própria estrutura do belo, este possui uma parte que depende apenas do conhecimento e outra que articula conhecimento e ação, logo, para alcançá-lo é preciso conhecê-lo e agir conforme ele. O que nos humanos desempenha a atividade teórica e prática é a razão, portanto, ela é apta para conhecer o belo e agir com base nele. Definida nesses termos, a conquista da felicidade depende do aperfeiçoamento da razão.

A faculdade racional é prática e teórica[4]. A prática versa sobre o que pode ser feito, enquanto a teórica abrange o que é apenas objeto do conhecimento. Ambas têm como finalidade o belo[5], mas é por meio do intelecto teórico que

[2] Abū Nasr Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, Madrid, Trotta, 2002, p. 68, tradução nossa. "[...] solamente obtenemos la felicidade cuando estamos em posesión de las cosas bellas".

[3] Cf. Abū Nasr Al-Fārābī, *L'êpitre sur l'intellect*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 88.

[4] Esta divisão também aparece em distintas obras farabianas como nos *Artigos de Ciência*, no *Livro da política* e no *Caminho da Felicidade*. Trata-se de um modelo estabelecido por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (Cf. Aristóteles, *The Nicomachean Ethics*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 102) e seguido pelos sucessores de Al-Fārābī. Nota-se isto em Averróis no *Comentário sobre a "República"* (Cf. Averróis, *Comentário sobre a* "*República*", São Paulo, Perspectiva, 2015, p. 113) e Avicena que no *Livro da Alma* propõe que "[...] pertence ao homem, portanto, uma faculdade apropriada às opiniões universais e uma outra faculdade apropriada à deliberação nas coisas particulares, quanto ao que se deve fazer e omitir, entre o que favorece e prejudica; e entre o que é belo e repugnante; bom e mau". Avicena, *Livro da Alma*, São Paulo, Globo, 2010, p. 185.

[5] Segundo Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, p. 67: "Los fines humanos son tres: lo agradable, lo útil y lo bello. Lo útil es útil en lo placentero o en lo bello. El fin de las artes por las que el hombre obra libremente en las ciudades es lo útil. El fin de aquellas por las que elige los modos de conducta y por las que adquiere la capacidad de hacerlo que elige es lo bello. El fin de aquellas artes por las que alcanzamos lo que solamente consiste em ser conocido es también lo bello, por el hecho de que su adquisición de la

o belo é conhecido. Partindo disso, Al-Fārābī identifica a teoria como o verdadeiro saber, consequentemente, a felicidade é adquirida pela parte teórica. Sendo assim, qual seria o papel da parte prática na aquisição do fim último? A resposta a esse problema surge ao analisar o âmbito da vontade humana, pois, para o filósofo a felicidade só é adquirida quando por livre eleição o ser humano opta pela verdadeira felicidade. Para que essa exposição fique clara, este artigo está dividido em dois momentos: 1. O processo de conhecimento e a felicidade; 2. A vontade e a virtude moral. Mediante essa exposição será possível compreender como a teoria e a prática se relacionam, bem como o papel determinante da vontade em todo processo de conquista da felicidade.

1. O processo de conhecimento e a felicidade

Al-Fārābī propõe que a felicidade é alcançada mediante o conhecimento certo das causas. Na filosofia farabiana o termo certeza é uma categoria de caráter epistemológico superior ao conhecimento. Para o filósofo o termo conhecimento (*ʻilm*) se aplica propriamente à certeza (*al-yaqīn*), logo o que é necessariamente certo deve ser denominado conhecimento certo (*al-ʻilm al-yaqīnī*). Os conhecimentos certos são três:

> "Um deles é a certeza apenas sobre a existência de uma coisa, ou seja, saber que algo existe, que um grupo chama de saber que uma coisa é. O segundo tipo é a certeza apenas sobre a causa da existência de uma coisa, a que um grupo chama saber porque que uma coisa existe. O terceiro tipo é o conjunto dos dois primeiros tipos"[6].

ciencia y la certeza es por la verdad, pues el conocimiento de la verdad y la certeza es indudablemente bello. Resulta, en consecuencia, que el fin de todas las artes es lo bello o lo útil".

[6] Abū Nasr Al-Fārābī, *Selections from Book of Demonstration* em *Classical Arabic philosophy: an anthology of sources*, Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 2007, p. 68, tradução nossa: "One is certainty about only the existence of a thing, that is, knowing that something exists, which one group calls knowing that a thing is. The

Para Al-Fārābī, essa tríplice certeza é obtida por três silogismos: 1) o que prova apenas a existência; 2) o que prova apenas a causa; 3) o que prova as duas coisas. O silogismo que fornece um desses três tipos de conhecimento é a demonstração[7], sendo assim, "[...] a demonstração absoluta é o silogismo certo que, por si só e de forma não acidental, fornece o conhecimento da

second type is certainty about only the cause for the existence of a thing, which one group calls knowing why something is. The third type is the first two types together".

[7] A noção farabiana sobre a demonstração absoluta o aproxima da discussão aristotélica sobre as quatro causas: "1) matter and what accompanies it; 2) the definition and its parts (corresponding to the form); 3) the agent and what goes with it; and finally 4) the purpose and what goes with it. By what accompanies these causes or goes with it, obviously al-Fārābi meant any factors that go with the cause in question, such as the agent and his tools, the goal sought and the means of attaining it. Each one of these causes, he then goes on to say, is either proximate or ultimate, essential or accidental, more general or more particular, and potential or actual. Each one of these causes may be taken as the middle term of a given syllogism". Majid Fakhry, *Al-Farabi, founder of islamic neoplatonism. His Life, Works and Influence*, Oxford, Oneworld Publications, 2002, p. 68. Na obra *A conquista da felicidade* Al-Fārābī retoma a noção das quatro causas aristotélicas ao admitir que "The principles of being are four: (1) **What**, **by what**, and **how** the thing is –these have the same meaning [inasmuch as they signify the **formal** cause]. (2-3) **From what** it is. (4) **For what** it is [which signifies the **final** cause]. (For by the question **from what it is** we signify either [2] the **agent** principles or [3] the **materials**, whereupon the causes and principles of being become four.) The genera of beings [may be divided into three kinds, according to the number of their causes]. 5 The first admits of having no cause at all for its existence –this is the ultimate principle for the being of all other beings regarding which we have only the principles of **our** knowledge of it [and not the principles of its being]. The second possesses all the four. The third admits of having only three of them; it cannot possess the material principle". Abū Nasr Al-Fārābī, *The attainment of happiness* (*Tahsîl al-Sacâda*) em Muhsin Mahdi (ed.), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, United States of America, Agora Editions, 1962, pp. 15-16.

existência e da causa de algo"[8]. No decorrer dos seus escritos a demonstração é definida como a filosofia, "[...] pois quando alguém adquire conhecimento sobre os seres ou recebe instruções neles, se ele percebe suas próprias ideias com seu intelecto, e sua concordância com eles é por meio de certa demonstração, então a ciência que compreende essas cognições é a filosofia"[9]. Com isso, a filosofia possibilita o conhecimento das causas últimas e como este conhecimento implica na perfeição última e na felicidade humana, consequentemente,

> "Uma vez que só alcançamos a felicidade quando estamos na posse de coisas belas, e as coisas belas só nos chegam através da arte da filosofia, segue-se necessariamente que a filosofia é aquela pela qual alcançamos a felicidade. Esta é aquela que adquirimos através da excelência do discernimento"[10].

A filosofia é alcançada através do excelente discernimento, isto é, a capacidade de identificar o correto. A faculdade racional é qualificada para essa percepção, mas depende de uma arte que a aperfeiçoe. Para esse fim, a lógica atua como instrumento por meio do qual se adquire o conhecimento

[8] Abū Nasr Al-Fārābī, "Selections from Book of Demonstration" em *Classical Arabic philosophy*: *an anthology of sources*. Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc, 2007, p. 68, tradução nossa. *"*[...] the absolute demonstration is the certain syllogism that, on its own and nonaccidentally, provides knowledge of the existence and cause of something".

[9] Abū Nasr Al-Fārābī, *The attainment of happiness* (*Tahsîl al-Sacâda*), p. 44, tradução nossa: "[...] when one acquires knowledge of the beings or receives instruction in them, if he perceives their ideas themselves with his intellect, and his assent to them is by means of certain demonstration, then the science that comprises these cognitions is philosophy".

[10] Abū Nasr Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*. p. 68, tradução nossa. "Puesto que solamente obtenemos la felicidad cuando estamos en posesión de las cosas bellas y puesto que las cosas bellas sólo llegan a ser posesión nuestra por medio del arte de la filosofía, se sigue necesariamente que la filosofía es aquella por la que alcanzamos la felicidad. Ésta es la que adquirimos por medio de la excelencia del discernimiento".

certo de tudo que compete às artes teóricas e práticas. Através da lógica o intelecto se aperfeiçoa e desenvolve o excelente discernimento, nesse estágio se alcança a capacidade de identificar a verdadeira felicidade. Contudo, a percepção do bem último não é garantia para obtê-lo, pois o ser humano é livre e pode se direcionar a outros bens. Portanto, "[...] é necessário que, para alcançá-la, conheça a felicidade, a estabeleça como seu fim e seja objeto de seus olhares"[11]. A partir disso, o pensador identifica o elemento da vontade como ponto crucial para a sua obtenção.

2. A vontade e a virtude moral

Segundo Al-Fārābī os fins humanos são muitos, mas a felicidade é o maior de todos por ser um fim em si mesma. Havendo tantos bens a serem alcançados, é preciso que dentre todos a felicidade seja escolhida como a finalidade última de quem a busca e sejam feitos todos os atos necessários para a sua aquisição. Assim, a escolha deve estar presente na determinação do bem e das ações que conduzem a ele. Portanto, apenas as disposições que podem ser elogiadas ou reprovadas conduzem a felicidade, pois pressupõem a livre deliberação humana, isto é, todas as ações, afecções e deliberações devem ser "[...] feitas voluntariamente e por livre escolha, que as escolhamos livremente por razão de si mesmas e que isto aconteça em tudo o que fazemos e ao longo de nossas vidas"[12]. Dessa forma, entende-se que a conquista da felicidade só é possível mediante um ato da vontade livre.

A vontade humana é proveniente da faculdade apetitiva que ao se unir a outras faculdades origina distintos graus de vontade. Inicialmente surge um

[11] Abū Nasr Al-Fārābī, *Libro de la política* em *Obras filosóficas y políticas*, Madrid, Liberty Fund / Editorial Trotta, 2008, p. 102, tradução nossa: "[...] es necesario que, para alcanzarla, conozca la felicidad, la establezca como fin suyo y sea objeto de sus miradas".

[12] Abū Nasr Al-Fārābī, *El camino de la felicidad*, p. 47, tradução nossa. "[...] se hagan voluntariamente y por libre elección, que la se lijamos libremente por razón de sí mismas y que esto se dé en todo lo que hacemos y durante toda nuestra vida".

desejo proveniente da sensação, quando a parte imaginativa e o desejo que lhe é próprio são atualizados surge um segundo tipo de vontade, apenas quando a apetitiva se une a razão é que há o livre-arbítrio. Por essa razão que dentre os seres da esfera sublunar, apenas o ser humano obtém a felicidade, pois é o único capaz de estabelecer a felicidade como fim e realizar os atos virtuosos que conduzem à vida feliz. As virtudes que devem ser voluntariamente elegidas são as intelectuais, correspondentes a parte teórica da razão, e éticas[13], provenientes da parte prática[14]. A virtude intelectual é excelente

[13] A mesma divisão já estava em Aristóteles ao admitir que "Virtue too is distinguished into kinds in accordance with this difference; for we say that some of the virtues are intellectual and others moral, philosophic wisdom and understanding and practical wisdom being intellectual, liberality and temperance moral. For in speaking about a man's character we do not say that he is wise or has understanding, but that he is good-tempered or temperate; yet we praise the wise man also with respect to his state of mind; and of states of mind we call those which merit praise virtues". Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 21-22.

[14] Al-Fārābī argumenta que as virtudes práticas provêm da parte prática da razão, embora, muitas vezes argumente que resultam da faculdade apetitiva. Não há contradição entre essas considerações, pois a parte prática inclui tudo o que o ser humano pode fazer segundo a sua vontade, enquanto a própria vontade, ou segundo o filósofo, a inclinação a algo está na apetitiva. Dessa maneira, "las acciones corporales son ejecutadas mediante las potencias que sirven al apetito" (Abū Nasr Al-Fārābī, *La ciudad ideal*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 58). Quando a faculdade apetitiva se une a outras forma distintos graus de vontade: "[...] al principio, la voluntad sólo es un deseo que procede de una sensación; el deseo se realiza por la parte apetitiva, mientras que la sensación tiene lugar en la parte sensible. Y, en segundo lugar, después de que se actualice la parte imaginativa del alma y el deseo que le sigue, se realiza entonces una segunda voluntad después de la primera y esta voluntad es un deseo que procede de un acto de imaginación. Una vez que se han actualizado estas dos, pueden existir los primeros conocimientos que desde el intelecto agente se actualizan en la parte racional. Y entonces tiene lugar en el hombre una tercera clase de voluntad: el deseo que procede de la razón; ésta es la que se conoce propiamente por el nombre de libre arbítrio" (Abū Nasr Al-Fārābī, *Libro de la política*, p. 97). Sendo assim, a parte prática só pode realizar algo louvável ou reprovável se estiver unida à apetitiva.

deliberação, enquanto as virtudes morais fixam-se na alma pela repetição. Ao possuir um excelente discernimento um indivíduo tem, também, a capacidade de conduzir seus atos em direção ao que é louvável.

As virtudes morais, fixam-se na alma pelo hábito de escolher sempre o correto em tudo o que se faz, mas o que de fato é uma ação correta? A esse respeito, o pensador segue o modelo aristotélico da mediania ao definir que "Os atos que são boas ações são os equilibrados e intermediários entre dois extremos, ambos ruins, um por excesso e outro por falta"[15]. Nesse sentido, a mediania é a saúde da alma, ao passo que os extremos são uma enfermidade. A argumentação farabiana sobre as virtudes práticas considera que pela excelente deliberação alguém possa se dirigir à virtude e, consequentemente a felicidade. Todavia, quer seja pela carência de uma predisposição ou por hábito, nem todos os humanos podem fazer isso sozinhos. A solução a esse problema está na comunidade, pois nela uns ajudam os outros e são guiados pelo governante que utiliza a arte real (*al-mihnat al-malakiyya*) e a ciência política para corrigir as más disposições dos cidadãos. Sendo assim, a vida virtuosa e a conquista da felicidade são, na filosofia farabiana, questões de âmbito político.

Considerações finais

A argumentação farabiana acerca da felicidade propõe a articulação entre a epistemologia e a ética ao definir que é o conhecimento e identificação com as causas que proporciona a vida feliz. Conhecer os seres primeiros é algo possível por meio da faculdade racional teórica, mesmo assim é preciso voluntariamente estabelecer esse conhecimento como o fim de toda ação. Portanto, a vontade é o requisito sem o qual a felicidade não é obtida. Ter a força moral para inclinar-se ao que conduz à felicidade não é comum a todos

[15] Abū Nasr Al-Fārābī, *Artículos la ciência política* em *Obras filosóficas y políticas*, p. 174, tradução nossa: "Los actos que son buenas acciones son los equilibrados e intermedios entre dos extremos malos a la vez los dos, uno por exceso y otro por defecto"

os indivíduos e, mediante isso, Al-Fārābī evoca a necessidade da vida em comunidade para aquisição do fim último.

Para o pensador, toda comunidade pode permitir que um humano satisfaça as suas necessidades básicas, mas apenas uma cidade que estabeleça a verdadeira felicidade como seu fim poderá obtê-la. Isso ocorre, pois as comunidades são reflexo dos desejos humanos. Portanto há cidades que não conhecem a felicidade e outras nas quais é conhecida, mas ignorada em detrimento de bens materiais. Sendo assim, é preciso que alguém com o excelente discernimento e força de decisão dê início a cidade onde se alcança a felicidade: a Cidade Virtuosa (*al-Madīna al-fādila*). É partir do governante que todas as partes se ordenam e trabalham mutuamente para o mesmo objetivo. Por fim, afirma-se que o percurso em direção à felicidade desenvolvido por Al-Fārābī é sistemático ao abarcar a teoria e a prática individual e social. Com isso, a felicidade passa a ser, também, assunto político.

Impacto político de la filosofía de Abelardo: ética, fe y los límites de la Iglesia

Joan Manuel Abrill Martínez
Pontificia Universidad Católica, Perú

"Podría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo transparente para la verdad como la creación de Dios. […] Esto es probablemente un disparate"
Hanna Arendt

Pedro Abelardo, reconocido maestro de dialéctica del siglo XII, no nos legó una postura política definida. Otros autores coetáneos –como Bernardo de Claraval[1], mostraron posturas más definidas; y otros –como Juan de Salisbury[2]– dieron un análisis del cuerpo político. No obstante, todos responden a situaciones prácticas y concretas de su época. Abelardo no fue un sujeto ajeno a su época; esto se ve plasmado en sus textos sobre ética, teología y diversas cartas. Por un lado, lo central en su planteamiento ético parte de cuestiones teóricas sobre la salvación, el análisis de los actos morales y el análisis del significado del pecado. Por otro lado, el siglo XII es una época de cambios en la identidad del sujeto moral en una época de cambios políticos. Ya no es solo el monje la imagen de ideal ético. La

[1] Bernardo de Claraval, *De Consideratione* III, 1, 3-4: "Pero por su poderío los nombraras príncipes sobre toda la tierra. […] Pienso que no puedes disponer de ella absolutamente, pues creo que no te la han dado en propiedad, sino para administrarla".
[2] Juan de Salisbury, *Policraticus*, traducción de Manuel Alcalá, Diego Francisco, *et alia*, Madrid, Editora Nacional, 1984. Se emplearán las referencias clásicas para citar esta obra. En general todo el libro muestra su postura política.

creación de escuelas no monásticas empieza a forjar una imagen de ética basada en los problemas sociales diversos. En cierto sentido, la ciudad de Dios en la tierra se expande más allá de los límites de los monasterios. Como diría Bacigalupo: "la cara eclesiástica introdujo en su seno una tensión exógena entre espiritualidad e institucionalidad"[3]. Esto se refleja en los problemas suscitados por la corrupción de la Iglesia y la potestad papal sobre los asuntos terrenales que causan dudas sobre el poder real del papado.

Este contraste entre una preocupación teórica sobre los fundamentos de la acción de Abelardo y la aplicación de su teoría lo llevan a regresar a cuestionarse por las personas existentes y no los individuos éticos. La ley moral –entendida como seguimiento de la voluntad divina– es insuficiente para la vida del sujeto. Por ejemplo, Abelardo llega a preguntarse por la fornicación dentro del matrimonio. ¿Acaso se está permitiendo el pecado? Él diría que no como tal; aunque podrían abstenerse de las relaciones carnales, los cónyuges pueden permitir apartarse de una vida perfecta dentro de una vida práctica más laxa[4]. La ley moral se mantiene a pesar de la excepción. El hecho de poder hablar de licencias a vidas menos meritorias permite introducirnos en cierto sentido al tema de la salvación. Son estas vidas las que existen en ese escenario medieval cambiante, un escenario que trae diversos problemas de fe y diversos problemas prácticos. Sumado a sus criticas a ciertos problemas de la Iglesia católica y el proceso de constricción, esto nos ayudaran a entender el impacto político de Abelardo.

[3] Luis E. Bacigalupo, *Los rostros de Jano, Ensayo sobre Agustín y la sofistica cristiana*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011, pp. 160-161. El autor apunta a una forma de transformaciones que se produjeron desde la Iglesia a partir del *Dictatus Papae* al reinterpretar el dogma de Agustín de Hipona.

[4] Abelardo, *Ethica* 1, 3, p. 22. La versión de la *Ethica* a señalar será la de David E. Luscombe, Oxford, Clarendom Press, 1971, la referencia se basa en la numeración de las páginas en latín.

¿Hasta qué punto la Iglesia podía intervenir en la salvación personal? ¿Quiénes podían realmente ser los sujetos que permitan acompañar el proceso de constricción? Son algunas preguntas planteadas por Abelardo con relación a la conciencia e importantes para ver el impacto político de la ética. Este texto abordará el impacto de estas preguntas en tres partes: en la primera se hablará de la postura más estricta del seguimiento ético de Abelardo y su relación con la fe y la conciencia; en la segunda, de cómo las concesiones a diversos tipos de vida –como la de las monjas en la Carta 8– modifica la conciencia moral y funciona como una crítica de la Iglesia; por último –a pesar de que no se puede establecer una relación directa entre el pensamiento de Abelardo con el pensamiento de Juan de Salisbury[5] y el ideario de Arnaldo de Brescia[6]–, se buscará hacer un parentesco con estas ideas para insertar a Abelardo en el panorama político de su época. En conclusión, el texto buscará entender el impacto político de la filosofía de Abelardo y cómo se relaciona con otros pensamientos similares.

Conciencia moral, fe y seguimiento

Uno de los factores importantes para comprender la ética de Abelardo es entender el significado de conciencia. En ella el acto moral encuentra su

[5] Según Christopher Grellard y Frédérique Lachaud, "Introduction", en *A Companion of John of Salisbury*, Boston, Brill, 2014, p. 5. Abelardo, al ser el primer maestro de Salisbury, parece indicar que fue su maestro de gramática y no de teología. Esos nexos parecen ser más cercanos con la Escuela de Chartres. Sin embargo, el hecho que estudiara con Abelardo en 1137 –periodo de producción de los libros de ética– y el hecho de que en *Historia Pontificalis* refiera al Concilio de Sens son suficiente para decir que pudo estar informado sobre su teología y ética.

[6] Según el historiador Jeffrey Burton Russell, *Dissention Reform In the early Middle Ages*, California, University of California Press, 1965, p. 96, no hay evidencia respecto a que Arnaldo haya adoptado alguna proposición de Abelardo, aunque, como nos menciona Arsenio Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma, Nella sede dell'Istituto, 1954, pp. 22-23, ambos sujetos fueron relacionados por Bernardo al punto que se dice que Arnaldo fue a encontrar a Abelardo por los puntos teológicos.

determinación de los juicios morales; no solo se establecen como buenos ante uno mismo, sino ante Dios. El capítulo 13 de la *Ethica* nos introduce al problema de la conciencia como factor importante para determinar el juicio moral. Si tu corazón –intenciones o culpa– no nos reprende, entonces somos libres del miedo de ser jugados por Dios[7]. Esto se complementa con la definición del pecado como consentimiento ante Dios en lo que creemos que no le agrada[8]. La relación con Dios es factor determinante para evaluar el consentimiento de los actos morales y a su vez pone a nuestra conciencia enfrentada consigo misma. Su ética es una ética interior, esto quiere decir que la evaluación de los actos morales se da en el alma. La instancia de moralidad se da en la mente del sujeto donde encuentra la verdad. "Dios no solo se encuentra en el mundo sino también, y más esencialmente, en los propios fundamentos de la persona […] nos proporciona los criterios, los principios del juicio correcto"[9]. Una cita de Charles Taylor que habla sobre Agustín, pero se aplica a la mayoría de los autores interioristas como lo es Abelardo.

¿Cuáles serían estos factores de evaluación de los actos? Por un lado, témenos a la ley que informa a la acción del precepto moral que no debe ser permitido. No obstante, este factor es insuficiente para la evaluación de los mismos actos. Por ejemplo, el precepto 'no matarás' pierde sentido en la mente del verdugo que mata por justicia y órdenes del juez. Como diría Abelardo, la intención moral es lo que distingue si una acción es buena o no. La obra es buena y recta por la intención, no por sí misma[10]. La intención informa de la moralidad a las acciones. Los hechos externos no informan nada sobre la moralidad. La intención se vuelve el factor que informa a la conciencia de la ley moral[11] y posibilita la ley divina[12].

[7] Pedro Abelardo, *Ethica* 1, 13, p. 54.
[8] Ibid., 1, 3, p. 4.
[9] Charles Taylor, *Fuentes del Yo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 150.
[10] Pedro Abelardo, *Ethica*, 1, 11, p. 52.
[11] John Marenbon, *The Philosophy of Abelard*, New York, University of Cambridge Press, 1997, p. 256.

Por otro lado, está el conocimiento y el control sobre las circunstancias. Sobre el primero, el conocimiento de las circunstancias o aquello a lo que John Marenbon refiere al hablar de ignorancia fáctica, o sea, la ignorancia parcial del agente[13] que es un factor determinante. Por ejemplo, si un sujeto se casa con alguien que no sabe que es su hermana, o si fornica engañado con alguien que no es su esposa, entonces está eximido de responsabilidad moral. Por lo segundo, la coacción impide al sujeto ser capaz de moralidad al no tener control de sus acciones. Cabe aclarar que nos estamos refiriendo a coacción física, porque las pasiones y demonios también coaccionan al sujeto a hacer lo que no quieren, pero estas sí pueden estar en control del sujeto. La coacción física obliga al sujeto a no hacer lo que cree aun creyendo que ese acto es malo. Si eres coaccionado físicamente a hacer algo, entonces no tienes la posibilidad de decidir por un curso de la acción u otro para poder ser sujeto de culpa. Estos factores son los que hacen posible evaluar la acción y son los necesarios para determinar la conciencia moral. Por esta razón, como dice Bacigalupo, "cuando Dios establece el precepto, piensa en la acción posible, y el hombre tiene necesariamente que pensar en ella antes de proponerse llevarla a cabo"[14].

Por todos los factores anteriormente dichos es que la conciencia fija la moralidad como Dios deja en la ley el seguimiento de lo correcto. La creación de la culpa moral tiene sentido en el nexo con Dios y su relación con la ley interpretada en las circunstancias que permiten determinar la moralidad de los actos por la intención. Con todo ello, la ley como tal es insuficiente para evitar el pecado y esto se ve en los casos que Marenbon va a llamar "ignorancia moral", esto es, que el sujeto tiene completo conocimiento del hecho prohibido por Dios, pero se olvida de la norma[15]. Esto está dentro de las cosas que va a llamar pecado venial: el sujeto es

[12] Luis E. Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, p. 211.
[13] John Marenbon, ob. cit., p. 277.
[14] Luis E. Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, p. 211.
[15] John Marenbon, ob. cit., p. 277.

completamente consiente de la norma pero las circunstancias como la ebriedad u otras que pudieron evitarse lo llevan a cometer cierto pecado como el exceso. No excusa la acción, pero no tiene un demérito tan grave. Además, no parece excusar si alguien comete un pecado mortal en estas condiciones. Por ello, la ley se lee pensando en la finalidad de la acción y en las condiciones que llevan a actuar de determinada manera. La finalidad de la perfecta caridad permite la libertad evangélica[16]. Lo que se busca es la libertad evangélica de la caridad que permita determinar el valor de la acción. Esto es un seguimiento espontáneo hacia la moralidad. Bacigalupo ve en ello una ventaja a nivel moral de la caridad como virtud guía por sobre la prudencia. La caridad evangélica puede garantizar la ausencia de error en la apreciación de las intenciones[17], mientras que la prudencia solo determina la intención porque supone el juicio libre[18]. Para garantizar ello requiere de las virtudes éticas, como la justicia.

Todo esto es importante para entender el rol del confesor en Abelardo. El rol del confesor se debe buscar en la persona más experta moralmente con fin de evitar el daño[19]. Lo que se busca es en realidad la utilidad social del confesor, y para ello se busca al hombre más óptimo moralmente; estos deberían ser los prelados, pero esto no sucede. Esto da a entender que de ellos se espera la vida más óptima y alejada del pecado: un seguimiento recto de la caridad perfecta necesario para ayudar a la salvación de los individuos de la comunidad. La conciencia sobre las acciones cumple un rol importante en la exigencia evangélica de aquellas personas de las cuales una caridad perfecta se espera. La caridad perfecta cumple una dimensión social y hasta política en estos individuos.

[16] Pedro Abelardo, *Ethica*, 1, 16, p. 72.
[17] Luis E. Bacigalupo, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, p. 30.
[18] Ibid, p. 89.
[19] Pedro Abelardo, *Ethica*, 1, 24, p. 104.

1. La concesión a una vida más laxa

La caridad perfecta en su dimensión moral se vuelve el modelo de la conciencia y de virtud, en su dimensión social se vuelve el apoyo a los pecadores, la opción de regreso a la conciencia moral. Ahora bien, como se había dicho, hay situaciones en las cuales podemos olvidarnos o podemos ser justificados de cometer una acción incorrecta. Es preferible cometer ciertos pecados veniales que cometer pecados más fuertes. La diferencia entre elegir ciertos pecados más laxos y ser justificados de cometerlos es importante. De los primeros, no es una concesión sino ya hay una elección que se da. De los segundos, si uno elige ciertos tipos de vida, no puede elegir no cometer esas acciones pecadoras. Hay condiciones que por la misma elección no te permiten hacer un seguimiento de la norma de forma rígida. Esto no puede afectar la culpa del sujeto, porque el sujeto no es culpable de cumplir acciones propias de su vida. Si bien se pueden buscar formas más rígidas dentro de las formas de vida, no se puede obligar a los casados a no cometer relación carnal, por ejemplo. El foco cambia desde la teoría ética a las personas existentes. Esto se ve claro en el reclamo de Eloísa a Abelardo en la carta 6: "Si atenemos a la verdad, se ha enfriado la misma caridad no solo de muchos, sino de casi todos. Hasta el punto de que es necesario atemperar las reglas […] de tal manera suavizó el rigor de la disciplina monástica"[20]. Y esta no es solo una cuestión de género, sino también de momentos históricos[21]. La exigencia evangélica tiene que responder a las situaciones concretas. Atender a las mujeres con una caridad más laxa es necesario en la vida práctica. Abelardo termina dándole la razón a Eloísa y termina haciendo la carta 8 en donde expone el papel de las mujeres y busca crear reglas para las mismas. Marenbon dice de este cambio que la perfecta comunidad de filósofos o monjes tiene que adaptar las ideas a la debilidad humana[22]. Una búsqueda de la laxitud para vidas más concretas que se da en

[20] Pedro Abelardo, *Cartas de Abelardo a Eloisa*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 161.
[21] Ibid., p. 163. Como dice la carta 6, se da entre hombres dependiendo del tiempo.
[22] John Marenbon, ob. cit., p. 312.

un espacio social concreto. Este cambio de laxitud de vida no es cambio de la moralidad, pero ¿es un cambio en la conciencia?

2. Impacto político: conciencia, vida y política

El problema que tenemos con Abelardo es que como tal no tiene un planteamiento político definido. Si bien varias de sus afirmaciones tienen un impacto político, tal como la diferencia entre la ley moral y la ley civil, o su critica a la corrupción de la Iglesia, no son más que distinciones de la conciencia. Por un lado, una distinción para determinar el ámbito de la moralidad y, por otro, para criticar la corrupción de quienes se espera que tengan la vida más perfecta. Ahora, hay varios pensadores o personajes que fueron asociados con Abelardo y sí tuvieron un ideario político. Las críticas de Abelardo comparten puntos con varios autores de su época. Por ello, es plausible buscar relaciones con otros pensamientos para entender el impacto político de Abelardo. A pesar de que no hay suficientes pruebas históricas que muestren una relación directa con el pensamiento de Juan de Salisbury o con el ideario de Arnaldo de Brescia, es posible establecer una similitud o relación entre ellos.

Por un lado, sobre Arnaldo de Brescia, no tenemos ni un texto de su autoría; lo que hay son memorias ligadas a su vida. Quizás los hechos más importantes que determinan su ideario son su prédica de pobreza evangélica y su asociación con el establecimiento de la Comuna de Roma, más no a la toma en sí misma ocurrida en 1143[23]. Su ideario está asociado a la figura de un predicador. Su crítica a la Iglesia por poseer bienes terrenales está asociada a un ideal de pobreza del clero. Esto lo llevó a apoyar la rebelión contra el papa por la división de poderes[24] y un centralismo en la espiritualidad. Parte de una crítica a las riquezas de la Iglesia, como también sugiere Abelardo. Si bien él pudo haber estado de acuerdo con ciertos

[23] Arsenio Frugoni, ob. cit., p. 53; La fuente de Otón de Freising parece sugerir que la entrada de Arnaldo fue en 1146.
[24] Ibíd., p. 59.

predicados sobre la separación de poderes, como parece indicar su crítica a la corrupción de la Iglesia, ella es vista con relación a la utilidad de la comunidad. Por ello, creo que vería inútil una postura radical de pobreza, pues lo que le importa es la utilidad civil y la conciencia de los sujetos.

Por otro lado, Juan de Salisbury parece tener un pensamiento más similar al de Abelardo. Establece una relación entre la Iglesia y estado como partes de un solo individuo político. El príncipe es visto como quien obtiene el poder de la violencia por parte del estado, y la Iglesia se reserva la potestad espiritual[25]. Una relación con la que Abelardo hubiera estado más conforme, ya que su motivación no era la de evitar que la Iglesia tuviera posesiones, sino que funcione bien. La preocupación de ambos es la de tener una Iglesia más fuerte para la salvación individual. Sus sistemas éticos guardan diferencias; Salisbury guarda más relación con un escepticismo ciceroniano cuyo ideal de la moderación llega a cumplir un rol importante en la moral de los individuos. Ésta no se presenta como un medio entre dos posiciones, sino como una doctrina que busca darle sentido a las acciones.

La moderación es buscar el factor que da el valor moral a las acciones[26]. Por ejemplo, un rey muy ocioso no es efectivo para el estado; pero un rey muy impositivo llega a ser un tirano. El sistema ético de Abelardo se basa en un análisis de los fines de la acción y por ende su valor moral reside en la correspondencia con la conciencia. Su ideal de moderación es otro, este ideal se basa más en la respuesta de misericordia para que todos puedan cumplir su acción a pesar de la diversidad de formas de vida. Salisbury no es ajeno a esta preocupación, mira las diversas formas de vida y cómo son atravesadas por las potestades. En el caso de las milicias, se ven atravesadas por ser el brazo del cuerpo político y la Iglesia al mismo tiempo. "La milicia armada se articula, por necesidad de la profesión misma, con el servicio de la religión y del culto a Dios […] debe obediencia al príncipe y permanente servicio a la

[25] Juan de Salisbury, *Policraticus*, 4, 3.
[26] Sigbjørn Sønnesyn, "Qui Recta Quae Docet Sequitur, Uere Philosophus Est", en Christopher Grellard y Frédérique Lachaud, ob. cit., p. 336.

comunidad"[27]. Ambos autores ven importante el mantenimiento de la Iglesia en el ámbito social y político como parte de la salvación de los individuos.

En conclusión, volviendo a la pregunta ¿hay un cambio en la conciencia? Si bien moralmente se mantiene una meta moral, la existencia de estas formas de vida más laxas –en el caso de Abelardo–, o diversas –en el caso de Juan– modifica la aplicación del dogma moral. Este necesita ser interpelado ante una situación política concreta. Además, crea una mayor exigencia de quienes se espera lo mejor. Una postura que se fije solo en esta exigencia moral y salte a un impacto político, si bien mantiene la conciencia fija no permite un impacto político y social adecuado. Se modifica la conciencia moral en los sujetos para que puedan cumplir su vida en realización de la comunidad. Esto incluido el cambio fundamental en la Iglesia como órgano político.

[27] Juan de Salisbury, *Policraticus*, VI, 8.

La sensibilità affettiva nel Medioevo cristiano e l'amicizia come espressione di libertà. Il caso di Aelredo di Rievaulx

Valentina Amorosino
Universidad de la Bohemia del Sur, República Checa

Il ruolo dell'amicizia nel mondo classico, di matrice greca, quanto latina, è assolutamente innegabile. Per comprenderne la valenza sarebbe già sufficiente il solo Aristotele, al quale si devono spiegazioni antropologiche, psicologiche e sociali che ne disvelano l'immenso valore etico, ma soprattutto il legame inscindibile che vede l'amicizia direttamente connessa al concetto di libertà. L'amicizia di cui Aristotele scrive nell'*Etica nicomachea* ha un fascino particolare, perché riesce ad essere contemporaneamente, ma senza contraddirsi, portatrice di libertà e di necessità nel medesimo tempo. L'amico è una scelta dell'intelletto libero, ma è anche la condizione necessaria per liberare l'intelletto e portarlo al raggiungimento del benessere e della felicità.

Il mondo medievale cristiano sembra apparentemente aver voluto adombrare il ruolo di quella che nel mondo classico veniva definita *filia*, sovrapponendo a questa il ruolo dell'*agape* e della *caritas*. L'amicizia cristiana è prima di tutto un'amicizia con Dio ed è libertà di scegliere e di volere Dio, addirittura di voler far coincidere la propria volontà con quella divina. Non a caso, il concetto teologico sul quale si erge il cristianesimo è il libero arbitrio, ovvero la possibilità decisionale che caratterizza ogni essere umano.

Se dunque da una parte è evidente che la maggior parte degli autori medievali cristiani abbiano incentrato la loro speculazione sull'amicizia spirituale che lega l'uomo a Dio e lo rende solo nella scelta di quest'ultimo veramente libero, dall'altra non è possibile pensare che nessuno nel mondo

medievale si sia occupato dell'amicizia tra gli uomini e di come questa si leghi o sleghi al concetto di libertà.

1. Da Agostino ad Aelredo. La formazione dell'amicizia personale

Lo stesso Agostino, che nella relazione uomo-Dio concretizza il cuore del suo messaggio teologico e filosofico, ha sentito il bisogno di parlare dell'amicizia tra gli uomini, dimostrando se vogliamo un doppio giudizio. Infatti, da una parte rintraccia nell'amicizia tra gli uomini un elemento che **disturba** il rapporto con Dio, un riferimento tra tutti è l'episodio del furto delle pere all'interno delle *Confessioni*, dove dichiara la pericolosità del lasciarsi influenzare e identifica nella figura dell'amico il pericolo per un annullamento della coscienza:

> "O nimis inimica amicitia, seductio mentis investigabilis, ex ludo et ioco nocendi aviditas, et alieni damni appetitus, nulla lucri mei, nulla ulciscendi, sed cum dicitur: eamus, faciamus et pudet non esse impudentem"[1].

Ma, sempre Agostino e sempre all'interno delle *Confessioni*, si concede di scrivere qualcosa in più al proposito e ci regala delle pagine bellissime incentrate sulla sofferenza per la perdita di un amico caro, la cui morte lo getta nel baratro del dolore e dell'angoscia.

Meno travagliato e più lineare è invece il giudizio dell'autore protagonista di questo lavoro, Aelredo di Rievaulx, che con il suo *De spirituali amicitia* dimostra una convinta riconoscenza alla tradizione classica, specialmente a Cicerone, ma soprattutto dimostra di aver colto il messaggio agostiniano circa la libertà dell'amicizia, depurandolo però dalle innumerevoli contraddizioni che paradossalmente avevano ingabbiato lo stesso Agostino, e che invece Aelredo sbroglia, mettendo al centro di tutto un decisamente più risolto dualismo ragione e sentimento.

[1] Agostino, *Confessioni*, Torino, Einaudi, 2015, II, 9, 17.

Desiderio di Aelredo è quello di leggere e valorizzare l'amicizia sotto la luce cristiana, una luce che secondo lui non deve avere necessariamente il sapore aspro della severità e della rigidità. Importante per comprendere l'opera di Aelredo è la collocazione del testo all'interno del contesto storico-culturale nella quale questa si inserisce. Aelredo vive ed opera nel XII secolo, ovvero in uno di quei periodi all'interno del Medioevo che molti studiosi appellano con il termine di rinascimento medievale, stessa espressione viene utilizzata per i secoli che vanno dall'VIII al IX (rinascimento carolingio) e per il X secolo (rinascimento ottomano).

Nello specifico il XII secolo è stato protagonista indiscusso di significative riforme, basti pensare a quella della Chiesa che portò ad una riorganizzazione del clero tutt'ora in vigore. Inoltre, avvenimenti come la nascita delle università e la riscoperta di testi classici mediante l'utilizzo della traduzione, portarono ad un maggiore esercizio della curiosità, ad un ampliamento della cultura, ma soprattutto ad una nuova percezione dell'essere umano. Non a caso, si parla spesso del XII secolo come un secolo di risveglio della coscienza. L'uomo si guarda dentro e si guarda attorno, si riconosce all'interno di un sistema culturale, sociale e politico in cui non è passivo spettatore, ma è protagonista. A partire da questa conquista della propria individualità nascono riflessioni profonde che toccano temi fino a quel momento ritenuti marginali, tra questi appunto l'amicizia.

Ecco dunque che il XII secolo si presenta come un momento di libertà di pensiero. Un tempo di sperimentazione per l'intelletto, e non di meno, un tempo di crescita e riscoperta della propria autocoscienza. Aelredo in questo senso è una figura paradigmatica rispetto a tutto il fermento culturale che caratterizza questa porzione di Medioevo, ed il suo *De spirituali amicitia* restituisce perfettamente la sua visione filosofica e la sua libertà di espressione.

Il *Prologo* dell'opera ha un ruolo centrale nel quale è immediatamente esplicitata l'importanza del contesto sociale, nello specifico della scuola:

> "Quando, ancora ragazzo, frequentavo la scuola, la grazia dei miei compagni mi incantava, e così, tra le abitudini e le debolezze che solitamente rendono rischiosa quell'età, mi diedi con tutta l'anima all'affetto e mi consacrai all'amore: niente mi sembrava tanto dolce, tanto gioioso, tanto appagante quanto essere amato e amare"[2].

Aelredo così descrive il fascino che in lui suscitavano i suoi compagni. Una fame di amore e di conoscenza dell'altro, di apertura rispetto al donarsi, ma anche rispetto al ricevere. Ma se questa, da lui stesso definita "consacrazione verso l'amore", inizialmente sembrava non avere regole, successivamente ha potuto trovato un ordine e un suo senso più rigoroso grazie alla lettura dei testi di Cicerone: "finalmente mi capitò un giorno tra le mani il libro di Cicerone sull'amicizia, e subito mi parve utile per la profondità delle idee, e gradevole per la fluida dolcezza dello stile"[3].

È interessante notale che Aelredo parli dell'amicizia come un impulso per lui impossibile da fuggire, una gioia da attraversare e vivere, ma che necessita, per non restare un inganno, di un modello che ne detti le regole. Si potrebbe erroneamente pensare che Aelredo vanifichi la spontaneità dell'amicizia, invece ne vuole indagare il senso profondo, quello che va oltre il vano entusiasmo. Esseri sociali scriveva Aristotele, e Alredo aggiunge, bisognosi della ragione che addomestichi i sentimenti; infatti, come Aelredo specifica, il sentimento senza la ragione è un moto istintivo che non sa discernere il bene dal male né il lecito dall'illecito.

2. Caratteristiche fondamentali dell'amicizia tra esseri umani

L'amicizia pertanto è libertà, ma la libertà, erroneamente da quanto si è soliti pensare, non è esente da regole e modelli, al contrario, li urge e li rivendica. Non è un caso che tra le fonti classiche di Aelredo ci sia proprio

[2] Aelredo di Rievaulx, *L'amicizia spirituale*, Milano, Edizioni Paoline, 2004, prologo.
[3] Ibid.

Cicerone, il quale a sua volta aveva attinto la sua speculazione dal sistema stoico e da Aristotele, facendo in tal modo del concetto di amicizia l'altra faccia della morale e dell'etica.

Aelredo è in questo senso precursore di un tema che sarà fondamentale nel sistema filosofico moderno e contemporaneo: la responsabilità dell'altro. Analogamente a quello che sosterrà secoli dopo Levinas, anche il discorso di Aelredo parte da un'esigenza ontologica e approda ad una prospettiva etica. L'altro esige di essere accolto e di essere amato, ma soprattutto esige che la sua libertà venga rispettata. Incontrare l'altro, essergli amico, significa per Aelredo esercitare la nostra responsabilità verso qualcuno e quindi ridimensionare il nostro *ego* comprendendoci alla luce di ciò che meglio ci caratterizza, ovvero la libertà. Ma quando l'essere umano può veramente definirsi libero? Quando è capace di esprimere al massimo grado la propria umanità, quando cioè si spoglia dal suo egoismo e si dona all'altro, inteso prima come suo simile, ecco il valore dell'amicizia, e poi a Dio, nella massima manifestazione dell'unione spirituale.

Il primo libro del *Trattato* ha come protagonisti Aelredo, Ivo e come **terzo** Cristo. La personalità di Ivo appare diversa rispetto a quella degli altri monaci, motivo per cui Aelredo ne è immediatamente attratto. In Ivo, infatti, Aelredo scorge una certa irrequietezza, tipica di chi vorrebbe palesare un dubbio, ma è combattuto sul parlare o tacere. Scrive Aelredo: "e capivo da tutti questi segni che, per far uscire i pensieri dal tuo cuore, aborrivi la moltitudine e desideravi invece la riservatezza"[4].

Ivo apprezza il modo attento in cui Aelredo è riuscito a comprenderlo, lo ha visto se pur in mezzo alla folla rappresentata dagli altri monaci:

> "È proprio così, e mi rende molto felice il sapere che ti prendi cura di questo tuo figlio, perché solo lo spirito di carità può averti rivelato il mio stato d'animo e il mio desiderio. Voglia la tua bontà concedermi

[4] Ibid., I, 3.

> che, ogniqualvolta tu verrai a visitare i tuoi figli che vivono qui, mi sia dato almeno una volta di stare a lungo con te, lontano dagli altri, per poterti esporre con calma ciò che ribolle dentro il mio cuore"[5].

A questo punto, Aelredo invita Ivo a condividere con lui, che gli è amico, le proprie perplessità ed aggiunge una frase che ben racchiude quanto detto fino ad ora, ovvero che per Aelredo l'amicizia ha un valore morale dal quale è impossibile divincolarla, ed è fonte inesauribile di un darsi reciproco, "che in questo scambio tu possa imparare e insegnare, dare e ricevere, versare e attingere"[6].

Il desiderio che Ivo esprime a Aelredo è quello di imparare da lui qualcosa circa l'amicizia spirituale, nello specifico Ivo desidera sapere:

- Cosa sia
- Quale sia la sua utilità
- Quale sia la sua origine
- Quale sia il suo fine
- Se possa nascere tra chiunque
- Come la si possa conservare intatta
- Come portarla al traguardo della santità.

Aelredo risponderà solo a due dei molti interrogativi di Ivo, ovvero la natura e l'origine dell'amicizia. Questo non rispondere a tutti i quesiti posti dall'interlocutore, ma soffermarsi solo su specifiche questioni, ci riporta immediatamente ad un altro autore, che sappiamo essere fondamentale nella vita e nel pensiero di Aelredo, Bernardo di Chiaravalle. Il *Doctor Mellifluus* infatti nel *De diligendo Deo* non affronta ogni interrogativo che attanagliava la mente del suo interlocutore, il cardinale Aimerico, ma risponderà solo a due domande: perché e in che modo amore Dio. Bernardo è stato per Aelredo motivo di ispirazione. L'antropologia stessa di Aelredo risulta

[5] Ibid.
[6] Ibid.

infatti essere un consolidamento del modello dato dall'Abate di Chiaravalle, Aelredo sposa pienamente la causa cistercense dimostrando di onorare l'abito che indossa e dimostrando di essere sincero debitore rispetto al suo Maestro. Esattamente come in Bernardo, anche in Aelredo l'essere umano ha bisogno di restaurare dentro di sé l'immagine di Dio, un'immagine che gli appartiene ontologicamente, ma che a causa del peccato originale appare dai contorni sbiaditi. Esattamente come in Bernardo, anche in Aelredo viene affidato alla cristologia il compito di soccorrere l'uomo, ridandogli la speranza della salvezza.

L'originalità di Aelredo, rispetto a Bernardo e rispetto anche alla tradizione cristiana, sta nel non identificare però la conoscenza di se stessi come elemento indispensabile per la conoscenza di Dio, egli piuttosto rintraccia nel rapporto con gli altri la possibilità di vedere e comprendere Dio. Aelredo supera il *nosce te ipsum* e focalizza l'esperienza spirituale addirittura fuori dalla propria interiorità, cioè, sceglie di condividerla interagendo con l'altro. L'amicizia in Aelredo oltrepassa addirittura il valore cristiano della *caritas*, perché è solo nell'amicizia che Aelredo rintraccia la possibilità concreta di accogliere Dio, quindi la possibilità di realizzare la propria libertà massima, quella che vuole l'essere umano slegato dalle pesanti catene del peccato, le stesse che ne stigmatizzano la volontà e lo rendono dissimile al modello originale.

Per rispondere a Ivo, Aelredo si serve di Cicerone e dice che l'amicizia la si può definire come l'accordo tra la benevolenza e la carità circa le cose umane e quelle divine. Cicerone però, non è un uomo di Cristo, pertanto questa definizione non può essere sufficiente a soddisfare il giovane Ivo, che non esita a mostrare le sue perplessità, dando in tal modo ad Aelredo la possibilità di andare oltre ed elaborare la sua personale concezione di amicizia.

Dirà Aelredo che

> "l'amicizia dunque è quella virtù che lega gli animi in un patto così forte di amore e di dolcezza che quelli che prima erano molti ora sono uno. Per questo gli stessi filosofi di questo mondo hanno posto l'amicizia non tra le realtà casuali e caduche, ma tra le virtù eterne"[7].

Ivo ha un problema da risolvere, capire se esiste o meno una netta differenza tra l'amicizia e la *caritas*. Nell'argomentazione di Aelredo sarà per noi possibile comprendere non solo l'originalità di questo autore, ma anche il suo essere innovativo e non meno la sua capacità di tenere insieme elementi cristiani e pagani, senza risultare in alcun modo stridente nei confronti dell'uno o dell'altro mondo:

> "la legge della carità ci fa obbligo di accogliere nel seno dell'amore non solo gli amici, ma anche i nemici. Noi però chiamiamo amici solo quelli cui non temiamo di affidare il nostro cuore con tutto quello che ha dentro, e così fanno anche loro, stringendosi a noi in un legame che ha la sua legge e la sua sicurezza nella fiducia reciproca"[8].

Poco dopo Aelredo continuerà dicendo:

> "Così, fin dal principio, la natura stessa ha impresso nello spirito umano il desiderio dell'amicizia e della carità, un desiderio che il sentimento interiore dell'amore presto identificò dandogli un certo gusto di dolcezza. Ma dopo la caduta del primo uomo, quando con il raffreddarsi della carità subentrò nel mondo la cupidigia, che portò a preferire il bene privato a quello comune, l'avarizia e l'invidia offuscarono lo splendore dell'amicizia e della carità, e introdussero nei costumi ormai corrotti dell'uomo contese, rivalità, odi e sospetti"[9].

[7] Ibid., I, 19.
[8] Ibid., I, 32.
[9] Ibid., I, 58-59.

Secondo Aelredo, dunque, a causa del peccato originale, l'umanità è adesso costretta a riconoscere nell'amore cosa sia la *caritas* e cosa sia l'amicizia.

3. Amicizia, *caritas* e superamento della dipendenza verticale

La vera svolta ermeneutica si ha nel secondo libro, quando Aelredo definisce l'amicizia ad un passo dalla perfezione e la pone gerarchicamente sopra la *caritas*. È l'amicizia, infatti, che porta gli uomini vicino alla perfezione di Dio e non la *caritas*:

> "l'amicizia è a un passo dalla perfezione, che consiste nell'amore e nella conoscenza di Dio, così che un uomo, in virtù dell'amicizia che ha verso un altro uomo, diventa amico di Dio, secondo quanto dice il Signore nel Vangelo: non vi chiamo più servi, ma amici miei"[10].

Come nell'eterno paragone tra fede e ragione, anche in questo caso l'amicizia non esclude o tanto meno squalifica la *caritas* e Aelredo concepisce i due sentimenti assolutamente armonizzati tra di loro anche se, come già detto, riconduce nell'amicizia la possibilità concreta di avvicinarsi alla perfezione divina. Per Aelredo, nell'amicizia è racchiuso il valore ontologico dell'essere umano dal momento che si realizza la fusione perfetta tra la forza erotica (*eros*) e l'*agape* cristiano.

Pertanto, se nella *caritas* Aelredo rintraccia una sorta di limitazione dell'essere umano, perché nel ruolo caritatevole è comunque costretto ad amare anche quando naturalmente non vorrebbe farlo: "in nome della carità perfetta noi amiamo molti che ci sono di peso"[11], al contrario nell'amicizia l'uomo sceglie esercitando la sua libertà. Dice Aelredo riferendosi a Graziano che

[10] Ibid., II, 14.
[11] Ibid., II, 18.

> "nell'amicizia invece, si ricongiungono l'onestà e la soavità, la verità e la gioia, la dolcezza e la buona volontà, il sentimento e l'agire. Tutte queste cose iniziano da Cristo, mediante Cristo maturano, e in Cristo raggiungono la perfezione"[12].

Aelredo riconosce come essenziale nell'esercizio dell'amicizia l'intimità, elemento non necessario invece nella *caritas*. Essere amici significa prima di tutto accogliere e custodire i segreti dell'altro, o meglio di quell'altro che ha liberamente scelto di fidarsi di noi. Ecco dunque che emerge un particolare interessante. Aelredo si rivolge alla numerosa comunità dei monaci, che terrà sempre presente, ma è ben consapevole che la vera amicizia, quella esclusiva, quella che tende all'avvicinamento della perfezione, riguarda l'intimo rapporto tra due individui. All'interno della comunità si può e ci si deve amare tutti, ma si deve anche sceglie con cura colui che sarà l'amico fidato, il custode dei segreti, il farmaco dei propri mali.

Nel terzo ed ultimo libro Aelredo definisce l'amico **sposo dell'anima**[13], aprendosi il varco per descrivere punto per punto gli elementi che devono guidare la scelta di amicizia e dimostrando come questa sia effettivamente paragonabile ad un matrimonio, ecco pertanto che il termine sposo non risulta solo calzante, ma il più appropriato possibile.

Il rapporto di amicizia deve pertanto fondarsi e crescere mediante:
- Fedeltà
- Intenzione
- Criterio
- Pazienza.

Aelredo descrive la fedeltà come custode dell'amicizia, un impegno che non può concludersi, ma che deve necessariamente accrescersi, perché principio nutritivo dell'amicizia stessa. "L'amico fedele non vede nulla

[12] Ibid.
[13] Ibid., III, 6.

all'infuori del cuore dell'amico: va ad abbracciare la virtù dove sta di casa, tutto il resto rimane all'esterno, se c'è non vi dà molto peso, se non c'è non si affanna ad esigerlo"[14].

Riguardo all'intenzione, Aelredo la descrive come la condizione imprescindibile che consente di approdare al modello di vera amicizia. L'intenzione serve a depurare il sentimento dell'amicizia rendendolo in tal senso libero da ogni tornaconto e da ogni possibilità di guadagno personale. Aelredo accoglie il comandamento cristiano che esorta ad amare il prossimo come se stessi. Rispetto alle cattive intenzioni, quindi alle false amicizie, Aelredo sente il dovere di mettere in guardia i suoi interlocutori, invitandoli pertanto a stare attenti a non trascurare nessun segnale sospetto:

> "ed ecco come si verifica l'intenzione. Se vedi che è più avido dei tuoi beni che di te, sempre in attesa che tu gli procuri qualcosa con i tuoi sforzi, come onorificenze, ricchezze, successo, libertà: se in tutte queste cose viene preferito uno più degno di lui, o se tu non hai la possibilità di fargli avere ciò che brama, ti accorgerai facilmente quali erano le sue intenzioni quando si è legato a te"[15].

La mancanza di criterio poi è definita da Aelredo tra le scelte peggiori che si possano fare. Essere privi di criterio è come pretendere di andare in mare aperto con una nave che non possiede timone, che per questo si presterebbe al gioco del vento facendosi sballottare in movimenti che lo stesso Aelredo definisce frenetici e capricciosi.

Infine, la pazienza: è questo l'ultimo elemento necessario all'amicizia. È un tassello legato alla confidenza e all'intimità che si instaura con l'amico. Avere pazienza significa per Aelredo curare e consigliare l'amico ogni volta che ne avrà bisogno. Accettare i suoi errori, ma anche aiutarlo a non commetterli ad oltranza. La pazienza è la virtù di accettare i tempi altrui,

[14] Ibid., III, 62.
[15] Ibid., III, 70.

facendoli incastrare con i propri, creando in tal modo un ritmo perfetto, un suono all'unisono: "e non stancarti di curare con sollecitudine la scelta e la prova degli amici: il frutto di questo tuo lavoro sarà una medicina per la vita e un fondamento solidissimo di immortalità"[16].

4. La realizzazione del modello dell'amicizia

Quando l'amicizia soddisfa i criteri di cui si è appena parlato, allora, secondo Aelredo, l'altro non aliena il nostro io, al contrario lo sposa, e lo accresce in dignità e spiritualità. L'altro, inteso come l'amico che scegliamo e ci sceglie è l'occasione che ci libera dalla prigionia dell'egocentrismo a cui saremmo altrimenti destinati. Nell'altro, secondo Aelredo, si realizza la libertà più grande alla quale l'essere umano può aspirare, cioè la libertà di conoscersi e ri-conoscersi in un altro volto: *"*gli amici, infatti, devono essere così conformi che, appena uno vede l'altro, anche l'aspetto del volto di uno si rifletta in quello dell'altro, sia quando è triste e abbattuto, sia quando è sereno e gioioso"[17].

Aelredo traccia i contorni di quella che per lui è l'unica amicizia possibile, quella spirituale. La descrive con rigore, ha necessità di indagare e comprendere quello che lui stesso chiama metodo di scelta. A partire da questo sposta l'attenzione da se stesso a quell'altro da cui è stato attratto, capisce che tra due individui che si riconoscono perché simili, c'è sempre un terzo: Cristo. È questa la punta massima della sua speculazione teologica e filosofica. La libertà dell'amicizia è prima di tutto possibilità di trovare nuovamente Dio, è un ritorno all'origine. Il reciproco donarsi in nome sempre della fedeltà, dell'intenzione, del criterio e della pazienza, è sicuramente una messa in discussione della propria libertà personale, addirittura è una limitazione della propria libertà, ma in vista di una libertà più grande ed appagante, quella che si realizza solo nel confronto e nell'accoglienza di chi scegliamo.

[16] Ibid., III, 74.
[17] Ibid., III, 131.

In conclusione a questo *excursus* circa l'importanza dell'amicizia nel raggiungimento della libertà in Aelredo di Rievaulx, non possiamo che riconoscere al nostro autore un enorme lavoro di unificazione della cultura classica e di quella cristiana, nel tentativo, a mio avviso, pienamente riuscito di descriverle come un percorso includente, quasi conseguenziale e mai escludente. Inoltre, l'opera di Aelredo si dimostra lo specchio di un periodo in cui non fa paura aprirsi a nuove sensibilità. Aelredo può essere definito un pedagogo del cuore, che dell'esperienza dinamica dell'amicizia fa il centro della sua speculazione, una speculazione che rifiuta di essere ingabbiata dentro l'elitarietà, ma che pretende di riguardare tutti, perché il valore della libertà di scegliersi è un bene che non deve conoscere stati sociali, ma riguardare universalmente tutti, perché tutti sono chiamati a percorrere quella strada dove cominciando da soli, si prosegue in due e si giunge in tre, dove il terzo è sempre Cristo.

El ascenso racional y la subsunción de la filosofía en Ricardo de San Víctor

Iván Gabriel Choque
Univ. Nacional de Salta / Univ. Católica de Salta, Argentina

Sobre Ricardo de San Víctor (†1173), Salet afirma: "Ricardo –no más que San Anselmo– fue considerado por sus contemporáneos y por los pensadores que le sucedieron como temerario, sacrílego y violador de los secretos divinos"[1]. Este juicio se desprende de la interpretación de la teología del Victorino. Sin embargo, también hallamos un conjunto de tratados espirituales que le valieron el título de maestro espiritual. Estas apreciaciones pendulares no comprenden integralmente el pensamiento del autor. Por eso muchos han intentado aprehender la originalidad de su enfoque usando categorías como "enseñanza místico especulativa"[2], "intelectualismo moderado"[3] o "conciencia religiosa auténtica"[4].

Las siguientes páginas se inscriben en el marco de estas interpretaciones que matizan los extremos. A partir de la lectura del *De Trinitate*[5], y en

[1] Gaston Salet, "Introduction", en Richard de Saint-Victor, *La Trinité. Texte latin,* ed. y trad. Gaston Salet, Paris, Du Cerf, 1959, pp. 43-44. La traducción del francés es propia.
[2] Maximino Arias Reyero, "Fe y razón: las razones necesarias en el 'De Trinitate' de Ricardo de San Víctor", *Teología y Vida*, 32, 1991, pp. 295-310; p. 296.
[3] Jean Ribaillier, "Introduction", en Richard de Saint-Victor, *De Trinitate. Texte critique*, ed. Jean Ribaillier, Paris, J. Vrin, 1958, p. 22. La traducción del francés es propia.
[4] G. Salet, ob. cit., p. 45.
[5] El texto latino utilizado se toma de Richard de Saint-Victor, *De Trinitate. Texte critique*. Para la traducción se consultó Ricardo de San Víctor, *La Trinidad*, trad. Eduardo Otero Pereira, Salamanca, Sígueme, 2015. En adelante se cita la traducción

contraste con el *Beniamin minor*[6], se busca determinar cuál es la relación epistémica que se establece entre la fe y la filosofía en el pensamiento de Ricardo de San Víctor. Al interpretar su obra se puede advertir, no sin matices, una subsunción de la filosofía desde la fe[7]. Examinando los modos de conocimiento de las realidades divinas se presenta la fe como el punto de partida del ascenso racional propuesto en la obra del Victorino.

Tres modos de conocimiento

Casi en el inicio del *De Trinitate*, Ricardo postula tres maneras de conocer las cosas:

> "Algunas las constatamos a través de la experiencia, otras las recibimos por medio de la razón, mientras que la certeza sobre otras realidades nos viene dada por la fe. El conocimiento de los objetos terrenos se produce por la experiencia, pero al conocimiento de las realidades celestiales solo nos elevamos unas veces a través de la razón y otras a

en el cuerpo del artículo, señalando la referencia según la nomenclatura estándar (*De Trinitate*, lib., cap.) junto al texto latino en nota a pie de página.

[6] El texto latino utilizado se toma de Richard de Saint- Victor, *Les douze patriarches ou Beniamin minor. Texte critique et traduction,* ed. Jean Chatillon et Monique Duchet-Suchaux, Paris, Du Cerf, 1997. Para la traducción se consultó Ricardo de San Víctor, *Beniamin minor. Preparación a la contemplación*, trad. Eduardo Otero Pereira, Salamanca, Sígueme, 2022. En adelante se cita la traducción en el cuerpo del artículo, señalando la referencia según la nomenclatura estándar (*Beniamin minor*, cap.) junto al texto latino en nota a pie de página.

[7] Cf. Julio Raúl Méndez, "Fe-Razón en la Patrística y el Medioevo: propuestas de paradigmas", en Juan José Herrera (ed.), *A diez años de la Encíclica Fides et Ratio. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval*, Tucumán, UNSTA, 2009, pp. 333-337. La propuesta de modelos epistemológicos para el estudio de las relaciones entre fe y filosofía, sugerida por el autor, consiste en tres paradigmas con dos variantes cada uno: 1) exclusión mutua, 1a) desde la filosofía y 1b) desde la fe; 2) subsunción alternativa, 2a) desde la filosofía y 2b) desde la fe; 3) autonomía, 3a) integrada y 3b) divergente.

> través de la fe. En efecto, algunas de las realidades en las que tenemos que creer parecen estar no solo por encima de la razón, sino también en contradicción con la razón humana, a no ser que sean esclarecidas por medio de una investigación profunda y enormemente rigurosa o, mejor aún, se manifiesten a través de una revelación divina"[8].

De este pasaje, programático para todo el tratado, se obtienen tres aspectos. En primer lugar, distingue la distancia entre el objeto propio del conocimiento experiencial (*experiendo*) y aquel que se investiga *ratiocinando* y *credendo*. Más adelante el Victorino sostiene tres modos de ser: 1) desde la eternidad y por sí mismo; 2) no desde la eternidad ni por sí mismo; 3) desde la eternidad pero no por sí mismo. Así, cuando se indica que la experiencia se ocupa de realidades temporales se trata de aquellas que no son desde la eternidad ni por sí mismas[9].

Epistémicamente éste es un punto de partida del ascenso racional hacia las realidades eternas: "debemos comenzar por aquel tipo de verdades sobre las cuales no podemos dudar y, a partir del conocimiento que obtenemos por medio de la experiencia, sacar nuestras propias conclusiones acerca de las realidades que sobrepasan la experiencia"[10]. Las realidades que son captadas experiencialmente poseen un carácter indubitable que permite avanzar dirigiendo el razonamiento hacia lo *supra experientiam*, es decir, lo eterno.

[8] *De Trinitate* lib. 1, cap. 1: "nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus. Et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus; ad eternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus. Nam quedam ex his que credere jubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra humanam rationem esse videntur, nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur, vel potius divina revelatione manifestentur".

[9] Cf. ibíd., lib. I, cap. 6.

[10] Ibíd., lib. 1, cap. 7: "Ab illo itaque rerum genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus, et per illa que per experientiam novimus, ratiocinando colligere quid de his que supra experientiam sunt, oportet sentire".

De lo visible a lo invisible, de lo terrestre a lo supraterrestre, de lo humano a lo divino[11], de la naturaleza creada a la naturaleza no creada[12], el ascenso es como una *scala* que el intelecto utiliza para elevarse hacia Dios[13].

En segundo lugar, se comprende una actividad propia que se realiza al conocer. Mientras el acto cognoscitivo experiencial prueba, el razonamiento consiste en *colligere*, que significa reunir, recoger, comparar, contraer, comprender, calcular, contar, inferir, etc. Por su parte, el acto de creer consigue obtener certeza sobre lo eterno. Respecto a esta certeza de fe, se sostiene: "para probar y confirmar estas realidades los signos nos sirven de argumento y los prodigios de experiencia"[14]. Por lo tanto, hay una doble garantía en el acto de creer que se compara con el argumentar racional y el experimentar.

Con todo, se puede explicar que la experiencia sea el punto de partida del razonar:

> "Sobre el modo de existir de lo que no es eterno y por esto mismo tampoco existe por sí mismo, como ya hemos dicho antes, tenemos constatación a través de la experiencia cotidiana en repetidas ocasiones […] Gracias a la experiencia cotidiana no se nos escapa que hay muchísimos seres que no han existido desde la eternidad"[15].

[11] Cf. ibíd., lib. I, cap. 8.
[12] Cf. ibíd., lib. I, cap. 9.
[13] Cf. ibíd., lib. I, cap. 10.
[14] Ibíd., lib. I, cap. 2: "Utimur itaque in eorum attestatione seu etima confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis".
[15] Ibíd., lib. 1, cap. 7: "De illo sane essendi modo qui non es ab eterno, et eo ipso utique, juxta predictam rationem, nec a semetipso, cotidiano et multiplici certificamur experimento […] Quod igitur innumera sint que ab eterno non fuerunt, cotidiana experimenta latere non sinunt".

Nótese que Ricardo califica esta experiencia como cotidiana. Si no se duda de la captación sensible ello se debe a la conformación de la experiencia a través de la habitualidad con la que se presenta algo. A partir de esta cotidianeidad se puede realizar un ascenso en cuanto la experiencia permite aprehender la contingencia de las cosas. Así, la argumentación racional consiste en colegir las premisas que el conocimiento sensible aporta para concluir en aquello que está por encima de lo contingente.

Sin embargo, del pasaje comentado se extrae una tercera conclusión sobre el modo de elevarse (*assurgere*) hacia las realidades eternas *ratiocinando* o *credendo*. Para Ricardo, algunas cosas entre las que se deben creer parecen encontrarse no solo *supra rationem* sino también *contra rationem*, dejando trabada la disputa entre *fides* y *ratio*. Si, por un lado, la fe logra acceder a realidades que se encuentran por encima de la razón, esto explica su dignidad superior. Pero, por otra parte, si las realidades comprendidas por la fe son *contra rationem*, eso convierte el acto de creer en irracional. La dificultad se completa de este modo:

> "Para conocer o confirmar estas realidades nos solemos apoyar más en la fe que en la razón, en la autoridad más que en la argumentación, siguiendo las palabras del profeta: Si no creéis no comprenderéis. Pero tenemos que fijarnos cuidadosamente en estas palabras, porque la autoridad de la Escritura no niega la intelección de estas realidades de manera general, sino de manera condicional, cuando se dice: Si no creéis no comprenderéis"[16].

[16] Ibíd., lib. 1, cap. 1: "In horum itaque cognitione vel assertione magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, auctoritate potius quam argumentatione, juxta illud Prophete: Nisi credideritis, non intelligetis. Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia hac nobis auctoritate non generaliter, sed conditionaliter neganda proponitur cum dicitur: Nisi credideritis, non intelligetis".

Supra rationem, contra rationem, praeter rationem

El Victorino cita a *Isaías* 7, 9, en una *vetus translatio latina* de la *Septuaginta*, perícopa que repetirá cuatro veces a lo largo de la obra. El pasaje se introduce cuando sostiene, en términos de frecuencia, que para acceder a estas realidades eternas se emplea la fe por sobre la razón. Entonces, habitualmente se utiliza la vía del creer para ascender hacia tales verdades, lo cual parece seguir la indicación del profeta. Sin embargo, Ricardo explica que la inteligencia de estas verdades no está excluida totalmente, sino que Isaías plantea una condición, habiendo una subordinación de la comprensión racional de estas realidades eternas en el acto de creer.

Ello no vuelve a tales realidades en algo *contra rationem*. A la afirmación de un objeto contrario a la razón se antepone una construcción personal pasiva (*esse videntur*). El verbo *videor* tiene por sujeto a ciertas realidades que el cristiano debe creer, las cuales no solo son *supra rationem* sino también *contra rationem*. Pero el verbo declara una apreciación circunstancial inicial que luego es enmendada, según el uso técnico de este verbo por los escolásticos. Así, las realidades divinas se encuentran parcialmente *contra rationem* hasta ser esclarecidas por una sutilísima indagación o manifestadas por una revelación divina.

A fin de precisar el sentido del pasaje, conviene contrastarlo con el *Beniamin minor*. En esta obra, Ricardo recurre al relato bíblico de los hijos de Jacob para describir el ascenso espiritual del alma hasta el éxtasis contemplativo, explicando cuáles son las virtudes que acrecientan el conocimiento de las realidades divinas. Allí, se sostiene que hay tres grados de conocimiento de Dios a los que se puede acceder en esta vida. A partir de esta distinción se establecen tres cielos a través de los cuales se puede ascender.

> "Una cosa es, en efecto, ver a Dios a través de la fe, otra cosa conocerlo a través de la razón y otra cosa reconocerlo a través de la contemplación. La primera visión, así pues, tiene que ver con el primer cielo, la segunda

> con el segundo y la tercera con el tercero. La primera se halla por debajo de la razón, la segunda con la razón, la tercera sobre la razón. En efecto, los hombres pueden ascender sin duda al primero y al segundo cielo de la contemplación, pero a aquel que está por encima de la razón no pueden llegar, a no ser que sus espíritus sean arrebatados y transportados por encima de sí mismos"17.

La imagen de los tres cielos también es relatada en el prólogo del *De Trinitate*. Allí se afirma que el primer cielo corresponde al espíritu humano, el segundo al espíritu angélico y el tercero al divino. También se señala que en el primero se alcanza la consideración de la inmortalidad, en el segundo de la incorruptibilidad y en el tercero de la eternidad. Cada una de estas consideraciones se deriva de la naturaleza de los espíritus. Así, mientras el alma humana es inmortal, a los ángeles le pertenece la incorruptibilidad, y solamente Dios es eterno.

Ahora bien, de esto se intuye que para Ricardo la *visio* o *consideratio* de cada cielo encuentra cierta relación con la *ratio*. En este sentido, resulta extraña la expresión *infra rationem* al tratar la visión del primer cielo que se corresponde con la inmortalidad del alma humana. Quizá, como se señala en *De Trinitate*, se refiere a que en esta consideración el alma solo debe volver sobre sí renunciando a las cosas terrenales y transitorias. Por lo tanto, el esfuerzo del espíritu humano consiste en la propia contemplación de sí.

No obstante, como no le corresponde al alma humana la incorruptibilidad angelical ni la eternidad divina, la visión del segundo y del tercer cielo requiere un remontarse esforzadamente hacia lo superior, es decir, hasta la

[17] *Beniamim minor*, cap. 74: "Aliter siquidem Deus uidetur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem. Prima ergo uisio ad primum coelum, secunda ad secundum, tertia pertinet ad tertium. Prima est infra rationem, secunda cum ratione, tertia supra rationem. Ad primum itaque et secundum contemplationis coelum homines sane ascendere possunt, sed ad illum quod est supra rationem, nisi per mentis excessum supra seipsos rapti nunquam pertingunt".

visión de Dios, utilizando la *ratio*: "un don especial y superior a los demás es el hecho de poder volar hasta este cielo con el ala de la contemplación y fijar los ojos del intelecto sobre sus rayos"[18]. En efecto, aunque no le corresponda de suyo al alma la incorruptibilidad ni la eternidad, es capaz de alcanzar lo que está por encima de ella para contemplar intelectualmente las realidades divinas. Pero, ¿cómo es posible tal contemplación si estas realidades se hallan *supra rationem*?

Si bien, como se ha dicho, el *supra rationem* no implica necesariamente ser *contra rationem*, Ricardo señala dos formas de la contemplación *supra rationem*:

> "El primero está por encima de la razón, pero no contra la razón, mientras que el segundo está por encima de la razón y contra la razón. Las cosas que están por encima de la razón, pero no contra la razón, son aquellas cuya existencia admite la razón, pero que ningún razonamiento humano puede investigar o demostrar. Las cosas de las que decimos que están por encima de la razón y contra la razón son aquellas que parecen ir contra de toda argumentación humana. A este género de cosas pertenece lo que creemos acerca de la unidad de la Trinidad y muchas otras que tienen que ver con el cuerpo de Cristo, de las cuales no dudamos por la autoridad de la fe"[19].

[18] *De Trinitate*, prol. 25-29: "Cetera vero omnia que ex tempore esse ceperunt, eo ipso eternitatem habere non possunt, quo ab eterno non fuerunt. Sed singulare donum et pre ómnibus precipuum, usque ad hoc celum penna contemplationis volare et intellectuales oculos ejus radiis infigere". La referencia señala el número de líneas citadas (25-29) del prólogo (prol.) del *De Trinitate*; nomenclatura empleada más abajo.

[19] *Beniamim minor*, cap. 86: "Et primum quidem est supra rationem, sed non praeter rationem, secundum autem et supra rationem et praeter rationem. Illa sane supra rationem sed praeter rationem non sunt, quae quamuis ratio patitur esse, nulla tamen humana ratione inuestigari vel conuinci possunt. Illa tamen dicimus et supra rationem, et praeter rationem esse, quibus uidetur omnis humana ratio contraire. Qualia sunt ea quae de Trinitatis unitate credimus, et multa quae de corpore Christi indubitata fiei

Esta distinción en 1) *supra rationem sed non praeter rationem* y 2) *supra rationem et praeter rationem* fue establecida a partir del objeto contemplado. Ya inmersos en el tercer cielo, la consideración de lo eterno es propiamente contemplación de Dios. En el primer modo de contemplación se insiste en que la *humana ratio* no puede investigar o demostrar aquellas cosas aunque es capaz de consentir su contenido. Pero en su segundo modo se emplea nuevamente el *videtur*; estas realidades parecen contradecir la *ratio humana*.

La especificación de la *ratio* no es casual. Aquellas cosas calificadas como *praeter rationem*, son explicadas sobre la base de esta aclaración. El *praeter* no puede significar *contra*, siempre que en la misma expresión se señala cierta apariencia de contrariedad. Sobre esto, se puede seguir a Magnavacca, quien afirma que respecto a *praeter* existen dos usos principales en la literatura medieval: 1) el uso *exceptivus* o *contractivus*, por el que se puede traducir como **salvo**; 2) el uso *extensivus*, en cuyo caso se traduce por **más allá** o **sobre**[20].

Nos parece, por lo dicho hasta aquí, que se debe interpretar *praeter rationem* en un sentido *extensivus* como más allá de la razón. En efecto, si el *supra rationem* marca la idea espacial de estar por encima de la *ratio humana* y, consecuentemente, señala el ascenso hasta la contemplación de Dios, el *praeter rationem* remarca el límite que tiene la razón humana para aprehender la naturaleza divina. Lo eterno está mucho más allá de toda consideración humana, pero en ningún caso se debe reducir a algo *contra rationem*. De allí, que en el género de estas cosas se ubique la consideración de la Trinidad, pues se asiente ante la autoridad de la *fides*.

auctoritate tenemus". Llama la atención que tanto la traducción española como la francesa traduzcan el *praeter rationem* como contra la razón.

[20] Cf. Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, UBA/Miño y Dávila, 2005, p. 534.

Los filósofos y la inteligencia de la fe

Precisamente la Trinidad constituye el objeto de indagación de su obra teológica, que tiene como propósito "aportar razones no solo probables, sino incluso necesarias para demostrar aquello en lo que creemos, en la medida en que Dios nos lo permita, y aderezar los testimonios de nuestra fe a través del esclarecimiento y la explicitación de la verdad"[21]. La noción *necessariae rationes* o *necessaria argumenta*, que se puede leer en el marco de la disputa entre dialécticos y antidialécticos[22], no debe interpretarse como una búsqueda independiente de la fe que consigue violentar el misterio.

Estos argumentos son presentados como necesarios porque tratan sobre realidades necesarias a las cuales se ha accedido previamente por la fe. La búsqueda del Victorino es la *explanatio* y la *edonatio* de aquello que parece ser *contra rationem*. La *explanatio* forma parte del método interpretativo de las Sagradas Escrituras en período patrístico y que se ocupa de aclarar los pasajes obscuros[23]. Ricardo recupera tal actividad para aplicarla a la comprensión de las verdades de fe sobre la Trinidad, las cuales se encuentran obscurecidas al punto que parecen *contra rationem*. Así, estos argumentos que suelen ocultarse a nuestra inteligencia requieren ser explicados mediante una actividad racional. Aunque –para Ricardo– "muchas personas están poco cualificadas para este objetivo, muchos son poco idóneos, muchos no están interesados en ello"[24], este propósito se presenta como una meta deseada que se alcanza a través del *studio*.

[21] *De Trinitate*, lib. 1, cap. 4: "ad ea que credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostre documenta veritatis enodatione et explanatione condire".
[22] M. Arias Reyero, ob. cit., pp. 295-310. En este trabajo el autor introduce una lectura muy completa de las *rationes necessariae* en Ricardo, presentando el contexto de la disputa del s. XII. en torno al uso de la dialéctica en los ambientes cristianos.
[23] Cf. S. Magnavacca, ob. cit., p. 266.
[24] *De Trinitate*, lib. 1, cap. 4: "Multi ad hoc minus digni, multi ad hoc minus idonei, multi in hoc minus studiosi".

Así lo hicieron los filósofos que se esforzaron en conocer lo eterno. "En efecto, lo que de Dios se puede conocer se les ha manifestado, según el testimonio del Apóstol, pero, aunque conocieron a Dios, no lo glorificaron como a Dios"[25]. El Victorino cita *Romanos 1*, 19, 21 para enfatizar que los filósofos lograron alcanzar el conocimiento de Dios. Luego si ellos, esforzados en la búsqueda de la verdad, llegaron a conocer a Dios, los cristianos auxiliados por la fe deberán superarlos en el *amor veritatis*, volviéndose más sabios:

> "No nos debemos conformar con creer en aquello que es recto y verdadero acerca de Dios, sino más bien nos hemos de esforzar, como ya se ha dicho, por comprender aquello en lo que creemos. Procuremos siempre, en la medida en la que nos es lícito y factible, comprender a través de la razón lo que ya poseemos gracias a la fe"26.

La intención de Ricardo es *intelligere quod credimus*. Por lo tanto, el concepto de razones necesarias debe comprenderse como la explanación que permite una profundización racional en los contenidos de fe. La especulación teológica consiste en pensar y revisar constante y esforzadamente los misterios de la fe[27]. A través de la fe se ingresa (*intrare*) en estas verdades, para luego apresurarse (*properare*) hacia lo más profundo e interior de la inteligencia para no soltarlas sino insistir (*insistere*) con esfuerzo y dilección, a fin de avanzar (*proficere*) en su comprensión[28].

[25] Ibíd., prol. 33-40: "Quod enim notum est Dei, manifestum est illis. Teste enim Apostolo, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt".
[26] Ibíd., prol. 40-45: "Parum ergo nobis debet esse que recta et vera sunt de Deo credere; sed satagamus, ut dictum est, que credimus intelligere. Nitamur Semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide".
[27] Cf. ibíd., prol. 1-4.
[28] Cf. ibíd., lib. 1, cap. 3.

Esta posición incoativa de la fe se descubre como principio de conocimiento. Pues "la fe es el inicio y el fundamento de todo bien"[29] y "en el conocimiento está la consumación y la perfección de todo bien"[30]. Para Ricardo, la fe cumple su término definitivo en el conocimiento. El hombre busca conocer a Dios porque en él encuentra su bien definitivo, elevándose por sobre su propia capacidad para contemplar lo eterno. Sin embargo, no consigue arribar a una contemplación superior de lo divino si carece de la fe. Aquello que está no solo *supra rationem* sino también *praeter rationem* solo es alcanzado por el ala de la contemplación que nace con la fe. De esta preeminencia del acto de creer se advierte la subsunción de la especulación puramente racional en la fe.

En efecto, la estimación positiva del *studio* de los filósofos que había realizado en primera instancia el Victorino se desvanece debido al *amor vanitatis* de éstos. En *Beniamin minor* sostiene que al ascender en la investigación de las realidades espirituales, el primer paso consiste en conocerse a sí mismo. Tal conocimiento supera a toda la filosofía y toda la ciencia de este mundo. Este autodescubrimiento podría tratarse de la consideración de la inmortalidad del alma humana que corresponde al primer cielo. Pero tanto Platón y Aristóteles así como el resto de los filósofos paganos no parecen haber alcanzado tal conocimiento de sí, pues continuaron adorando ídolos. Si se conocieran plenamente "nunca habrían levantado la cerviz contra el Creador"[31].

Con esto se sugiere que el conocimiento que llegaron a alcanzar fue imperfecto porque no estuvo fundado en la fe, pues solo a partir de ella se logra un verdadero ascenso. Al interrogante de cómo es posible la contemplación de realidades *supra rationem*, Ricardo respondería que no sin

[29] Ibíd., prol. 22-26: "Fides itaque totius boni initium est, atque fundamentum".
[30] Ibíd., prol. 28-33: "in cognitione totius boni consummatio atque perfectio".
31 *Beniamin minor*, cap. 75: "numquam contra creatorem ceruicem erigerent". También en *Beniamin minor,* cap. 3 se refiere a la sabiduría de este mundo que aman los filósofos paganos como *stultitia*.

dilección. Esto significa que no basta el *studio* para realizar un pasaje desde la experiencia cotidiana hasta lo divino, pues en tal elevación la vanidad puede sobrepujar a la propia *ratio*, como sucedió entre los filósofos paganos. Por su parte, por la fe se avanza hacia la esperanza y de allí a la caridad. Luego, a partir del amor procede la manifestación y de ella la contemplación. El fin de la contemplación y, por lo tanto, de todo el ascenso espiritual es el conocimiento de Dios[32]. Así, al esfuerzo racional natural se debe añadir la dilección que dona la fe para alcanzar las verdades necesarias y eternas.

Consideraciones finales

El ascenso racional propuesto por Ricardo no es paralelo al ascenso espiritual, sino el mismo. En efecto, la fe promueve a la razón hacia aquellos contenidos que le están vedados. Si la filosofía parte de la experiencia para avanzar racionalmente hacia lo eterno a través del *studio*, esto no le será posible pues aquello se encuentra *supra rationem*. En su ascenso, la filosofía incluso podría no alcanzar plenamente el conocimiento del primer cielo, pues la vanidad interfiere en la actividad de la *ratio*. De allí que aunque consiga descubrir argumentando un principio superior a las cosas, el filósofo continuaría prendado de sus ídolos.

Pero la promoción de la razón humana a partir de la fe permite un ascenso hacia el tercer cielo. Así solo el cristiano está virtualmente dotado de las alas para elevarse hasta la contemplación de Dios, pues partiendo de la fe se propone *intelligere quod credere*. La eminencia de la fe frente a la experiencia y la razón, no excluye a éstos modos de conocimiento, sino que los emplea en su propia indagación teológica. Al buscar comprender aquello que se cree se incorpora los modos del *experiendo* y el *ratiocinando* en su articulación propia, pero dentro del marco del *intelligere quod credere*.

Así, cuando el alma se remonta hacia el tercer cielo, reconoce que siempre hay algo *praeter rationem* que debe ser investigado constantemente por amor

[32] Cf. *De Trinitate*, prol. 9-15.

a la verdad. Por eso, para Ricardo, el cristiano no deba conformarse con lo que le es dado por la fe, pues éste es el primer paso en el conocimiento de lo divino. La incesante búsqueda de las razones necesarias de la fe encuentra su término en el perfeccionamiento del conocimiento de Dios en esta vida. Pero tal situación presente se abre en última instancia a un conocimiento superior después de esta vida de aquello que todavía no se experimenta[33]. Entonces, en este ascenso se invierte la articulación de los modos de conocimiento propuestos inicialmente: a partir de la fe se buscan razones para conocer mejor a Dios a fin de poder experimentarlo en la vida eterna.

La subsunción de la filosofía se advierte porque la búsqueda natural del espíritu humano encuentra la posibilidad de su ascenso a partir de la fe. Pero el conocimiento definitivo al que aspira la *ratio* no culmina en la contemplación de Dios, sino en una experiencia definitiva de unión. Esa plenitud del conocimiento no la puede alcanzar el filósofo, sino quien cree y busca comprender su fe, y arriba a la eternidad. "Así pues, ascendamos con nuestro espíritu, ascendamos con nuestra inteligencia al lugar a donde todavía por el momento no podemos ascender con nuestro cuerpo"[34].

[33] Cf. *De Trinitate*, prol. 36-40.

[34] Ibíd., prol. 66-67: "Ascendamus igitus spiritualiter, ascendamus intellectualiter, quo interim non licet corporaliter".

Existencia y libertad en el pensamiento de Maimónides

Juan Adrián Lara Araiza
Universidad Autónoma de Querétaro, México

Según la narración bíblica, Dios creó el universo, el mundo, así como todo lo que existe en él en un período de seis días. El primer día, creó la luz y separó a esta de la oscuridad. En el segundo día, separó las aguas y dio lugar al firmamento. El tercer día, separó las aguas de la tierra, llamando a lo seco "tierra" y al conjunto de las aguas "mar"; ese mismo día creó la vegetación, hierbas que diesen semillas y árboles que diesen fruto, según su especie, con su semilla adentro, sobre la tierra. En el cuarto día, creó los luceros y los colocó en el firmamento: creó el sol, la luna y las estrellas para separar el día de la noche, para regirlos, para alumbrar la tierra, para distinguir los tiempos y para que estos sirviesen de señales para solemnidades, días y años. El quinto día, creó Dios a los animales marinos y a las aves, a estas para revolotear sobre la tierra frente al firmamento celeste y a aquellos para que habitaran en el mar. En el sexto día, creó Dios a todos los animales terrestre y, finalmente, creó al ser humano a imagen y semejanza divina. Así, una vez en el mundo (y otorgándoles una posición especial en la creación), les dio la tarea de ser fecundos, de multiplicarse, de mandar en los animales del mar, de la tierra y del cielo, de henchir la tierra, pero también les confirió la responsabilidad de cuidar y preservar la creación divina.

> "Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció día sexto. Concluyéronse, pues, el cielo y la tierra y todo su aparato, y dio por concluido Dios en el séptimo día la labor que hiciera. Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque en él cesó Dios toda la obra creadora que Dos había hecho. Esos fueron los orígenes del cielo y la tierra cuando fueron creados"[1].

[1] *Biblia de Jerusalén*, Génesis, 1, 31-2, 4.

Como es de imaginarse, muchas y muy variadas interpretaciones se han desprendido de estos primeros versículos del libro del *Génesis*. El sentido más ordinario que se le ha dado a dichos pasajes refiere a que ambos conceptos (tanto imagen, como semejanza) implican un parecido físico y corporal entre el hombre y la divinidad.

Sin embargo, los trabajos de orden filosófico y religioso con inclinación teológica, que buscaban deslindarse de una visión antropomórfica de las escrituras, indagaron en otros ámbitos y niveles exegéticos. Algunos intérpretes consideraron que el ser humano era imagen y semejanza en tanto que recibía de la divinidad la orden del domino sobre los demás seres vivos. Esta interpretación gozó de cierta popularidad y logró establecer una influencia sustancial en diferentes periodos históricos (pensemos, por ejemplo, en los ideales propuestos por la filosofía moderna de los siglos XVI y XVII, donde la tarea primordial del hombre se centraba en el conocimiento y dominio de la naturaleza. Esta perspectiva, sin embargo, logró desvirtuarse en ciertos puntos de la historia y, como consecuencia en algunos casos, se encaminó al abuso antiecológico de ella misma). El deber del hombre debía centrarse en el cuidado y uso racional de los recursos otorgados por la naturaleza, dejando de lado su explotación ya que se trataba, de manera paralela, de una creación divina.

Una acepción más fue planteada (en años posteriores al periodo que nos concierne) y desarrollada por el pensamiento tomista. Tomás de Aquino estableció, retomando doctrinas de Juan Damasceno, que el hombre era imagen de la divinidad en cuanto que imagen denotaba a un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia.

Para Maimónides, cuyas ideas y reflexiones estuvieron encaminadas a la supresión de la idolatría y de la antropomorfización de la divinidad, el significado verdadero de los conceptos de imagen y semejanza disentía de aquella primera interpretación ordinaria que concebía a Dios como un ser más grande y resplandeciente que el hombre.

> "En cuanto a *sélem*, se aplica a la *forma natural*, es decir, a la esencia constitutiva de una cosa, lo que ella es en sí y compone su realidad, en cuanto tal ente determinado. En el hombre es la razón de donde procede su capacidad intelectiva, y a causa de la misma se dijo de él: 'Y creó Dios al hombre a imagen suya' (Gn 1, 26)"[2].

La semejanza (*dmut*) se plantea a partir de la relación existente de un ente, en este caso el hombre, con alguna idea. Es decir, la semejanza es una analogía respecto al ser con que se compara. Por su parte, ser imagen de Dios, para el cordobés, implicaba la concepción de que el ser humano está dotado de una cierta y determinada capacidad intelectual. Esta capacidad intelectual asemeja, entonces, al hombre con la divinidad y, al mismo tiempo, se identifica con su **forma específica**, es decir, la forma particular de la especie humana, aquella que caracteriza al ser humano y lo distingue de los demás seres que habitan la tierra. Añadamos lo siguiente: es gracias a esta capacidad intelectual que el hombre tendrá la posibilidad de establecer una relación de manera activa, e idealmente constante, con la divinidad (se trata de una semejanza general de naturaleza).

> "En consecuencia, dado que el hombre se distingue por algo muy singular que hay en él, inexistente en ninguno de los seres que pueblan la esfera lunar, a saber, su capacidad intelectual, para la que no se emplea ni el sentido ni parte alguna corporal, ni extremidades, se la ha comparado con la comprensión divina, independiente de medio alguno, aunque no se da semejanza propiamente dicha, sino sólo a primera vista. Por tal motivo, quiero decir, a causa del intelecto 'que se una al hombre', se ha dicho a imagen de Dios y su semejanza, no que Dios (¡bendito sea!) sea un cuerpo dotado de figura"[3].

[2] Maimónides, *Guía de perplejos*, David González Maeso (ed.), Madrid, Ed. Trotta, 1994, p. 67.
[3] Ibid. p. 68.

De esta manera podemos realizar un juego analógico y comparativo que nos acerque a la concepción que Maimónides tuvo acerca del hombre, pues consideramos que hablar de Dios es, en gran parte, hablar del ser humano. Primero, hay que señalar que el hombre ha sido dotado de la capacidad intelectual o, en términos filosóficos, de la llamada facultad racional. Segundo, que la facultad racional, al ser la característica formal que lo distingue de los demás seres creados y, siendo algo inmaterial (como se ha señalado), debe pertenecer o ser parte de algo que comparta esa misma particularidad. El alma, será para Maimónides, el lugar inmaterial donde se concentran y agrupan las diferentes facultades existentes en el hombre. Tercero, que para Maimónides la naturaleza humana (el hombre), a diferencia de la naturaleza divina (Dios), está constituida bajo una dualidad, la unión simultánea de un sustrato material, el cuerpo, y un sustrato inmaterial, el alma. El hombre, por tanto, se encuentra en una posición intermedia entre lo divino y lo terrenal.

El alma del hombre

En del pensamiento hebreo existe una cantidad amplia y variada de interpretaciones y sentidos dados al término נפש (*nefesh*). El *Diccionario expositivo de palabras del antiguo y nuevo testamento exhaustivo de Vine* lo identifica, según sea el caso, con los vocablos hispanos de alma, ser, vida, persona, personalidad, identidad o corazón. En opinión del autor, el concepto *nefesh* tendría parentesco con la forma verbal *nafash*, referido a la esencia de la vida, la respiración, descansar o tomar aliento.

Comúnmente se ha aceptado la traducción de *nefesh* con el término alma sin ser un equivalente exacto. Según aclara el mismo Vine, el sistema de pensamiento hebreo no concebía la combinación u oposición de los términos *cuerpo* y *alma*, de origen griego y latino, respectivamente. En hebreo se contraponen dos conceptos que no se encontraban en la tradición grecolatina: el ser interior (*nefesh*) y el ser exterior o la apariencia externa (*sem*). Dicho de

otra manera, lo que somos para nosotros mismos en contraposición a lo que otros creen ver en nosotros[4].

En el libro del *Génesis, nefesh* aparece por primera vez designando al ser viviente: "Dijo Dios 'Bullan las aguas de animales vivientes, y aves revoloteen sobre la tierra frente al firmamento celeste'"[5]. Pero también, y más adelante, caracterizando al ser viviente y animado por un soplo vital: "Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente"[6].

Maimónides adoptó una interpretación más amplia y ecléctica originada en el pensamiento griego y, a su vez, alimentada por las tradiciones filosóficas y teológicas de la cultura romana, cristiana y árabe.

Nefesh (נפש), para Maimónides, era una palabra homónima con diversos sentidos y significados, al igual que ocurre con otros conceptos. Esta palabra, *nefesh*, traducida al español con la acepción de alma, designa primeramente al alma animal, común a todos los seres dotados de sensibilidad; en segundo lugar designa a la sangre; y del mismo modo se identifica con el alma racional, es decir, lo que constituye la *forma del hombre*, la característica esencial que lo diferencia de los demás seres. Una cuarta interpretación la asemejará a "la cosa que queda del hombre después de la muerte". Finalmente se entenderá

[4] Cf. Vine, W. E. *Diccionario expositivo de palabras del antiguo y nuevo testamento exhaustivo de Vine*, Tennessee, Grupo Nelson, 2007, apartado "Alma", p. 11-12. Cabe señalar que tras tener contacto con la cultura griega y latina el judaísmo amplió para sí los sentidos y significados del concepto *nefesh*. Sin embargo, será la cultura occidental y el cristianismo quienes hereden y se apropien de los vocablos ψυχή (de origen griego) y *anima* (de origen latino), para lograr una homogeneización de los términos para sus fines teológicos y filosóficos.

[5] Génesis, 1. 20.

[6] Génesis, 2, 7.

como voluntad, especialmente cuando dicho concepto es atribuido a la divinidad[7].

Para Maimónides el alma del ser humano estaba constituida por cinco diferentes facultades: la facultad nutritiva, la sensitiva, la imaginativa, la concupiscente y la intelectiva. En la *Guía de perplejos*, en sus obras médicas y en su tratado sobre *Ética* ahondaría en ellas. La facultad nutritiva se encargaba de los procesos orgánicos, como la digestión y expulsión de los alimentos, del crecimiento y desarrollo fisiológico del hombre, así como de su reproducción, para procrear individuos de la misma especie. También tenía la tarea de distinguir lo que es prescindible e imprescindible para la nutrición y subsistencia de las personas. La facultad sensitiva se encargaba de percibir de manera empírica el mundo que rodea al ser humano. De ella dependen los cinco sentidos: la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto; cada uno de ellos establecido en un órgano distinto, a excepción del tacto, el único sentido extendido por todo el cuerpo. La facultad imaginativa estaba encargada de retener las percepciones que recibían los sentidos, teniendo la capacidad de combinarlas o separarlas según la aspiración del hombre. "Esta facultad pues puede combinar elementos que han sido percibidos o que son imposibles de percibir. […] La facultad imaginativa puede asociar muchas de estas cosas imposibles y la imaginación les puede dar existencia"[8].

Por su lado, la facultad concupiscente es aquella por la cual el hombre desea. De esta emanan diferentes actos: la búsqueda, el alejamiento, la elección, la ira, el miedo, el coraje, la crueldad, el amor, el odio y "muchas semejantes afecciones del alma". Al igual que el tacto, esta facultad se encuentra en todos los órganos (interiores y exteriores) del cuerpo. Finalmente, nos encontramos con la facultad racional (o intelectiva). Para el cordobés la facultad racional dota al hombre de inteligencia y es gracias a ella que puede reflexionar, adquirir ciencias, conocimientos, logrando distinguir y diferenciar entre las acciones convenientes e inconvenientes que se le presenta

[7] Cf. Maimónides, Op. Cit., cap. 41, pp. 122-123.
[8] Maimónides, *Ética*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, cap. 1, p. 65.

a lo largo de la existencia y que tienen consecuencias positivas o negativas para él mismo, para la sociedad y para la naturaleza que lo rodea.

Ya que para el rabí la facultad racional es lo que de divino se encuentra en el hombre, no temerá ensalzarla incitando al desarrollo de esta a través del conocimiento. Por otro lado, hay que recordar que para Maimónides el fin del hombre se encuentra en el conocimiento, particularmente el conocimiento de Dios.

> "Has de saber que esta alma, que es una y de cuyas facultades y partes hemos hablado, es como la materia, siendo el entendimiento su forma, En tanto no le llegue la forma, (el alma) es como una existencia dispuesta para recibir la forma, pero huera y vana. Es lo que dijo [Salomón]: 'El alma sin conocimiento no es buena', quiere decir, que la existencia del alma, a la que no ha llegado la forma, sino que es un alma desprovista de conocimiento, no tiene nada de bueno"[9].

Recordemos que para el sefardí el hombre era la unión de cuerpo y alma. Por lo cual se presentarán algunas generalidades que abordan el tema del cuerpo.

El cuerpo del hombre

La palabra cuerpo es un vocablo homónimo. Maimónides lo caracterizó como un ente "compuesto necesariamente de dos elementos distintos y afectado, por necesidad, de accidentes. Los dos elementos constitutivos de su ser son su materia y su forma, y los accidentes que le afectan son cantidad, figura y situación"10. Esto es, cada cuerpo estará determinado por la cantidad, por los límites que constituyen su figura y por la situación, posición y relación que mantiene respecto a otros entes que se localiza fuera de él.

[9] Ibid., p. 67. La cita es de Prov. 19, 2.
[10] Maimónides, *Guía de perplejos*, p. 238.

Cuerpo, según el rabí, designaba a todos los entes sublunares, es decir, servía para definir un objeto físico que cuenta con extensión y posee propiedades sensibles con la capacidad de causar impresiones y estímulos a los seres humanos y a los organismos biológicos; dicho término se utilizaba, paralelamente, para designar a los ídolos adorados en las culturas paganas; también lo identificaba con la materia orgánica de la que están constituidos los seres vivos; incluso se utilizaba para hablar de las entidades astronómicas, cada una de las entidades celestes que existen dentro del universo. El concepto de cuerpo, por último, se entendía como la materia orgánica con forma específica que constituye al hombre, y al cual se le ha denominado cuerpo humano.

Dentro del lenguaje y pensamiento hebreo existía una ausencia conceptual para determinar lo que, dentro del pensamiento occidental, se había entendido por cuerpo. La palabra hebrea, de la que se hacía uso en los textos bíblicos y en el lenguaje cotidiano hebreo, que equivalía a dicha conceptualización era **carne** (בשר, *basar*). Este término denotaba de manera más precisa la fragilidad y la cualidad perecedera que existe en el hombre. La lengua hebrea parece haberse nutrido, nuevamente, para enriquecer dicho vocablo al tener contacto con el pensamiento, la filosofía, la lengua y la cultura griega. De esta forma, aceptó y adaptó el concepto *soma* (σώμα), utilizando, de manera paralela, la expresión *sarx* (σάρξ), también de origen griego.

En síntesis, ser hombre es la unión de un alma dotada de intelecto y un cuerpo sintiente, frágil y corruptible. Ser hombre significará ser parte de los entes más nobles que se encuentran sometidos a la contingencia; ser una de las creaturas más eminentemente perfectas que pueden formarse a partir de la sangre y del semen, cuya superioridad radicará en una naturaleza esencialmente viviente, mortal y, sobre todo, razonable que tiene la posibilidad, por ser una naturaleza creada, de entrar en contacto intelectual con la divinidad.

La libertad del hombre

Hemos señalado que Maimónides tuvo una concepción dualista acerca del hombre. Este era concebido existencialmente como un ser limitado, tanto en lo corporal como en lo anímico. La consciencia de las limitantes que cada hombre poseía partía de la formación médica del rabí y, frente a la idea de la predestinación existencial, antepuso el concepto de la disposición. "No es posible que el hombre venga a este mundo y que, desde el primer momento, por naturaleza, sea virtuoso o sea vicioso, como tampoco es posible que el hombre desde su nacimiento sea un experto en ninguna de las artes"[11].

El sefardí fue consciente que cada individuo era propenso a decantarse por el camino de la virtud o el camino del vicio, debido a la estructura corporal. Esta estructura corporal fue conocida como disposiciones naturales del hombre y encontraba sus orígenes teóricos en la ciencia médica antigua con los textos médicos de Hipócrates y Galeno. Los humores y el temperamento constitutivo del hombre lo hacían proclive a ciertas acciones. Si dichas acciones se inclinaban al vicio y a los excesos existía la posibilidad de restaurar el equilibrio del hombre (y su salud psíquica o corporal) a través de un régimen de salud. Por esto, Maimónides rechazaba como determinante la condición fisiológica del hombre respecto a sus acciones y decisiones. En un momento de responsabilidad y libertad, el rabí exhorta a sus lectores al cuidado del cuerpo y el alma e incita a los mismos tanto a la educación como el ejercicio constante de la virtud.

La disputa entre la libertad del hombre y la predestinación existencial parte del rechazo de la astrología por parte del sefardí. La astrología planteaba que el tiempo y la posición de los astros en el nacimiento determinan de manera forzosa e inamovible la conducta de los hombres. Por otro lado, la aceptación de la astrología sería la aceptación de un destino predeterminado en el hombre, donde sus acciones distan de su voluntad y están al servicio de algo distinto a él. Aceptar el destino implica, al mismo tiempo, aceptar las acciones funestas de los hombres: el asesinato, la corrupción o las guerras. Implica pensar que la injusticia es parte del mandato divino. Asimismo, carecerían de sentido

[11] Maimónides, *Ética*, p. 109.

tanto la Ley, los mandamientos y los preceptos morales. Si el fin del hombre está determinado antes de su nacimiento, de nada sirve la observancia de las leyes, la educación, el estudio o el aprendizaje de cualquier arte. No es la naturaleza ni el nacimiento –dirá Maimónides– lo que nos arrastran a un determinado tipo de conducta, es la elección personal la que nos encamina a ella. "La verdad incontestable es que todas las acciones del hombre dependen de él mismo"[12].

Al finalizar su texto de *Ética* Maimónides planteaba el problema del conocimiento futuro por parte de Dios (lo cual implica la predestinación en el hombre). Si Dios todo lo sabe, entonces conoce el pasado, el presente y el futuro de la humanidad y, por lo tanto, ésta verá cooptada su libertad. Si no lo sabe, entonces Dios es un ser limitado. En un ejercicio de analogías y comparaciones, el sefardí terminará señalando que nuestro conocimiento finito y limitado no tiene la capacidad de comprender la ciencia infinita de la divinidad, por lo cual, saber si conoce nuestro futuro es impensable. Sólo sabemos que Dios conoce, al igual que sabemos que existe.

Finalmente, desde la perspectiva de Maimónides, nos queda aceptar a ciegas la posible libertad que, según se establece, le ha sido otorgada al hombre

> "Entiende bien todo cuanto te he dicho, a saber, que el hombre tiene dominio de sus acciones y que depende de él ser justo o ser malvado, sin que Dios le fuerce a ninguno de los dos extremos. Por tanto, tiene plena justificación el precepto, el adoctrinamiento, las disposiciones, la recompensa y el castigo. Sobre esto no cabe ninguna duda. Pero respecto al conocimiento divino y a su comprensión de todas las cosas, nuestra inteligencia es demasiado débil para alcanzarlo, tal como hemos explicado"[13].

[12] Ibid., p. 111.
[13] Ibid., p. 125.

El problema de la enseñanza en Ricardo de Mediavilla (s. XIII)

José Antonio Valdivia Fuenzalida
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Introducción

La cuestión 11 del *De veritate* y la cuestión 117 de la *Suma de teología*, es decir los textos en los cuales Tomás de Aquino se ocupa de la enseñanza, han sido objeto de una gran cantidad de estudios. En efecto, esta teoría posee un interés particular, ya que en ella confluyen varios problemas filosóficos e histórico-filosóficos. En la solución al problema por la posibilidad de que el hombre enseñe su conocimiento a otros hombres se juegan cuestiones vinculadas a la naturaleza del conocimiento y a la causalidad. Además, tanto en lo que respecta al conocimiento como en lo que respecta a la causalidad, estos textos son una fuente privilegiada para comprender el proceso de recepción del pensamiento aristotélico y del agustiniano. Más aún, en estos textos podemos ver cómo se dialoga con las distintas versiones del aristotelismo asociadas a los intérpretes árabes del filósofo griego. La doctrina de la enseñanza de Tomás de Aquino se presenta, así, como una de las claves para comprender cómo se articula la recepción de todas esas tradiciones a propósito de dos problemas filosóficos de importancia mayor.

Ahora bien, el Aquinate no es el único autor escolástico en haber intentado elaborar una teoría de la enseñanza en el siglo XIII, ni mucho menos el único en haber intentado ofrecer una solución diferente a la que había ofrecido san Agustín en su *De magistro*. En el presente trabajo, expondremos la solución ofrecida por Ricardo de Mediavilla en la cuestión 18 de sus *Cuestiones disputadas*[1]. Ricardo de Mediavilla, teólogo franciscano que vivió entre 1249

[1] Se utilizará la edición de Alain Boureau. Cf. Richard de Mediavilla, *Questions disputées. Tome III, 14-22*, ed. Alain Boureau, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

y 1304 a pesar de ser poco conocido, ha llamado la atención de los especialistas por diversos temas, principalmente por su posicionamiento ante el problema de la distinción real. No obstante, no hemos encontrado estudios sobre su teoría de la enseñanza que, como se intentará mostrar aquí, posee un gran interés.

Comencemos por recordar algo importante. Al menos en el siglo XIII, por lo general la pregunta explícita y sistemática por la posibilidad de la enseñanza entre los seres humanos proviene de san Agustín. El *De magistro* es la fuente desde la cual se plantea el problema filosófico que está implicado en la enseñanza. Agustín muestra con mucha claridad esta última no es fácil de explicar. De hecho, por diversas razones, sostiene que, en estricto rigor, ningún hombre puede enseñar a otro hombre. Lo que nos parece que es un proceso en el cual un hombre transmite su conocimiento esconde lo que realmente ocurre, que es la acción de Dios, considerado por ello el único maestro. El discurso humano, según Agustín, es incapaz de provocar un conocimiento nuevo en otros, por lo que se puede decir que solo pone las condiciones para que el intelecto de sus destinatarios alcance ese saber con la asistencia de la iluminación divina. Por esta razón, se suele admitir que la teoría de la enseñanza de Agustín es una versión cristianizada de los argumentos que emplea Platón en el *Menón* para probar que todo aprendizaje es un acto de reminiscencia.

Tanto Tomás de Aquino como Ricardo de Mediavilla rechazan la conclusión de Agustín, aun cuando admitan la validez de los argumentos empleados por este último, lo que es claro en el Aquinate. Aceptan así las premisas, pero no consideran que de ellas se infieran necesariamente las conclusiones que saca el obispo de Hipona. Naturalmente, en ello afectan otros supuestos teóricos vinculados con la recepción del pensamiento aristotélico y su articulación con el pensamiento agustiniano. Lo que nos interesa aquí es reconstruir, al menos, una parte de esos supuestos a partir de Ricardo de Mediavilla. Aunque su texto sobre la enseñanza no es tan claro ni sistemático como los textos de Tomás de Aquino, posee ciertos elementos que

ayudan a comprender mejor las dificultades que gobernaban el interés por la pregunta acerca de la posibilidad de enseñar.

Lo que se intentará demostrar es que, tras la doctrina de la enseñanza de Tomás de Aquino y de Ricardo de Mediavilla, hay dos supuestos que orientan tanto la argumentación como la especificidad de las tesis que la componen. Estos dos supuestos corresponden a un posicionamiento importante dentro de las discusiones del siglo XIII acerca del conocimiento y explican por qué, para los dos autores, la enseñanza entre los hombres parece poderse realizar únicamente a través de una demostración o silogismo demostrativo. El primero de estos supuestos es que es imposible obtener un conocimiento absolutamente nuevo acerca de algo si no hay una primera etapa en la que se tiene un contacto inmediato con la cosa conocida. Esto explica por qué, en el caso del hombre, toda enseñanza debe realizarse a partir de sus conocimientos previos. El segundo de estos supuestos es que la acción de causar un conocimiento en otro ha de ser compatible con la premisa según la cual todo aprendizaje debe ser una operación propia del que aprende, lo que explica por qué el único terreno en el cual se puede enseñar algo nuevo a un hombre es el de la demostración. Como veremos que sostiene Ricardo de Mediavilla –de manera bastante similar a Tomás de Aquino– la única enseñanza posible se da respecto de las conclusiones que se pueden obtener a partir de los conocimientos previos que tiene una persona gracias a la formación de un silogismo demostrativo.

1. El hombre solo puede enseñar por medio de demostraciones

La teoría de la enseñanza de Ricardo de Mediavilla se halla en la cuestión 18 de sus *Cuestiones disputadas*, en la que se pregunta "Si los ángeles pueden enseñar a los hombres". A diferencia de Tomás de Aquino que, en relación con la enseñanza en general, separa las cuestiones en artículos en los que se ocupa de los hombres y de los ángeles de manera separada, el franciscano plantea el problema en relación con los ángeles, pero a partir de ahí infiere consecuencias válidas para los hombres. Acá nos interesa principalmente su

solución en lo que respecta a la enseñanza entre los hombres, la cual se halla en una parte bien acotada del texto.

Conviene aquí enunciar la estructura de la cuestión 18. Tiene una primera parte en la que se ofrecen las razones a favor y en contra de la posibilidad de que los ángeles enseñen a los hombres y, luego, separa su solución en 4 secciones que, según la edición de Alain Boureau que estamos siguiendo, corresponden a 4 artículos. En el artículo 1, se defiende la tesis según la cual un ángel no puede enseñar al hombre operando de forma inmediata en su intelecto. En el artículo 2, se defiende la tesis según la cual un ángel no puede enseñar al hombre produciendo en su imaginación nuevos **fantasmas**. En el artículo 3, se demuestra que los ángeles pueden enseñar al hombre utilizando un cuerpo prestado. En el artículo 4, por último, prueba que los ángeles pueden enseñar a un hombre provocando disposiciones en las imágenes que ya posee, las cuales no puede, sin embargo, generar. Como se puede suponer, la parte de esta teoría que nos interesa se encuentra en el artículo 3. Al sostener que los ángeles pueden enseñar a un hombre con un "cuerpo prestado", lo que está haciendo es describir una de las condiciones de posibilidad de que un ángel, que es absolutamente inmaterial, comunique su saber al hombre, a saber: tomando la forma de un hombre y, por ende, utilizando los recursos que emplearía un hombre. Pero con ello queda, al mismo tiempo, resuelta la pregunta por la posibilidad de que el hombre enseñe a otros hombres, así como la de las condiciones para que ello ocurra. Ricardo de Mediavilla explicita esta consecuencia al final del artículo:

> "Y así, habiendo establecido cómo el ángel puede enseñar a los hombres por medio de un cuerpo prestado, también queda establecido de algún modo cómo el hombre puede enseñar al hombre"[2].

Ahora bien, respecto de dichas condiciones de posibilidad, es precisamente en este artículo donde Ricardo de Mediavilla sostiene que la enseñanza solo

[2] Ricardo de Mediavilla, ob. cit., q. 18, a. 3, p. 260 (ed. Boureau). Todas las traducciones del texto latino son mías.

es posible por medio de demostraciones, ya sea que el maestro sea un ángel con un cuerpo prestado o un hombre. Luego de describir de manera bastante pormenorizada el modo en que las especies sensibles y las especies de la imaginación dependen de órganos materiales que ocupan extensión, Ricardo procede a describir cómo son aprehendidas las especies inteligibles y cómo se avanza en el conocimiento intelectual a partir de estas. Explica primero que la aprehensión de estas especies inteligibles depende de los **fantasmas**, es decir, de lo que podría considerarse como una construcción compleja entre varias imágenes sensibles. La primera operación del intelecto extrae las especies inteligibles de estos fantasmas, que también están asociados a ciertas modificaciones corporales. Para adquirir conocimientos nuevos a partir de los fantasmas, Ricardo explica que es necesario organizar estos fantasmas de manera que el intelecto pueda captar en ellos el "orden que va de los principios a las conclusiones". Esto parece significar que el conocimiento de las conclusiones reclama que previamente los fantasmas estén debidamente ordenados en la imaginación, lo que supone también que los órganos materiales estén dispuestos de una determinada manera. Lo anterior parece suponer también que, cuando alguien aprende una nueva conclusión a partir de ciertos principios, lo que hace es reorganizar sus imágenes de una manera que permita ver en ellas el orden lógico por el que unas aparecen como dependiendo de otras. El intelecto opera, por lo tanto, en íntima conexión con la facultad que organiza las imágenes sensibles.

El propósito de esta descripción del modo en que se obtiene el conocimiento es entregar las premisas que permiten probar que, cuando un ángel toma un cuerpo prestado con el propósito de enseñar algo a un hombre, debe procurar que este organice sus imágenes sensibles de tal manera que, así dispuestas, su intelecto pueda comprobar cómo ciertas conclusiones derivan de ciertos principios. Esto se hace a través de un discurso expresado por signos que muestran cómo una conclusión se sigue inmediatamente de estos principios:

> "En efecto, a partir de los signos propuestos en ese orden, por la virtud activa de la misma imaginación, serán causados en la imaginación los

> fantasmas en el orden debido que se requiere para que de ellos sean abstraídas las especies inteligibles por las cuales nuestro intelecto se dirigirá a la extracción de la conclusión inmediata a partir del principio y, luego, progrese a otras conclusiones inmediatas […]"[3].

Como podemos ver, la clave para explicar la posibilidad de cualquier auténtica enseñanza al hombre es el empleo de medios sensibles, en este caso, los signos de un discurso. Estos son necesarios por su aptitud para que aquel a quien se busca enseñar dirija su atención hacia ciertas imágenes y las organice de la manera que permita a su intelecto extraer cómo una conclusión se infiere de un principio. Esto parece significar que el discurso empleado para enseñar a un hombre debe ser apto para que este realice una demostración gracias a una nueva disposición de las imágenes que posee previamente. El discurso cumpliría la función de hacer que este hombre dirija su atención hacia ciertas imágenes que ya posee, pero con un cierto orden. Una vez que esto se ha logrado, quien oye el discurso "se enseñará a sí mismo" (*docet semetipsum*)[4] gracias a la luz del intelecto que ha sido impresa por Dios en él. Por lo tanto, todo lo que hará el ángel al enseñar cuando toma un cuerpo prestado –que es lo mismo que hace un hombre– consiste en orientar con su discurso la mente de su discípulo a sus conocimientos previos, pero en el orden debido para que él mismo realice el acto de inferir la conclusión a partir de los principios. La enseñanza se presenta así, en este caso que es el que más propiamente corresponde al hombre, como un tipo de causalidad en el que todo consiste en hacer que otro reorganice sus conocimientos previos para elaborar con ellos una demostración.

La segunda forma que tiene el ángel –según Ricardo– para enseñar al hombre es análoga a la descrita, ya que consiste en provocar en un hombre un cambio en la disposición de sus imágenes sensibles para que, a partir de este cambio, su intelecto infiera por sí mismo una conclusión a partir de ciertos

[3] Ricardo de Mediavilla, ob. cit., q. 18, a. 3, p. 258 (ed. Boureau).
[4] Ibid., q. 18, a. 3, p. 260.

principios[5]. Aunque no es necesario exponer exhaustivamente la teoría del franciscano, conviene decir que es en este punto donde se separa el ángel que enseña a un hombre del hombre que enseña a otro hombre. En efecto, ningún ser humano tiene el poder de provocar un cambio corporal en otro hombre, poder que sí tendría un ángel. Ahora bien, lo importante es que aún con este poder superior, todo lo que puede hacer un ángel si no toma un cuerpo prestado es provocar ciertos cambios orgánicos que harían que un hombre organice en su mente ciertas imágenes de una determinada manera para que, una vez ocurrido esto, emplee la luz de su intelecto para elaborar una demostración por sí mismo[6].

Cabe preguntarse ahora por las razones que conducen a Ricardo de Mediavilla a limitar la posibilidad de la enseñanza de esta forma, incluso para los ángeles de los cuales cabe esperarse que posean algún poder superior. ¿Por qué la enseñanza queda limitada incluso para los ángeles a aquello que se pueda provocar en el nivel de las imágenes corpóreas? Es aquí donde conviene que pongamos la atención sobre los dos supuestos que lo inclinan a adoptar esta doctrina.

2. El problema del conocimiento directo de lo inteligible

A lo largo de las 4 secciones de la solución de Ricardo, se pueden identificar básicamente dos argumentos para probar por qué la enseñanza queda limitada de la forma descrita. Como veremos, estos dos argumentos dificultan fuertemente la justificación de la posibilidad de la enseñanza tanto desde los ángeles al hombre como desde el hombre al hombre, lo que explica por qué tal justificación solo es posible bajo las limitaciones descritas. Comenzaremos con el más claro de estos dos argumentos, que toma diversas formas a lo largo del texto, pero se puede sintetizar en estos términos: los ángeles, por su "poder limitado", no pueden provocar directamente en los hombres la misma clase de especies inteligibles que ellos tienen y que, en

[5] Ibid., q. 18, a. 4, pp. 261-262.
[6] Ibid., q. 18, a. 4, p. 266.

principio, serían aptos para provocar en otro un nuevo conocimiento[7]. La razón de ello es que hay una desproporción en la naturaleza de los dos y que el tipo de conocimiento puramente espiritual de los ángeles no puede ser manifestado directamente al hombre. La disposición para poder captar un conocimiento de esa clase no podría tampoco ser generada por el ángel, ya que esto supone la omnipotencia divina. Tampoco pueden los ángeles enseñar "produciendo" nuevas imágenes o especies inteligibles en el hombre, ya que esto equivaldría a realizar milagros de los que solo es capaz Dios[8].

Ahora bien, la clave de la argumentación es la idea de que el ángel no puede mostrar sus propias especies inteligibles al hombre para que este capte por sí mismo el conocimiento que le falta. Lo anterior no es posible, porque equivale a admitir que el hombre puede aprender especies inteligibles sin la mediación del cuerpo, lo que no es proporcionado a su naturaleza. Esto supondría una modificación de las facultades naturales del hombre[9]. Esa forma de enseñanza sería apropiada solo entre ángeles, en la medida en que, como seres puramente espirituales, podrían captar los inteligibles que se les muestran. Sin embargo, es precisamente esa captación directa la que le estaría impedida al hombre por su naturaleza corpórea. Por más que esos inteligibles estuvieran presentes ante él, la naturaleza corpórea del hombre impediría su captación.

Ahora bien, lo que aquí hemos de retener es que este argumento revela el primer supuesto esencial acerca de las condiciones de posibilidad del acto de enseñar una nueva verdad. Si esta verdad supone la obtención de cierta información absolutamente nueva acerca de algo, es decir, si se refiere a la obtención de una especie inteligible de la que no se tiene ninguna noticia, entonces esta solo podría ser adquirida por el contacto directo entre el intelecto que aprende algo y la cosa aprendida. Este supuesto vinculado con las condiciones de posibilidad de un aprendizaje absolutamente nuevo pone una de las condiciones de la solución al problema: para que la enseñanza verse

[7] Ibid., q. 18, a. 1, p. 240.
[8] Ibid., q. 18, a. 2, p. 250.
[9] Ibid., q. 18, a. 1, p. 240.

sobre algo absolutamente nuevo, entonces es necesario que el maestro tenga la posibilidad de poner frente a su discípulo la cosa misma que busca enseñarle. Cuando la enseñanza tiene lugar entre ángeles, al parecer esto no supone mayor problema, ya que la naturaleza absolutamente espiritual de estos permite que el maestro solo tenga que **mostrar** al discípulo aquel contenido inteligible que desea que aprenda. Ese acto de **mostrar** un contenido puramente inteligible, sin embargo, no puede realizarse en el caso de la enseñanza de un ángel a un hombre, ya que la única forma que este tiene de ponerse en contacto directo con una cosa desconocida supone la mediación de los sentidos. El hombre no solamente no puede conocer seres puramente inmateriales, sino que tampoco puede llegar a tener la intuición directa de una especie inteligible sin que, para ello, medien sus facultades sensibles. Por consiguiente, se sigue una consecuencia necesaria: al hombre no se le puede enseñar algo **absolutamente** nuevo, por lo que toda enseñanza que pretenda serle entregada solo puede aspirar a poseer una novedad **relativa**, porque todo nuevo aprendizaje supone un primer contacto con la cosa gracias a los sentidos.

Así, toda enseñanza que se le quiera entregar a un hombre depende de sus conocimientos previos originados previamente por la experiencia sensible, lo que explica una parte de la tesis de Ricardo de Mediavilla. En efecto, el supuesto descrito explica por qué ningún ser creado, ni siquiera con el poder de un ángel, podría generar un conocimiento absolutamente nuevo en el hombre, a saber: porque ningún ser creado podría ni mostrar, ni producir directamente en el alma de un hombre especies sensibles o inteligibles nuevas. Todo lo que se puede hacer cuando se le enseña a un hombre es provocar algo en su alma para que **ordene** de una forma apropiada sus conocimientos previos para la elaboración de una demostración, lo que normalmente se hace a través de signos, pero que eventualmente podría ser realizado efectuando algún tipo de acción sobre los órganos que sostienen las facultades sensibles del hombre.

3. El aprendizaje debe ser una operación propia del que aprende

Ahora bien, el supuesto descrito no alcanza para explicar la totalidad de la tesis de Ricardo, porque esta no solo afirma que toda enseñanza destinada a un hombre supone un conocimiento previo. También afirma que toda enseñanza al hombre supone en el discípulo la realización de un silogismo demostrativo. Dicho de otra manera, la teoría del franciscano pone como condición de posibilidad de cualquier enseñanza al hombre que esta provoque en el otro una inferencia.

Es para explicar este otro aspecto de la teoría que acudiremos a la identificación de un segundo supuesto de toda la argumentación. Según este supuesto, el aprendizaje ha de ser una operación propia del que aprende. Ese particular tipo de causalidad que define aquello que llamamos **enseñar** no puede ser incompatible con el hecho de que un aprendizaje no ha de ser un mero acto pasivo en el que no exista ninguna participación del sujeto que aprende, como es el caso de la acción de quemar un pedazo de madera. Si la única forma de comunicar un conocimiento fuera pasiva, no podría denominarse **enseñanza**. Aunque provocara algo en quien recibe el efecto, eso que provocaría no sería un aprendizaje.

Hay varios pasajes del texto de Ricardo de Mediavilla que revelan este supuesto, pero acá nos limitaremos a revisar dos. Primero, cuando el autor prueba la tesis según la cual el ángel no puede enseñar al hombre operando directamente sobre su intelecto. Acá no se limita a negar la posibilidad de que se le puedan mostrar directamente las nuevas especies inteligibles; además de esto, niega también que el ángel pueda **prestar** su luz al intelecto humano de suerte que, con ella, fortalezca su capacidad para la adquisición de un nuevo saber. Si esa luz estuviese presente en el intelecto del hombre y fuera "numéricamente la misma que la del ángel"[10], en ese caso no sería de ese hombre individual y de nada le serviría para adquirir un nuevo conocimiento.

[10] Ibid., q. 18, a. 1, p. 242-244.

Eso equivaldría a que el acto de conocer no pertenecería completamente a quien lo realiza.

Segundo, encontramos la expresión más clara de este supuesto cuando, al final, el franciscano explica cómo el ángel puede provocar una "disposición de los fantasmas que sea más apta para servir como instrumento al intelecto agente para mover al intelecto en cuanto que es posible"[11]. En este caso, aclara que esta nueva disposición de las imágenes no es la causa principal del nuevo aprendizaje, ya que la causa principal es el intelecto mismo en cuanto que es activo y que se mueve a sí mismo en tanto que es pasivo.

Como se puede inferir por todos estos ejemplos, para que haya realmente aprendizaje es necesario que el acto sea realizado por la facultad misma de quien aprende y es por esta razón que, en el caso del hombre, solo se puede enseñar provocando en él algo que lo conduzca a realizar por sí mismo la inferencia que le permitirá adquirir un nuevo conocimiento.

Lo interesante de todo este razonamiento es que toca otra de las condiciones de posibilidad de toda enseñanza entre intelectos. No basta con que exista un contacto directo con la cosa según las modalidades permitidas por la naturaleza de cada intelecto, sino que también ese necesario que el acto de enseñar sea compatible con la necesidad de que la acción de aprender pertenezca al intelecto que aprende. Entre ángeles, podría decirse que, al **mostrarse** los inteligibles que poseen, pueden enseñarse cosas, pero la aprehensión misma del nuevo inteligible es una acción que pertenece a aquel que aprende lo nuevo sobre la base de lo que le fue mostrado. En cambio, cuando este destinatario de la enseñanza es el hombre, se mantiene la misma premisa, pero su aplicación es distinta. Como este no puede captar ningún contenido inteligible nuevo de manera directa y bajo ninguna condición que no implique un acto divino, todo lo que puede hacerse para enseñarle algo es buscar una manera de provocar, a partir de sus conocimientos previos, un razonamiento demostrativo por el que obtenga algo relativamente nuevo. El

[11] Ibid., q. 18, a. 4, p. 268.

razonamiento demostrativo es lo que garantiza que se cumpla la segunda condición de posibilidad de todo aprendizaje, a saber, que sea obtenido gracias a una acción realizada por el mismo sujeto que aprende, pues no basta con provocar un nuevo ordenamiento de las imágenes que el discípulo ya tiene. Ese nuevo ordenamiento provocado solo sirve para generar la condición que empuja al propio intelecto a realizar por sí mismo un acto de aprendizaje, acto que se identifica con el de formar un silogismo demostrativo.

Rumi: El filósofo de la unicidad en un contexto de fundamentalismos (s. XIII)

Roberto Sánchez Valencia
Universidad Nacional Autónoma de México

Prefacio

Considero que en la obra del filósofo Rumi se encuentra una de las más tempranas propuestas de ecumenismo, entendiendo este vocablo como un constructo cada vez más usado en la historiografía contemporánea para designar la tendencia a propiciar unidad o disminuir las diferencias entre ideologías que difieren. Así fue empleado desde mediados del siglo XX por algunos historiadores para describir los esfuerzos de unificación de Occidente y de Oriente en los tiempos de Alejandro Magno, como se aprecia en el siguiente fragmento de la obra *La historia económica y social del mundo helenístico,* de Mikhail Rostovtzeff, profesor especializado en la antigüedad clásica y cuyos méritos académicos le valieron el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad Cambridge, así como el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Harvard. Así pues, Rostovtzeff refiere en la página 1303 del segundo volumen de su monumental obra impresa en los años '50 lo siguiente:

> "Las innovaciones en la organización de la vida económica, todas las cuales tendían hacia lo que con cierta reserva nosotros podríamos llamar capitalismo (si bien tengo ciertas reservas en emplear este término, cuyo significado resulte tan controversial) y que ciertamente no quedaban limitadas al mundo helenístico. Ellas pronto devinieron cotidianas en Occidente. Aunque es difícil señalar hasta qué punto la organización de Occidente era una réplica de la del Este durante los siglos segundo y primero antes de nuestra era. Lo que sin duda es cierto es que apuntaban a una misma dirección, y quizá no sea excesivamente arbitrario sugerir que tal cosa sucedió por la incorporación de Occidente

> a la Ecúmene, ya que al interior de la Ecúmene resultaba un fenómeno natural el intercambio de métodos"[1].

Ya en la cita anterior se aprecia que la carga semántica de la voz **ecúmene** hace referencia a los grandes bloques sociales, políticos, culturales y económicos de la antigüedad, algo equiparable a nuestra actual noción de hemisferio, con la salvedad de que aquí alude a un proceso de integración, de fusión, en tanto que la creación del Imperio helenístico de Alejando Magno coadyuvó a la disolución de fronteras y diferencias para la creación de un estado tendiente a incluir en él todos los pueblos.

Una tendencia semejante al ecumenismo de los tiempos helenísticos fue la propuesta de *tawhid* (unicidad) de Rumi, vocablo que forjó para expresar la aspiración de retornar al origen del alma, es decir, fundirse en el Ser Absoluto: Dios, lo sorprendente en la obra de Rumi radica en la postulación de la universalidad de la experiencia, lo que contrasta con la situación social y política de la época en que él vivió, caracterizada por la radicalización de los fundamentalismos religiosos acrecentados por las traumáticas experiencias de las cruzadas, así como por el expansionismo del Imperio mongol. Dichos eventos permearon tan profundamente a las poblaciones cristianas, ya fueran católicas u ortodoxas, así como a los pueblos islamizados, ya fueran suníes o chiíes, arabizados o no, teniendo como consecuencia la exacerbación de la intolerancia entre las comunidades que mutuamente se desacreditaban, ofendían y atacaban, llegando a enarbolar argumentos de legitimidad desde sus propias convicciones religiosas.

La formación de Rumi

Ahora bien, la obra de Rumi no ha pasado indiferente para los musulmanes ni para los cristianos desde la Edad Media hasta nuestros días. Esta afirmación

[1] Mikhail Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic Word, Vol. II*, Oxford, Oxford University Press, 1953, p. 1303.

no significa que siempre fue valorada en términos positivos, lejos de ello, hubo ocasiones en que su obra, y principalmente sus discípulos danzarines, fueron prohibidos y perseguidos como ocurrió, por ejemplo, en los tiempos de Mustafá Kemal Atatürk, tras la Primera Guerra Mundial.

Rumi nació en 1207 en Balk, en el actual Afganistán, una de las ciudades más bellas y de mayor nivel cultural y espiritual de la comarca de Jorasán, al norte de Persia. El padre de Rumi, Bahaud-Din Valad, fue un sufí, una autoridad espiritual, a quien sus coterráneos denominaban *mevlana buzerg* –el gran maestro–, sin embargo, fue blanco del fundamentalismo del sha Mohammed II de Corasmia, quien consideraba a los maestros del sufismo como herejes pues no se ajustaban a las enseñanzas del islam. Fue por ello que el padre de Rumi tuvo que dejar la ciudad de Balk en torno al año 1218, marchándose con su familia rumbo al oeste, ya que entonces corrían rumores sobre la formación de un poderoso imperio en el este. Los rumores resultaron ser ciertos y el célebre Gengis Kan no solo conquistó las estepas de Mongolia, sino que sometió la región este de China y posteriormente marchó en contra del sultanato de Corasmia que sucumbió en 1221.

Afortunadamente el maestro sufí Bahaud-Din Valad y su familia ya no estaban ahí, sino que habían transitado por Bagdad y el desierto de la península arábiga hasta llegar a la Meca y posteriormente a Damasco; todo ello incidió en el cosmopolitismo del joven Rumi, que además de aprender a leer en su lengua materna, el persa, aprendió a hablar y a escribir en árabe, turco y griego, conociendo tanto por la literatura como de forma personal diferentes postulados espirituales hasta el momento de su establecimiento definitivo en la ciudad de Konia, en Anatolia, la actual Ankara en Turquía.

Tras la muerte de su padre en 1231, Rumi regresó a Damasco en donde se dedicó a la docencia apenas dos años después de que aconteciera la sexta cruzada (1228-1229) por lo que no debe sorprendernos que en Damasco no solo hubiera musulmanes, sino judíos y cristianos de diferentes congregaciones.

Fue justamente en este contexto de invasiones, guerras, sectarismo, intolerancia y persecuciones en el que, paradójicamente, la actividad de Rumi como guía espiritual alcanzó niveles asombrosos, comenzando por poner el énfasis en aquello que une, que hermana a los individuos, en lugar de seguir señalando las diferencias que les separaban y confrontaban.

Tras dicha experiencia, una década más tarde –en 1244–, Rumi regresó a Konia en donde impartió clases en la madrasa**,** hasta que un maestro sufí de nombre Shams llegó a esa ciudad y entró en la vida de Rumi produciéndole una profunda conmoción cuando éste cumplía sus 37 años de edad. Rumi llegó a considerar el encuentro con Shasms como el evento más importante de su vida, refiriéndose a él de la siguiente manera: "yo estaba crudo, he estado cocido, ahora estoy abrasado"[2]. Lo que sucedió entre estos dos hombres fue una comunión, un éxtasis que, de acuerdo a la tradición sufí, sería un encuentro entre dos océanos. Ese maestro fue quien inició a Rumi en la experiencia mística del amor y en su compañía hizo realidad la verdad de su ser. Lo anterior está probado por los profundos cambios que experimentó Rumi en su vida y que se reflejan en sus obras literarias, como el *Diwan,* en donde el místico reflexiona sobre el impacto de Shams en su existencia.

A causa de Shams, Rumi abandonó su posición social y religiosa, su estatus de autoridad. Esta situación provocó la indignación de muchos, así como la envidia ya que los dos maestros pasaban días y noches conversando acerca de la divinidad y sus misterios hasta contemplarse el uno en el otro, como las develaciones del Creador a través de sus creaturas, saciando así su sed espiritual. Tal experiencia no fue comprendida ni por los discípulos de Rumi, ni por los imanes, ni por los mulanes, ni por su propia familia, que llegaron a considerar que Shams era una mala influencia y les robaba la atención de su maestro.

[2] Yalal al-Din Rumi, *Fihi-Ma-Fihi. El Libro Interior*, tr. Antonio López y Fedra Egea. Barcelona, Paidós, 1996, p. 13.

Durante este tiempo de enseñanza y aprendizaje al lado de Shams, Rumi tuvo un cambio notable pues descubrió que el hombre produce amor, pero en sentido estricto el amor lo produce a él, afirmándolo en estos términos en el *Diwan*: "Aunque exteriormente parezca que el amor nace de mí; sabes, sin embargo, que en realidad fue el amor quien me dio la vida"[3].

Sin embargo, Shams regresó a Damasco en 1246, dejando a Rumi sumido en una gran tristeza, en un estado de vacío espiritual. La comunidad de Konia creyó que Rumi retomaría su posición social y regresaría a enseñar a sus discípulos pero, en lugar de esto, continuó con su vida de aislamiento y mantuvo su vida en silencio.

Lo que afligía a Rumi de una manera tan conmovedora fue la pérdida de esa luz interior y del maestro que complementó su formación espiritual. Rumi fue en busca de Shams a Damasco pero no lo encontró y retornó a Konia, dándose cuenta de que no iba tras Shams, sino en la búsqueda de su propia alma que reclamaba dentro de su espíritu la presencia de la Divinidad:

> "¿Por qué debo buscar?
> Lo mismo que él es, yo soy.
> A través de mí habla su esencia,
> Su esencia a través de mí habla"[4].

Rumi, su obra y su propuesta

Al sentir la ausencia del ser que más admiraba, respetaba y amaba, Rumi se sintió obligado a buscar en su interior. Fue justo en ese momento cuando se convirtió en un verdadero místico y escribió un libro de agradecimiento en memoria de su amigo desaparecido, *El Diván de Shams,* que es una colección

[3] A. Reza Arasteh*, Rumi, el Persa, el Sufí,* tr. Alejandro Colina, Barcelona, Paidós, 1974, p. 79.
[4] Yalal al-Din Rumi, *Locos de Amor*, tr. José Aguado y Juan S. Paz, Madrid, Las 4 Fuentes, p. 99.

de poemas y expresiones extáticas que describen el crecimiento espiritual y místico de una manera bella y comprensible para los demás, en dónde no ofende a nadie y se incluye a todos en sus textos. De ahí que me parezca que el mundo de Rumi no es exclusivamente el mundo de un sufí, un musulmán, un judío o un cristiano, pues en él no se encasilla por limitaciones culturales, étnicas o religiosas.

En *Diwan,* así como en las demás obras de Rumi, se encuentra la invitación de vivir de una manera más libre la experiencia de Dios, menos dependiente de los cánones o convencionalismos de una religión, lo que constituye uno de los rasgos fundamentales de la espiritualidad de este poeta místico, quien a lo largo de la evolución de su pensamiento y de su propia experiencia de Dios fue construyendo una propuesta hasta entonces inédita en el islam: la de emplear el cuerpo como herramienta para alcanzar el *tawhid,* (unicidad) inaugurando así un *zekr* –práctica o método– diferente: el de la danza mística.

Antes de describir esta práctica de Rumi y sus seguidores es importante señalar que en el *Corán* no existe ni una sola mención explícita sobre la danza ni sobre la música, aunque no falta quien en la exégesis de alguna aleya –versículo– crea vislumbrar una alusión coercitiva de dichas actividades.

Al parecer la prohibición de la danza y la música en el islam derivan de un hadiz*,* es decir, de una narración piadosa sobre la vida y obra del profeta Mahoma; y que por ello mismo constituye parte fundamental de las tradiciones islámicas. En dicho hadiz se narra que en una ocasión al escuchar Mahoma a un músico se tapó los oídos hasta que éste se hubo alejado. De ahí que para algunos musulmanes la música y la danza sean cosa perniciosa sin detenerse a reflexionar, como hicieron siglos más tarde Rumi y sus seguidores, en que si el profeta hubiera querido prohibir tal práctica no se hubiera entonces tapado los oídos, sino que habría dado la orden de callar al músico, por lo que algunos llegaron a inferir que el hecho de taparse los oídos constituyó más bien un acto de tolerancia hacia un camino diferente al que el profeta enseñaba.

Esta situación no debe pasarnos inadvertida, ya que constituye una de las más elementales evidencias sobre la ausencia de fundamentalismo en el sufismo de Rumi, pues al provenir este maestro de entre las comunidades islámicas resultaba muy polémico proponer como camino conducente a Dios una actividad rechazada por los sectores tradicionalistas u ortodoxos entre los musulmanes. En este sentido, no debe perderse de vista que a lo largo de su obra Rumi insiste una y otra vez en que tanto cristianos como judíos y musulmanes, así como cualquier otro devoto de Dios, cualquiera que sea el nombre que se Le confiera, puede con el corazón sincero y purificado recorrer el camino de la unicidad mediante las obras de bien que agradan a Dios.

Este postulado, lejos de ser una posición utópica, resulta una postura coherente, al considerar Rumi que cualquier humano que se abra a Dios puede recorrer el camino hacia Él y, por consiguiente, sus pasos pueden servir de referente a otros. De ahí que no deba extrañarnos que Rumi adoptara del cristianismo y particularmente del judaísmo el sentido positivo de la música y la danza. Esta última estuvo mencionada en poco más de una veintena de ocasiones en el Antiguo Testamento, en donde siempre estuvo asociada a una forma de expresar la alegría, no sólo entre los hombres sino delante de Dios y, por consiguiente, como una forma lícita de alabanza, como se relata en el afamado pasaje del *Libro Segundo de Samuel* (6, 12-23) en que se describe la procesión con la que fue trasladada el Arca de la Alianza a Jerusalén:

> "Llegó esta noticia al rey David: 'Yahvé ha bendecido la casa de Obededón y todas sus cosas a causa del arca de Dios'. Entonces David hizo subir el arca de Dios de casa de Obededón a la Ciudad de David, con gran alborozo. Cada seis pasos que avanzaban los portadores del arca de Yahvé, sacrificaba un buey y un carnero cebado. **David danzaba girando con todas sus fuerzas delante de Yahvé,** ceñido de un efod de lino. David y toda la casa de Israel transportaban el arca de Yahvé **entre clamores y resonar de cuernos.** Cuando el arca de Yahvé entró en la Ciudad de David, Mical, hija de Saúl, que estaba mirando por la ventana, **vio al rey David saltando y girando ante Yahvé** y le despreció en su interior.

> Metieron el arca de Yahvé y la colocaron en su sitio, en medio de la tienda que David había hecho levantar para ella, y David ofreció holocaustos y sacrificios de comunión en presencia de Yahvé. Cuando David hubo acabado de ofrecer los holocaustos y sacrificios de comunión, bendijo al pueblo en nombre de Yahvé Sebaot y repartió a toda la gente, a toda la muchedumbre de Israel, hombres y mujeres, una torta de pan, un pastel de dátiles y un pan de pasas a cada uno de ellos. Después se fue toda la gente, cada cual a su casa. Cuando se volvía David para bendecir su casa, Mical, hija de Saúl, le salió al encuentro y le dijo: '¡Cómo se ha cubierto hoy de gloria el rey de Israel, descubriéndose a la vista de las criadas de sus servidores como se descubriría un cualquiera!' Respondió David a Mical: 'Delante de Yahvé que me ha preferido a tu padre y a toda tu casa para constituirme caudillo de todo el pueblo de Yahvé, de Israel, **delante de Yahvé danzo yo.** Y me haré más vil todavía; a ti te pareceré vil, pero seré honrado ante las criadas de que hablas'. Mical, hija de Saúl, no tuvo ya hijos hasta el día de su muerte"[5].

Ahora bien, la danza anteriormente descrita es un símbolo externo del gozo interno, del espíritu que se convulsiona en alabanzas a Dios. Algo bello que permite a los sentidos, al cuerpo, dar testimonio de un bien superior: los afanes del alma por comunicar su amor, gratitud y alabanza al Padre y dador de todos los bienes. Es justamente esta expresión la que Rumi, su hijo y sus discípulos convertirán en un *zekr,* en un método para propiciar la unicidad, para lo cual fue necesario redimensionar cada aspecto de dicha expresión del júbilo espiritual.

A diferencia de otros tipos de danza, la instituida por Rumi se ejecuta en combinación con la música proveniente de dos instrumentos: la **ney***,* es decir, la flauta de caña, y el **bendir***,* el tambor de cuero de cabra. El primero de estos

[5] *Biblia de Jerusalén,* tr. Escuela Bíblica de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009, pp. 357-358.

es un instrumento de aliento mientras el segundo, de percusiones. El primero representa el anhelo de ascensión espiritual, el segundo reproduce la pulsión del corazón en aras a producir un estado de conciencia introspectiva. La música que emana de la combinación de estos instrumentos produce en el escucha una danza estática, es decir, una fuerza centrípeta, una vibración creciente hacia el interior del individuo hasta llegar a su hipocentro desde el cual se refleja al exterior como una explosión centrífuga que es perceptible a través de los giros con que se manifiesta la danza hacia afuera. Dichos giros tienen una doble naturaleza, pues son tanto rotatorios como de traslación, motivo por el cual los espectadores modernos le han denominado danza de los planetas, pues al ser realizada por varios discípulos de manera simultánea se produce una sinergia muy parecida a la de nuestro sistema solar y, al parecer, según la astrofísica, a la del cosmos en su totalidad. El objetivo de esta técnica instituida por Rumi y consolidada por su hijo en los albores del siglo XIV es propiciar la experiencia de perfecta armonía entre el macrocosmos y el microcosmos, de la unidad del individuo con el todo, diluyéndose, fundiéndose la individualidad en el Absoluto, cual si se tratara de las moléculas que constituyen el Ser y que Rumi expresó de la siguiente manera:

> "Ven,
> Sabrás en secreto
> A dónde lleva esta danza.
> Si miras con cuidado, verás
> Que cada partícula que hay en el aire
> Y los granos de arena del desierto
> Giran sin norte.
> Cada átomo
> Feliz o desdichado, se sumerge
> En el Sol del Universo Absoluto.
> Todas las partículas están ebrias
> Y locas como nosotros"[6].

[6] Jalaluddin Rumi, *Locos de Amor…,* p. 36.

Una experiencia de tal naturaleza nos parece que no es privativa de una fe en específico, Rumi y más tarde sus seguidores parten del supuesto de la universalidad de la unicidad y por ello su postura se sitúa por encima de cualquier particularidad, cualquier dogma y doctrina, tornando fútiles las diferencias como se infiere del siguiente poema:

> "¿Qué se puede hacer, oh musulmanes?,
> Pues no me reconozco.
> No soy cristiano, ni judío, ni mago, ni musulmán.
> No soy de Oriente ni de Occidente, ni de tierra firme ni del mar;
> No soy de la ceca de la naturaleza,
> Ni de los cielos circundantes.
> No soy de tierra, ni de agua, ni de aire, ni de fuego;
> No soy del empíreo, ni del polvo,
> Ni de la existencia de la entidad,
> No soy de la India, ni de China, ni de Bulgaria, ni de Saqsin;
> No soy del reino de Iraqain, ni del país de Khorasan.
> No soy de este mundo, ni del próximo,
> Ni del paraíso ni del infierno;
> No soy de Adán, ni de Eva, ni del Edén y Rizwan.
> Mi lugar es el No-Lugar, mi huella es la No-Huella;
> No es cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.
> He renunciado a la dualidad, he visto que los dos mundos son uno;
> Busco Uno, conozco Uno, veo Uno, llamo Uno.
> Él es el primero, Él es el último, Él es el externo, Él es el interno;
> No conozco a otro excepto a Él, el que Es"[7].

[7] Jalaluddin Rumi, *Diwan de Shams de Tabriz,* tr. Carmen Liaño, Madrid, Editorial Sufí, 2002, pp. 91-92.

La creación del mundo (حُدوث العالَم) entre la filosofía musulmana (فلسفة) e Ibn Taymīyah

Julio César Cárdenas Arenas
Universidad Complutense de Madrid, España

1. Introducción

La transmisión de las narraciones cosmogónicas y cosmológicas de Aristóteles (*Arisṭū*[1]) a la cultura árabo-persa creó diversas reacciones por parte de los sabios musulmanes medievales, entre éstos la reacción del polímata Ibn Taymīyah (1263-1328) ha sido paradigmática.

Ibn Taymīyah fue un teólogo, jurista y lógico que realizó una crítica desde la epistemología islámica a las lógicas y las filosofías de corte griego y musulmán desde la teología ortodoxa y el derecho sunni islámicos, su vida y obra mantiene un impacto cultural y social hasta nuestros días en la cultura islámica.

Hace una década se publicó un tratado en lengua árabe[2] que estuvo inédito por siglos y aun no se ha traducido a ninguna lengua occidental, titulado:

[1] Para las transliteraciones del árabe se ha usado Randal K. Berry (ed.), "ALA-LC Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts", New York, Library of Congress, 1997, visitado el 10 de febrero de 2023, http://lcweb.loc.gov/catdir/cpso/roman.html.
[2] Todos los textos en árabe, latín y francés han sido traducidos por el autor.

Problema del origen del mundo (*Masa'lah ḥudūth al-'ālam*)[3] de 140 páginas[4]; en este tratado filosófico-teológico Ibn Taymīyah presenta y critica especialmente dos principios tratados por los filósofos musulmanes, desde el pensamiento aristotélico y neoplatónico, sobre el origen del mundo:
1. La creación desde la nada (*'an 'adam*).
2. Del Uno (*al-ūāḥid*) no se crea sino lo que es uno (*ūāḥid*).

2. La creación en Ibn Taymīyah

Los pensadores musulmanes medievales árabes, persas y del Mediterráneo explicaron el origen de la creación desde la filosofía griega aristotélica, peripatética y neoplatónica y para ello recurrieron especialmente a las ideas de Aristóteles quien hablaba de la causa primera (*al-'ilah al-ūlā*) o principio (*mabdā'*)[5], entendida como la causa final (*'ilah gā'īah*) del movimiento celeste (*al-ḥarakah al-falkīah*)[6], pero Ibn Taymīyah no consideraba estas ideas suficientes para explicar la creación en concordancia con las fuentes epistemológicas islámicas.

Así pues, Ibn Taymīyah refuta el monoteísmo (*taūḥīd*) propuesto por estos pensadores, ya sean filósofos, místicos o teólogos heterodoxos musulmanes, pues tal monoteísmo se fundamenta en el principio transmitido desde el neoplatonismo griego y musulmán en los textos de Plotino, Proclo y Pseudo

[3] Publicado en árabe por primera vez hace 10 años desde un manuscrito de la Universidad hebrea de Jerusalén (Ms. Yah. Ar. 1/57) en The National Library of Israel, "Ms. Yah. Ar. 57", visitado el 10 de diciembre de 2022, https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH002922690/NLI.
[4] Y que ya cuenta con una refutación moderna en árabe de 450 páginas por el teólogo jordano heterodoxo Sa'īd Fūdah, mostrando la actualidad e importancia de este tratado.
[5] Cf. Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *al-Raḍ-ḍ 'alá al-manṭiqīyn* [*La refutación de los lógicos*], 'Abd al-Ṣamad Sharaf al-Dīn al-Katabī al-Narūl (ed.), Beirut, Mu'asasah al-raīyān, 2005, p. 249.
[6] Cf. Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 120.

Aristóteles traducidos al árabe a los filósofos musulmanes medievales, en especial, Ibn Sīnā, a saber, el principio según el cual del Uno no procede sino la unidad (*ex uno non fit nisi unum; al-ūāḥīd lā īaṣdur ʻanhu ilā wāḥīd*).

En tal principio filosófico, que explica el monoteísmo de los filósofos musulmanes, se identifica, primero, el Uno con Dios Creador y Sustentador (*al-Rabb*), y se plantea que el Uno, es decir Dios, no tiene atributo positivo (*ṣifah thubūtīah*) sino que es algo carente (*maslūb*) de cualquier atributo y, segundo, se presenta la creación del mundo (*ibdāʻ al-ʻalām*) como algo que se da desde la nada (*ʻadam*) y que se añade (*iḍāfah*) al Uno; Ibn Taymīyah llama esta narración del monoteísmo islámico desde la filosofía: el monoteísmo del Ser necesario (*taūḥīd ūāḥīd al-ūjūd*), propio del pensamiento aviceniano, y lo considera falso y contradictorio (*bāṭil mutanāqiḍ*) a lo largo de su obra crítica a la lógica y la filosofía greco musulmana.

Para Ibn Taymīyah el argumento filosófico usado para fundamentar el principio según el cual del Uno no procede sino lo que es uno se centra en que la fuente de la creación o emanación (*ibdāʻ*) no puede ser dividida en dos aspectos (*yihatān*) sino que se mantiene como una unidad; y así si la creación es una acción (*fiʻl*) y, a la vez, una palabra o dicho (*qaūl*), entonces eso contradice la unidad (*al-ūaḥdah*) divina y haría que el Uno sea compuesto (*murakab*)[7], por lo tanto, tal principio no estaría bien planteado desde la lógica ni desde la teología islámica monoteísta.

Igualmente Ibn Taymīyah critica a los filósofos musulmanes por añadir nombres y atributos al Dios Uno y único propuesto por la teología coránica, entre estos nombres están el ser Causa (*ʻil-lah*), Generador (*mubdiʻ*), Creador (*khāliq*) o Hacedor (*fāʻil*), tales nombres llevan a considerar las obras divinas como una acción (*fiʻl*) con atributos (*ṣifāt*) positivos, pero esto no les llevaría, según Ibn Taymīyah, a conocer ni adorar a Dios correctamente, objetivo de la teología islámica ortodoxa, sino que les llevaría a enaltecer las creaciones (*makhluqāt*) al atribuirles las características divinas exclusivas del Creador, y

[7] Cf. Ibn Taymīyah, op. cit., p. 258.

no les conllevaría a cumplir con el derecho de Dios de ser el único adorado[8], a diferencia de Aristóteles y los peripatéticos quienes no afirmaban que Dios realizara una acción (*fi'l*) ni le convertían en un Generador (*mubdi'*).

Cuando Ibn Taymīyah se refiere al Primero (*al-aūal*) a saber, al primer principioen su crítica a los filósofos musulmanes, plantea que no hay nada en la existencia (*ūyūd*) que sea completamente eficiente (*mu'thir tām*), es decir nada es un acto puro, ni una acción independiente (*mustaqil bil-fi'l*) a excepción de Dios (*Allah*) por ello "no hay alguien que actúe desde la unidad (*uaḥdahu*) sino Dios"[9] y de seguido cita dos aleyas del Sagrado Corán para comprobarlo:

(وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ)

"Y creamos todas las cosas en pares/parejas"[10].

(بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)

"El Creador de los cielos y de la tierra, de ninguna manera posee hijo ni compañero, Él creó todas las cosas y es Conocedor de todo lo existente"[11].

En síntesis, si se dice que de Dios han procedido (*ṣadara*) muchas creaturas y si del Uno no emana sino aquello que es uno entonces no habrían sido creadas tales creaturas, por lo que, según Ibn Taymīyah, el Uno al que se refieren los filósofos no existe sino en las mentes (*al-adhān*) y no en la realidad visible a los ojos (*al-a'īān*)[12].

8 Cf. Ibn Taymīyah, op. cit., p. 179.
9 Cf. Ibn Taymīyah, op. cit., p. 181.
10 Corán, surah 51, aleya 49.
11 Corán, 6, 101.
12 Cf. Ibn Taymīyah, op. cit., p. 183.

3. El primer principio: La creación "de la nada"

Por una parte, Ibn Taymīyah investiga el principio según el cual los seres existentes (*maūjūdāt*) o los seres creados (*al-makhlūqāt*) provienen (*ūjidat*) o son existentes (*kānat*) desde la nada (*'adam*), aun cuando no exista una afirmación semejante en el Corán, en la tradición profética (*sunnah*), ni en la tradición transmitida por los sabios musulmanes previos (*salaf*), sino que éste es un principio teológico y filosófico presentado por algunas sectas (*ṭaūā'if*) musulmanas de los teólogos heterodoxos (*ahl al-kalām*) y de los filósofos musulmanes (*al-falāsifah*).

Para ello menciona la diferencia semántica entre las preposiciones árabes **desde** (*'an*) y **de** (*min*) en la hipótesis "creado desde (*'an*) la nada o de (*min*) la nada", pues la preposición **desde** (*'an*), en la lengua árabe, evita más la confusión (*iltibās*) que la preposición **de** (*min*), ya que **desde** se utiliza para algo cercano o vecino (*mujāūarah*) mientras que **de** indica el lugar inicial (*ibtidā' al-gāīah*) desde el que se da la acción o movimiento[13].

Por otra parte, la narración (*ikhbār*) coránica, según Ibn Taymīyah, sobre la creación del ser humano (*khalq al-insān*), rechaza que la creación (*makhlūq*) se presente desde la nada, y propone que el ser humano proviene de Dios a pesar no haber sido nada antes (*lam iakun shai'ān*)[14], para probar tal procedencia de la creación Ibn Taymīyah habla, desde esta narración coránica y teológica, del final del ser humano luego de su muerte en la Resurrección de los cuerpos (*al-mi'ād*)[15], pues Dios inicia (*iabdaū'*) la creación (*al-khalq*) y luego la retorna (*iu'īduhu*)[16], diferenciándose así de Su creación[17] y

[13] Cf. Ibn Taymīyah, ob. cit., p. 41.
[14] Cf. Corán 19, 67.
[15] Cf. Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Mas'alah ḥudūth al-'alām* [*Tratado sobre la creación del mundo*], p. 42, Corán 19, 66-67.
[16] Cf. Corán, 16, 60.
[17] Cf. Ibn Taymīyah, *Mas'alah ḥudūth al-'alām* [*Tratado sobre la creación del mundo*], p. 42.

comprobando que es el Creador del ser humano y al cual volverán, dentro de la narración teológica ortodoxa.

4. La afirmación del Creador y Sus atributos

La narración coránica expresa que, así como Dios puede crear algo que no existía también puede hacer que algo retorne después de su muerte física, para ello el texto coránico presenta una pregunta retórica que indica la negación más que la interrogación (*istifhām inkār*). Por tanto, el Corán niega (*nafī*) que se cree algo de la nada, y por ello Ibn Taymīyah cita tal aleya coránica: "acaso han sido creados de la nada o acaso son ellos los creadores (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ)"[18].

Esta aleya expresa la creación por parte del Dios (*rabb*) Creador (*al-khāliq*) y niega que la creación se haya creado a sí misma (*anfusihim*), una idea que para Ibn Taymīyah es lo más claro de las ciencias axiomáticas (*al-ʻulūm al-badīhīah*)[19].

Así pues, mediante esta manera (*ṭarīq*), según la narrativa del Corán el creyente conoce la confirmación del Creador (*ithbāt al-ṣāniʻ*) y de Sus atributos (*sifātahu*) sin necesidad de tener un conocimiento sobre la creación de los astros (*ḥudūth al-aflāk*) y demás creaciones, tal como se pretende en la narración filosófica, pues mediante la narración de la revelación (*al-ṭarīq al-samiʻī*) coránica el musulmán podrá conocer la creación de los cielos (*al-samāūāt*) y de la tierra (*al-arḍ*)[20], sin necesidad de recurrir a las narraciones filosóficas, basadas en opiniones humanas, no en la revelación transmitida por los mensajeros.

[18] Corán 52, 35, Cf. Ibn Taymīyah, *Mas'alah ḥudūth al-ʻalām* [*Tratado sobre la creación del mundo*], p. 48.
19 Cf. Ibn Taymīyah, *Mas'alah ḥudūth al-ʻalām* [*Tratado sobre la creación del mundo*], p. 49.
[20] Cf. Ibn Taymīyah, *Mas'alah ḥudūth al-ʻalām* [*Tratado sobre la creación del mundo*], pp. 49-50.

5. Primer principio: la creación desde la nada

Como se ha planteado, Ibn Taymīyah busca refutar la narración de los filósofos sobre la creación del mundo y del ser humano, refutando el principio filosófico de la creación desde la nada, proveniente del neoplatonismo de Plotino que influenció a pensadores judíos, cristianos y musulmanes en la Edad Media.

La narración filosófica de la creación desde la nada, en griego (ἐξ οὐκ ὄντων), en latín (*creatio ex nihilo*) y en árabe (*al-khalq ʻan al-ʻadam*) se contrapone al principio según el cual de la nada nada se crea (en latín, *ex nihilo nihil fit*); esta creación desde la nada o la creación de materia desde la nada conlleva la idea de que la materia no es eterna, sino que fue creada por un Dios Creador en un momento inicial, y si bien este principio pertenece a las narrativas judía, cristiana y musulmana en cada una se entiende la diferencia entre Dios y Su creación[21] de maneras diversas, tal como se presentará brevemente de seguido.

Este principio de la creación desde la nada, se encuentra en el texto griego del *Segundo libro de los Macabeos*, en el cual se presenta al ser humano como una creación, desde la perspectiva judía:

> "Entonces sabrás que Dios no los hizo a partir de cosas existentes. De la misma manera la humanidad llegó a existir (γνῶναι ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτως γεγένηται)"[22].

La creación desde la nada equivaldría al principio griego de Parménides (οὐδὲν ἐξ οὐδενός), conservado en el libro de la *Física* de Aristóteles:

[21] Harry Austryn Wolfson. "The Meaning of Ex Nihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas", en *Mediaeval Studies in Honor of Jeremiah Denis Matthias Ford*, Urban T. Holmes, Jr. & Alex J. Denomy (eds.), Cambridge, Harvard University Press, 1948, pp. 355-370.
[22] *2 Macabeos*, 7, 28.

> "Sin embargo, ¿por qué iba a ser creado más tarde y no antes, si surgió de la nada, por lo que, o bien fue creado del todo o no [fue creado en absoluto] (τί δ᾽ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν; οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί)".

De la misma manera, en el texto latino del libro *De Rerum Natura* (*Sobre la naturaleza de las cosas*) el poeta y filósofo romano Lucrecio escribe: "Sabemos que de la nada aún no se puede crear nada (*viderimus nil pose creari de nihilo*)"[23].

Luego, este principio fue conocido en la Edad Media en la fórmula latina: no se puede crear nada de la nada (*ex nihilo nihil fit*) entre los pensadores de la escolástica cristiana, si bien Ibn Taymīyah ya había presentado su refutación al mismo dentro de la cultura islámica.

6. Respuesta de Ibn Taymīyah a la falsafah

Según Ibn Taymīyah no es posible que el ser humano haya sido creado **de la nada** (*min gaīr shaī'*), pues el ser humano no era nada (*lam īakun shaī'*) antes de su creación y no puede decirse que fue creado de la nada (*khuliqa min 'adam*), pues la nada no es algo.

Asimismo, según la narración coránica, el ser humano fue creado por el Creador (*al-khāliq*) y, según la narración filosófica, no es posible que un ser (*maujūd*) sea, sino es a partir de otro ser, así es que no podría darse la creación desde la nada pura (*'adam makhṣ*), de hecho, la narración filosófica propone una creación **de la nada** (*min al-'adam*) o **desde la nada** (*'an al-'adam*); pero, según Ibn Taymīyah, los filósofos realmente quieren decir una creación **después** (*ba'da*) de la nada, y no quieren decir que desde la nada se creó algo,

[23] Lucretius, *De Rerum Natura*, William Ellery Leonard & Stanley Barney Smith (eds.), The University of Wisconsin Press, 1916, § 1.148.

puesto que la nada no es algo y, por lo tanto, no puede (*lā iuqadir*) salir (*khurūj*) algún ser (*ūjūd*) de ella[24].

En síntesis, según Ibn Taymīyah, para los teólogos heterodoxos los seres creados (*al-muḥdathāt*) provienen de la nada, para los pseudo-filósofos (*al-mutafalsifah*), por el contrario, la creación necesita de una materia (*mād-dah*), tal como se evidencia en los animales (*al-ḥaīūān*) y las plantas (*al-nabāt*); pues si los seres creados provienen de una materia, entonces es necesario (*ialzam*) que la materia sea preexistente a la creación, siendo esto una contradicción –puesto que los filósofos hablan de una divinidad preexistente, nombrado en la narración filosófica como el Señor preexistente (*rabb qadīm*) que necesita de la preexistencia del Mundo (*qudum a-'ālam*)[25] para probarse, una idea tomada de Aristóteles, entre los griegos, y de Avicena, entre los musulmanes[26]–.

7. El segundo principio: del Uno (al-ūāḥid) no proviene sino lo que es uno (*ūāḥid*)

El segundo principio de los filósofos, a saber, del Uno (*al-ūāḥid*) no proviene sino lo que es uno (*ūāḥid*) –según Ibn Taymīyah– muestra la invalidez (*fasād*) de la idea filosófica de la preexistencia del mundo (*qidam al-'ālam*), pues luego de postular este principio, los filósofos dicen que del Uno procede el intelecto (*al-'aql*), el alma (*al-nafs*) y los astros (*al-falk*), y posteriormente, desde el intelecto, surge otro intelecto, alma y astro hasta el intelecto activo (*fi'āl*) decimo (*'āshir*) del cual surge (*ṣadara*) todo lo que se encuentra en el mundo sublunar (*taḥta falk al-qamar*), lo cual constituye una contradicción (*intiqaḍ*) lógica con este segundo principio, pues el intelecto es

[24] Cf. Ibn Taymīyah, *Mas'alah ḥudūth al-'alām* [*Tratado sobre la creación del mundo*], p. 56.
[25] Cf. Ibn Taymīyah, *Mas'alah ḥudūth al-'alām* [*Tratado sobre la creación del mundo*], p. 59.
[26] Cf. Ibn Taymīyah, *Mas'alah ḥudūth al-'alām* [*Tratado sobre la creación del mundo*], p. 60.

uno y de él provendrían una multiplicidad de seres, por ello los filósofos musulmanes trataron de solucionar esta contradicción al nombrar al primer ser creado como el intelecto primero (*al-'aql al-aūal*) que contiene necesidad (*ūjūb*), existencia (*ūjūd*) y posibilidad (*imkān*), así es que de su necesidad surgiría el intelecto, de su existencia el alma y de su posibilidad los astros[27].

8. Conclusiones

Ibn Taymīyah reprocha la influencia lingüística, filosófica y teológica de los griegos neoplatónicos sobre los filósofos, teólogos y místicos musulmanes medievales citados previamente, ya que para Ibn Taymīyah, las fuentes epistemológicas islámicas centrales –es decir el Corán, la sunnah y la sana razón– serían suficientes para explicar la creación.

Ibn Taymīyah expone los conceptos, argumentos filosóficos y teológicos heterodoxos para refutarlos desde la terminología y la interpretación teológica islámica ortodoxa, presentando de esta manera una historia crítica de las narraciones de la Creación en la cultura islámica y su relación y diálogo con las narraciones griega, judía y cristiana.

Por ello presenta una crítica epistemológica a la par que una refutación teológica que aportan a nuestras discusiones filosóficas y científicas sobre la creación del mundo bien sea una creación filosófica **de la nada** o una teológica desde el Creador (*al-Khāliq*); junto a su exposición crítica de estas narraciones alternas presenta una refutación religiosa a las imágenes de filósofos (*mutafalsifah*), teólogos (*mutakalimūn*), idólatras árabes (*mushrikun al-'arab*) y cristianos (*naṣāra*), según sus fuentes y argumentos.

Ibn Taymīyah presenta un sistema teológico y filosófico que critica a los pensadores musulmanes previos y a la adecuación de la filosofía y la ontología griegas que ellos realizaron, proponiendo dejar de lado los sistemas, los

[27] Cf. Ibn Taymīyah, *Mas'alah ḥudūth al-'alām* [*Tratado sobre la creación del mundo*], p. 102.

conceptos y las ideas externas a la cultura islámica y centrándose en las fuentes de la teología islámica ortodoxa por excelencia, el Corán y la Sunnah, circunscribiendo la presentación y compresión de lo divino, su unidad y su unicidad desde tales fuentes, el consenso de los sabios musulmanes y la propia exposición teológica de Ibn Taymīyah.

Revisitando a *Carta à Condessa da flandres,* de São Tomás de Aquino: contributo para a sua interpretação

Inês Bolinhas
Universidad Católica Portuguesa, Portugal

Nota introdutória

No ocidente cristão, o judeu é a primeira grande minoria étnica e religiosa. Em alguns reinos, viviam vários povos aglutinados sob uma mesma autoridade e frequentemente um desses povos dominava os restantes. O povo judeu constitui um caso excecional na medida em que foi sempre minoritário, tendo resistido à assimilação bem como a perseguições. São Tomás não se debruçou de modo exaustivo sobre o estatuto do súbdito judeu num reino cristão[1]; não obstante, ocupa, por duas razões, uma posição curiosa a este respeito. Primeira razão: porque parte do pouco que escreveu foi amplamente divulgado. Segunda: por ser contado, ora ente os defensores dos judeus, ora como anti-semita. Pretendemos contribuir para um melhor entendimento da posição de São Tomás. Porque não há pensador sem contexto, traçamos, primeiramente, um breve enquadramento histórico. Os dados que apresentamos encontram-se em *La polémique chrétienne contre le judaïsme*, de Gilbert Dahan[2].

[1] De acordo com Gilbert Dahan, não é apenas Tomás de Aquino que não confere ao judeu um lugar de destaque no seu pensamento; o mesmo acontece com outros seus contemporâneos. Considera, aliás, que, embora as suas considerações sobre o tema sejam como que extraídas a ferros, São Tomás se destaca pela genialidade e pelo equilíbrio (cf. Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990).

[2] Cf. Gilbert Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1991, Capítulo I.

I. Um contexto cada vez mais adverso

Aquando da Primeira e da Segunda Cruzadas, em 1096 e 1146, respectivamente, os súbditos judeus são alvo de uma crescente hostilidade. O objectivo declarado de tais campanhas militares é a recuperação dos lugares sagrados, então sob domínio muçulmano. Todavia, turbas enfurecidas aproveitam a oportunidade para atormentar e massacrar comunidades judaicas, acusadas de serem o próprio inimigo vivendo dissimulado entre os cristãos. Em resultado, no início do séc. XII, em França e na Alemanha são chacinadas comunidades inteiras. Em 1120, a bula *Sicut Iudaeis* garante protecção e liberdade de culto aos judeus; determina que não lhes devem ser concedidos novos privilégios, mas assegura-lhes os que lhes haviam sido outorgados no passado.

Correm de boca em boca duas acusações graves, que se difundem com a força típica do boato. A primeira: mortes rituais. Afiança-se que os judeus têm o ritual de matar um cristão (adulto ou criança) na véspera da Páscoa judaica, servindo-se do sangue na cerimónia. A segunda: profanação do corpo de Cristo, na hóstia consagrada. Assevera-se que os judeus têm o intuito de se apoderarem de hóstias consagradas para, nos seus rituais, perpetuarem a tortura e humilhação de Jesus Cristo. Ambas as acusações carecem de fundamento, enquanto incoerentes em si mesmas. Em particular, esta segunda acusação denota uma confusão entre judaísmo e satanismo. Com efeito, para alguém ter a intenção de roubar uma hóstia para, através dela, torturar Cristo seria, primeiramente, necessário que acreditasse em Cristo como Messias para, em segundo lugar, acreditar na Sua transubstanciação, nas espécies do pão e do vinho. Mas, se assim fosse, tal pessoa nunca poderia professar o judaísmo. Não obstante a sua incongruência, estes boatos foram pretexto para morticínios.

A era das expulsões tem início no final do séc. XII. Os judeus são escorraçados de França em 1182, readmitidos em 1198 e posteriormente perseguidos em 1306. Em 1269, Luís IX aplica a recomendação do IV Concílio de Latrão, que determinara que os judeus se deveriam fazer anunciar

por uma marca no seu vestuário. Assim, todo os súbditos judeus foram obrigados a usar uma pequena rodela de tecido amarelo no casaco: a *rouelle*. Eram-lhes vedadas várias profissões e não podiam possuir terra; desta forma, a própria situação social empurrava-os para a actividade de emprestar a juros, a *usura*. O judeu torna-se cada vez mais dependente da protecção de outrem, seja do Clero ou da Nobreza. Deve notar-se que, quer o poder eclesiástico, quer o poder estatal, solicitam ao judeu o reconhecimento da sua humildade. É definido como servo; por descender do mesmo povo que matou Jesus Cristo, herdou tal culpa, permanecendo por isso em estado de servidão.

Não podemos deixar de referir o contra-senso de as condições de vida do povo judeu se terem deteriorado durante o século de ouro da Escolástica. O progresso das culturas não é linear nem acontece em bloco. Desta forma, a situação agrava-se primeiramente em França e na Alemanha (também em Inglaterra), mas mantém-se estável em Itália (bem como na Península Ibérica). Esta informação assume relevância porquanto São Tomás viveu em Itália, na Alemanha e em França[3].

II. Uma imagem sempre turva

A ideia que a Idade Média tem do judeu não é inteiramente nova; é, aliás, em grande medida, herdada da Patrística e da própria Sagrada Escritura. Em consonância com este legado, São Tomás distingue dois tipos de pessoas: o

[3] Breve síntese cronológica das estadias de São Tomás: 1245-1248, aluno de Alberto Magno em Paris; 1248-1252, aluno e assistente de Alberto Magno em Colónia; 1252-1259, primeiro período de ensino em Paris (como bacharel sentenciário), 1259-1268, ensina em Nápoles, Orvieto e em Roma; 1268-1272, segundo período de ensino em Paris, onde escreve a epístola em análise; 1272- 1274, regressa a Itália, onde acabará por falecer. Para informações mais detalhadas sobre a cronologia e sobre cada um destes períodos, cf. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris - Fribourg, Cerf - Éditions Universitaires de Friboug Suisse, 2002.

povo e os seus líderes[4]. Estes últimos são hipócritas, obstinados e rejeitam o apelo de Cristo à conversão; tecem armadilhas para O matar. Por seu turno, o povo é bem-intencionado. É, porém, pouco esclarecido, pouco estável e muito influenciável. Assim, não obstante a esperança inicial de que Cristo seja o tão esperado Messias, abandona-O; uma multidão raivosa exige a Pilatos a pena capital. Em consequência, embora por motivos diferentes, líderes e povo são acusados como responsáveis da Sua morte, derivando daqui a culpa colectiva. Analogamente, os adjectivos pejorativos usados por São Tomás a propósito do povo judeu não foram invenção sua. Por uma parte, provêm da herança da Patrística. Por outra parte, são *clichés* (para usar a expressão de Jean-Pierre Torrell) colhidos no Antigo Testamento. A mesquinhez, a ganância a hipocrisia (apenas para referir algumas das características referidas) fazem parte das acusações dirigidas pelos Profetas aos seus contemporâneos[5]. Certamente, esta explicação não embeleza a imagem que comummente se tinha do judeu, mas enquadra-a devidamente naquilo que habitualmente se designa propriamente por anti-judaísmo medieval.

A par desta herança, o Doutor Angélico, também na senda dos Padres da Igreja, encara os judeus como pré-cristãos e reconhece abertamente que Jesus era judeu *secundum carnem*[6]. Defende, por isso, que, entre todas as minorias religiosas que possam existir num determinado reino, devem ser tratados de modo especial, pois estão mais próximos dos cristãos do que quaisquer outros.

[4] Cf. Jonh Hood, *Aquinas and the Jews*, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 7-9. Cf. ainda Jean-Pierre Torrell, "*Ecclesia Iudaeorum* - Quelques jugements positifs de Saint Thomas d'Aquin à l'égard des Juifs et du Judaïsme", p. 1734. O artigo encontra-se publicado em : B Carlos Bazán - Eduardo Andújar - Léonard G. Sbrocchi (Eds*.), Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge,* Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale (SIEPM), Nova Iorque - Otava - Toronto, Legas, 1995: 1732-1741.

[5] Cf. Jean-Pierre Torrell, "Saint Thomas et les non-chrétiens", *Revue Thomiste,* 106, n. º 1-2, 2006: 17-49 (p. 27).

[6] Cf. São Tomás de Aquino, *Super Epistolam ad Romanos lectura,* Turim - Roma, Marietti, 1953, cap. 9, lect. 1, v.5 (n. 747).

Seguindo o ensinamento da Igreja, e opondo-se à prática seguida por muitos franciscanos daquele tempo, O Doutor Comum declara-se contra as conversões forçadas e condena o baptismo forçado das crianças judias, que qualifica como um atentado contra o direito natural dos próprios pais[7].

Por outra parte, como bem nota Jean-Pierre Torrell, São Tomás chega ao ponto de apresentar os judeus como modelo a seguir pelos cristãos no que toca à observação do dia santo, por dedicarem o Sábado à meditação da Palavra de Deus. Observa que os judeus são mais fiéis ao propósito do Sábado do que os cristãos ao Domingo e acrescenta que os cristãos se devem esforçar por serem eles mesmos exemplo para o judeus, aproveitando devidamente o Domingo[8]. Neste sentido, podemos inferir que, para o Angélico, os judeus revelam melhor a sua pertença a Deus do que os cristãos revelam a sua pertença a Cristo[9].

III. Uma carta intrigante

O escrito em questão foi objecto de diversos estudos no sentido de determinar, quer a data, quer o título exacto, quer ainda a identidade da destinatária. Foi publicado na Edição Leonina sob o título *Epistola ad ducissam Brabantiae*[10]. Aquando da publicação, estimava-se que a receptora

[7] Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II q. 10, a. 12: artigo inteiramente dedicado a este tema, intitulado "Utrum pueri Iudaerorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi". Edição Leonina consultada em Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, volume 5, edição bilingue, São Paulo, Loyola, 2012.

[8] Cf. J.-P. Torrell, "Saint Thomas et les non-chrétiens", p. 33.

[9] São Tomás de Aquino, *Collationes de decem preceptis,* XVII, l. 23-26: "Secundo in uerborum Dei studiis sicut et Iudei faciunt hodie, Act. 'Voces prophetarum que per omne sabbatum leguntur'. Unde Christiani quorum iustitia debet esset perfectior debent tali die conuenire ad predicationes et ad officium ecclesie, Io., 'Qui est ex Deo uerba Dei audit'". Edição crítica de Jean Pierre-Torrell, (cf. *Recherches Thomasiennes. Études revues et augmentés*, Paris, Vrin, 2000, p. 92).

[10] São Tomás de Aquino, *Epistola ad ducissam Brabantiae,* Edição Leonina, Tomo 42, Roma, Editori di San Tommaso, 1979: 357-378.

era Alix (Adelaide ou Alice) de Borgonha, Duquesa Regente de Brabante. Foi Leonard Boyle quem veio a resolver o enigma, tendo a sua solução sido depois confirmada por Gilbert Dahan. A interlocutora de Tomás é, afinal, Margarida, filha de Balduíno, Conde da Flandres e Imperador de Constantinopla. Balduíno teve duas filhas: Joana, a mais velha, e Margarida. Joana assumiu as funções desde 1205, aquando da morte do pai, até 1245, data da sua morte; por seu turno, Margarida, governou de 1245 a 1278, quando abdicou em favor do seu primogénito (que então contava 62 anos). Ambas foram protectoras e benfeitoras da Ordem Dominicana na Flandres, o que explica em parte a familiaridade (sempre respeitosa) com que o São Tomás se dirige a D. Margarida[11]. A nobre senhora solicitou conselho, por escrito e sobre estes mesmos assuntos, a três pessoas: o franciscano João Peckham, Tomás de Aquino e ainda um jurista secular, presumivelmente Geraldo de Abbeville. Calcula-se que a resposta de São Tomás tenha sido escrita 1271, quando o Mestre Dominicano se encontrava no seu segundo período de ensino em Paris[12].

A Condessa dirigiu-lhe as seguintes oito questões: 1. Se é lícito cobrar impostos aos judeus; 2. Se um judeu que pecou deve ser punido com penas pecuniárias, se nada possuir além do fruto da sua usura; 3. Se é lícito receber dinheiro ou outro presente que seja dado voluntariamente; 4. O que deve ser feito com o montante que sobra, no caso de o judeu restituir uma soma superior àquela reclamada pelo cristão lesado; 5. A respeito dos ministros ou oficiais: se é permitido emprestar ou vender tais cargos públicos ou receber algo em troca pelo seu exercício; 6. Se é lícito cobrar impostos aos súbditos cristãos; 7. O que se deve fazer ao dinheiro que resulte de extorsão indevida por parte dos oficiais; 8. Se se deve impor aos judeus que o seu vestuário tenha uma marca que os distinga dos cristãos. Não entraremos em detalhe em cada uma

[11] Cf. Leonard Boyle, "Thomas Aquinas and the Duchess of Brabant", *Proceedings of the PMR Conference*, 8, 1983: 25-35 (pp. 27-28).
[12] O resumo histórico da investigação pode ser consultado em Jean-Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin,* pp. 318-321.

das oito questões; centramo-nos em alguns problemas que nos parecem mais relevantes, procurando contribuir para a sua compreensão da carta.

Facilmente se constata que mais de metade das questões concerne directamente aos súbditos judeus. Todavia, o mesmo não acontece com as respostas de São Tomás; com efeito, a maioria dirige-se a todo o súbdito. Deve, por isso, estranhar-se que a epístola se tenha popularizado o título desajustado *De regimine iudeorum.* Conhecem-se oitenta e três manuscritos e, no século da imprensa, foram publicadas nove edições[13]. De entre as cartas de São Tomás é, aliás, a mais traduzida e estudada[14].

Tal difusão causa alguma perplexidade na medida em que o Doutor Comum não deu grande atenção ao tema do estatuto do judeu enquanto súbdito. Frise-se, aliás, que não podemos falar do seu interesse pela chamada **questão judaica**, pois esta formulação não existia sequer no tempo, seria um grosseiro anacronismo[15]. Concordamos com Jean-Pierre Torrell quando afirma que "a posição geral de São Tomás a respeito dos judeus é essencialmente religiosa; ela não se entende senão numa perspectiva da história da Salvação"[16]. Por outra parte, concordamos também com a afirmação de Celina Lértora-Mendoza: nas poucas linhas que São Tomás

[13] Cf. Jonh Hood, *Aquinas and the Jews*, p. 109.

[14] Contam-se três traduções em Língua Portuguesa: duas no Brasil, uma em Portugal. Apresentamo-las por ordem cronológica: *Do governo dos príncipes ao rei de Cipro. Seguido do opúsculo Do governo dos judeus à Duquesa de Brabante*, introdução. de Leonardo Van Acker, tradução de Arlindo Veiga dos Santos, São Paulo, Abc, 1937: 139-164; *Do governo dos judeus à Duquesa de Brabante, Boletim da Direcção Geral das Contribuições e Impostos* 53, 1963: 1595-1613; *Epístola para a Duquesa de Brabante*, tradução de Paulo Faitanin e Fernanda Novarino, *Aquinate*, 10, 2009: 146-157.

[15] Cf. J.-P. Torrell, "Saint Thomas et les non-chrétiens", p. 26.

[16] Ibid., p. 30: "La position générale de Thomas à l'égard des juifs est essentiellement religieuse ; elle ne se comprend que dans une perspective d'histoire du Salut […]".

dedicou a estes assuntos podemos como que antecipar "uma 'pré-história conceptual' do tema das minorias"[17], mas não mais do que isso.

O Mestre Dominicano interessa-se por questões morais e políticas, sim, mas não segundo uma abordagem casuística. Lendo o início e o final da carta compreendemos isso mesmo. Declara que lhe foi difícil redigir uma resposta devido dois factores: em primeiro lugar, a exiguidade do tempo (já que entre as suas obrigações se contava a de ensinar); em segundo lugar, o facto de não se considerar muito versado em tais assuntos. Assim, e desde logo no proémio, declara que gostaria que a Condessa procurasse conselho junto dos entendidos em assuntos desta índole. Responde, portanto, por consideração com a destinatária, mas aconselha-a a procurar pareceres mais valiosos. Reforça esta recomendação no final da carta; admite que estas são as respostas que lhe ocorrem no momento, pelo que não pretende impor a sua posição e antes admoesta a Condessa a consultar pessoas mais versadas nestas matérias.

[17] Celina Lértora-Mendoza, "Santo Tomás y las minorías. Una relectura del opúsculo 'Sobre el gobierno de los judíos'", Marcos Roberto Costa - Luis A. De Boni (Eds.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004: 341-359 (p. 341): "una 'pre-historia conceptual' del tema de las minorías".

¿El ser humano realmente enseña? Una respuesta del *De magistro* de santo Tomás a algunas aporías del *De magistro* de san Agustín

Jorge Medina Delgadillo
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

1. Introducción y estructura del *De magistro*

La cuestión 11 del *De veritate* tiene extensión más bien corta y comparte el privilegio de expresar su pensamiento respecto a la educación junto con el capítulo 75 del libro II de la *Summa contra Gentiles*, la q. 117, a. 1 de la *Prima pars* de la *Summa Theologica*, la epístola *De modo studendi* y algunos fragmentos del opúsculo *De unitate intellectus*. A pesar de estar teñida toda su obra de un ambiente pedagógico y ser ella misma una pedagogía en el terreno filosófico, que conduce de las evidencias a las grandes conclusiones y de los principios al fin último, Tomás quiso dejar una cuestión específica para tratar el problema de la educación, y esta cuestión es el famoso *De magistro.* El *De magistro* contiene 128 párrafos y 7699 palabras que crean uno de los más bellos tratados de filosofía de la educación que la filosofía haya dado a luz. Sus artículos son: 1º Si el hombre puede enseñar y llamarse maestro o sólo Dios. 2º Si alguien puede ser maestro de sí mismo. 3º Si el hombre puede ser enseñado por un ángel. 4º Si enseñar es un acto de la vida activa o de la contemplativa. Nos centraremos en el primer artículo pues es el que directamente trata el problema agustiniano del maestro exterior y del maestro interior.

Los argumentos en contra del primer artículo son fundamentales para la comprensión de los demás, serán de auxilio para comprender los puntos álgidos de la cuestión no sólo magisterial, sino sobre todo educativa, en tiempos de Tomás, y que en gran medida son el aliciente para que escribiera la q. 11. Las dificultades pueden ser categorizadas en: bíblicas, agustinianas,

aristotélicas y especiales (que son citas de autoridades). En las dificultades presentadas en los 18 argumentos en contra del primer artículo se pone de manifiesto el reto, por una parte, la posición dogmática del agustinismo, y por otra el averroísmo. A pesar de la existencia de multitud de textos que tocan indirectamente la cuestión educativa, Tomás dedica la q. 11 del *De veritate* al problema. Allí se esclarecen cuestiones de índole gnoseológica, antropológica, ética, ontológica y teológica, en una sensata unidad y armonía.

2. Signo, realidad y verdad. La problemática contenida en el *De Magistro* de Agustín

Hacia el 389 san Agustín escribió su *De magistro*[1], que comienza con una cuestión previa a toda cuestión pedagógica: ¿para qué sirve el lenguaje? A lo que responde: "o para que enseñemos o para que recordemos", que se reducen a un solo acto: enseñar, pues incluso aprendiendo o recordando exponemos o manifestamos –enseñamos– algo a nuestro interlocutor. Esta primera respuesta encubre ya el problema filosófico de la educación: ¿es simplemente que hablando el maestro transmite los conocimientos al alumno? Pero si el lenguaje expresa ideas, y las ideas expresan cosas, ¿cómo es posible que el lenguaje exprese y transmita la realidad? Esta antinomia entre palabra y realidad, Agustín la resuelve diciendo que las palabras son signos de las cosas, y como tales presuponen el contacto directo, el conocimiento previo de las cosas para después ser entendidas; así se expresa en el capítulo 10: "Aprendo que la palabra es un signo cuando encontré de qué era el signo: lo que aprendí no fue por el significado, sino por la visión de la cosa. Por lo que, más bien, conocida la cosa se aprende el signo, que, dado el signo, se aprende la cosa"[2].

[1] Se recomienda la traducción al español de la BAC, o la de J. R. Sanabria y M. Beuchot, *Del maestro: San Agustín de Hipona y Del maestro: Sto. Tomás de Aquino*, México, UIA, 1990.

[2] **Enseñar** proviene de dos palabras latinas: *in* y *signum*, poner un signo a alguien para que aprenda. El fenómeno educativo precisa de signos o instrumentos para llevar a cabo su fin. Casotti afirma que la columna vertebral del problema educativo a lo largo de la historia consiste en la admisión de una *quaestio facti*: existe la educación, y en la indagación de una *quaestio juris*: ¿cómo es posible la educación? La condición de

Es en la anterior tesis que se pone de relieve la preocupación de san Agustín: aprendemos cosas por medio de signos o comprendemos los signos gracias a las cosas. El obispo se inclinará en su síntesis, a las dos fórmulas, y así dice en el capítulo 11: "Quien enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier sentido del cuerpo, o también a la misma mente, lo que quiero conocer"; ante lo cual, la sensatez de Agustín reluce al indicar asimismo que nada se puede conocer sin signos, pues mostrar algo simplemente, no es mostrar su esencia, sino muchas veces su accidentalidad, lo cual no produce un conocimiento complejo y completo de la cosa; pero, a su vez, ningún signo –sensible y material– es capaz de indicar por sí mismo y suficientemente lo más esencial de las cosas, que es inmaterial, de tal manera que los conceptos, que son lo valioso de la enseñanza, no se reciben por palabras, gestos o demostraciones, en otras palabras, el magisterio parecería inútil. Pero no, san Agustín, buen platónico y gran cristiano, postula su teoría pedagógica del **maestro interior** en el capítulo 11: "La verdad que es consultada y enseña es Cristo que habita en el interior del hombre, esto es, la inmutable virtud de Dios y la sempiterna sabiduría. Confesamos que consultamos esta luz a fin de que, en cuanto podemos verla, nos muestre las cosas visibles [...] Cristo es la verdad que nos enseña interiormente".

Parece entonces que el problema de la educación es resuelto: aprender es sacar de sí mismo, de la intimidad, lo que de algún modo ya está allí. El maestro exterior reduce su función a la estimulación del alumno y de su actividad intelectual, y la tarea divina en el conocimiento humano es insustituible, ya que Dios infunde en nosotros la luz intelectual que nos posibilita la distinción entre verdad y error; sin esa iluminación divina la ciencia y la enseñanza no son posibles.

posibilidad de la educación se revela a través del acto mismo de enseñar, que necesita de signos para llevarse a cabo. Cfr. M. Cassoti, "'De Magistro' di S. Agostino e di S. Tommaso", en A. Agazzi et al., *Questioni di storia della pedagogia*, Brescia, La Scuola, 1963, pp. 122-123.

Antes de concluir este apartado, mencionemos un par de cosas. Primeramente, hay que entender que en san Agustín se funden el orden natural y el sobrenatural, y esto que pareciera un *mèlange* filosófico no es sino una gran luz en nuestros tiempos, pues Agustín da su recto valor al conocimiento humano, a sus capacidades, al lenguaje y al magisterio y sus métodos, pero da un eminente valor a Dios, Verdad Eterna que habita en nosotros y desde nosotros nos enseña lo fundamental. Hay que situar además que el propósito de san Agustín no fue hacer una fenomenología de la educación o un tratado de pedagogía, fue expresar, en primera persona, el paso del error a la verdad, de las tinieblas a la luz. Es fundamental la tesis del **maestro interior** que:

> "es el autor de los seres, el ilustrador de la verdad y el dador de la felicidad. Es también la causa del universo creado, la luz de la verdad que hay que conocer y la fuente de la felicidad que hay que gustar; en Él se halla la causa del existir y la razón del entender y el orden de vivir ya que es el hacedor de lo creado, la luz de lo que debe conocerse y el bien de lo que debe hacerse; así es nuestro principio, nuestra luz y nuestro bien"[3].

Sin embargo, al final del escrito aparece cierta desvalorización por el lenguaje y los signos, al igual que la imposibilidad humana por trasmitir ciencia sin aclarar del todo entonces el rol de ambos maestros, interno y externo, y si el segundo es necesario y útil.

El gran maestro de Hipona es quien abre una polémica interesante y por demás rica en frutos, tanto en materia filosófica como pedagógica. San Agustín propone un dilema en su *De magistro* que le servirá de pie para generar su teoría del **maestro interior**, pero que no termina de resolver los interrogantes prácticos y cotidianos del conocimiento humano. Afirma que si el hombre enseña no lo hace sino por medio de signos, y los signos son el medio del conocimiento de las cosas de las que son signos; entonces, las cosas

[3] *La ciudad de Dios*, I 8, c. 5; c. 10, 2; c. 4; c. 9; c. 10, 1. Apud J. R. Sanabria y M. Beuchot, ob. cit., p. 24.

o son conocidas por el alumno previamente o no lo son; ahora bien, si lo son, el alumno no es enseñado por el maestro pues no aprendió nada nuevo, y si no lo son, tampoco es enseñado, por no ser conocida la significación de los signos. Ignorada entonces la significación de los signos, no podemos llegar a saber algo mediante signos. De ahí que, si el hombre cuando enseña no hace otra cosa que proponer signos, sea evidente que un hombre no puede ser enseñado por otro hombre. Sólo Dios tiene cátedra en los cielos, pues enseña la verdad en el interior; cualquier hombre, por el contrario, tiene respecto de esa cátedra la misma relación que el agricultor respecto al árbol.

3. El acto educativo visto por santo Tomás

A esta paradoja agustiniana cabe hacer algunas anotaciones para lograr una mayor profundización. El vocablo signo proviene del latín *signum*, que significa marca, enseña. En general, signo es cualquier entidad sensible que permite reconocer un hecho que no se percibe. La parte del signo que puede hacerse sensible es el representante, y la parte ausente, el representado. La noción de signo es, no obstante, compleja, ya que abarca términos como símbolo, señal, síntoma, indicio, representación, imagen, etc., que comparten como característica común el hecho de que, para quien los percibe e identifica, evocan la imagen de otra cosa. Schaff comenta que

> "Todo objeto material, o la propiedad de ese objeto, o un acontecimiento material, se convierte en signo cuando en el proceso de la comunicación sirve, dentro de la estructura de un lenguaje adoptado por las personas que se comunican, al propósito de transmitir ciertos pensamientos concernientes a la realidad, esto es, concernientes al mundo exterior, o concernientes a experiencias internas (emocionales, estéticas, volitivas, etc.) de cualquiera de los copartícipes del proceso de comunicación"[4].

[4] A. Schaff, *Introducción a la semántica*, México, FCE, 1966, p. 180.

De este modo, entendemos que el signo es un medio del conocimiento y de la comunicación; ciertamente implica un conocimiento previo del signo mismo, pero siempre dice relación a un conocimiento principal al cual se subordina, que es el de la realidad. El signo no proporciona el conocimiento completo, sino que conduce a él, es como la huella que se sigue para encontrar una dirección. A la objeción agustiniana acerca de los signos, el Doctor Angélico responde:

> "De los signos sensibles, recibidos por la potencia sensitiva, el entendimiento recoge las intenciones inteligibles que luego emplea para producir el saber él mismo. Pues los signos no son la causa eficiente y próxima del saber; lo es la razón que discurre de los principios a las conclusiones"[5].

Gracias a la abstracción, el ser humano (cada alumno) logra una abstracción real de la forma substancial de la cosa a través de un proceso intelectivo que inicia por los sentidos. Esta necesidad, característica del intelecto humano, ratifica la función que cumple el signo en la enseñanza. Realmente el signo es una condición necesaria para el aprendizaje y, aunque es causa instrumental, presenta una primacía en el orden temporal –no así en el causal–, la cual lo hace imprescindible.

Sin embargo, la enseñanza no se reduce a una mera exposición de signos, o bien, a una copia intelectual de los signos externos que muestra el maestro en la mente del alumno. Santo Tomás es claro al respecto,[6] pues el conocimiento no se realiza por el conocimiento de los signos, sino por algo más cierto, es decir, los primeros principios. Mas por la imposibilidad de nuestro intelecto de conocer directamente las formas substanciales de las cosas sino a través de su materialidad, es necesario que el maestro exponga al alumno signos que ayuden a éste conocer por sí la verdad que el maestro contiene e intenta exponer.

[5] *De magistro*, a. 1, ad 4.
[6] Ibíd., a.1, ad 2.

> "Se dice que uno enseña a otro cuando por medio de signos le expone este proceso discursivo de la razón, el cual, de suyo, en sí lo hace mediante la actividad natural de la razón. Y, de este modo, la razón natural del discípulo, por las cosas que se le proponen a modo de instrumento, llega al conocimiento de las cosas desconocidas"[7].

Una vez más hay que señalar la novedad del pensamiento tomista y su actualidad. Contra los tradicionalistas, la primacía en la educación no la tiene la enseñanza, que es mero instrumento, sino el aprendizaje del alumno, pues éste es quien por sí mismo llega al conocimiento de lo ignorado.[8] Tal es la bandera con que navegan las doctrinas cognoscitivistas desde el siglo pasado y el actual, bandera alzada hace ocho siglos por el brazo del Aquinate. Sin embargo, contra los que defienden el aprendizaje minusvalorando el magisterio, Tomás reivindicará la función magisterial, sobre todo la divina, que desde el interior del hombre educa.

El *De magistro* de santo Tomás arroja grandes luces acerca de la ciencia y el rol que ésta juega dentro de la educación humana, contemplando el proceso por el que se adquiere, la utilidad que ella reporta y el crecimiento humano que significa.

Hay que tener por sabido que la indagación pedagógica puede versar sobre la ciencia, como objeto de estudio, por dos causas: a) porque la pedagogía es la ciencia de la educación por antonomasia y por eso su objeto de estudio propio –a saber, la educación– es analizado desde un sistema, con un método, es decir, **científicamente**. b) Porque los contenidos educativos no son caóticos, ni están orientados a producir en el alumno confusión y falsedad, por el contrario, se ordenan a producir un bien en el alumno: **la ciencia**.
El primer artículo de la q. 11 versa acerca del magisterio divino, de sus similitudes y diferencias con el humano. Las posturas en contra del argumento

[7] Ibíd., a.1, co.
[8] Ibíd., a.1, ad 11.

tomista se reducen a dos: la de Avicena y la de Platón, y sostienen su pensar en tres distintas materias: la educción de las formas en los seres (ontología), la adquisición de virtudes (ética) y la adquisición de la ciencia (epistemología).

Avicena propugna por la tesis que sostiene que las formas de las cosas son dadas por una inteligencia suprema, el **intelecto agente** que actúa sobre la materia e imprime de modo extrínseco las formas substanciales que hacen ser a las cosas lo que son, de ahí que los agentes causales inferiores no sean sino preparadores de la materia para que ésta reciba su nueva forma. En cuanto a la adquisición de virtudes opina que la causa de los hábitos honestos no es el hombre; el obrar de éste se reduce a prohibir el acto contrario a la virtud, para que la naturaleza humana se disponga a recibir en sí el perfeccionamiento que le proporciona el intelecto agente. Con respecto a la adquisición de la ciencia Avicena dice que las ideas fluyen en nosotros gracias al intelecto agente, como causa separada de nosotros.

Platón, por su parte, explica la aparición de las formas en la materia gracias a que preexisten todas ellas en acto a la materia, pero de un modo latente, de modo que el actuar del agente exterior no haga sino poner de manifiesto lo que antes estaba oculto, como cuando se saca brillo a algo corroído. Asimismo, las virtudes no surgen en el hombre gracias al actuar, sino que todas preexisten en el hombre, y su actuar hace que aparezcan y se manifiesten, pues el actuar bueno quita los impedimentos que hacen ocultarse las virtudes incoadas en nosotros por naturaleza, de ahí que las causas segundas no actúen realmente, sino que actúan por accidente, y ningún efecto puede atribuírseles propiamente a ellas. En cuanto a la ciencia, Platón opinaba que ésta era co-creada con el alma, y la enseñanza que se tiene durante la vida, al igual que la ciencia exterior, no son sino meros instrumentos que ayudan al alma a recordar lo que previamente ya sabía, por eso el adagio platónico, "aprender es recordar".

Para santo Tomás ambas opiniones son erróneas, la primera por negar las causas próximas al atribuir todo a un agente extrínseco –que Avicena llama

intelecto agente–, con lo cual deroga todo el orden causal del universo, que conecta a las creaturas que coexisten entre sí gracias a la causalidad, negando así la bondad del Creador que no sólo quiso que las creaturas fueran, sino que también actuaran. La opinión de Platón casi cae en el mismo error, pues reducir el actuar de las causas segundas a remover los impedimentos no es sino actuar por accidente, negando la real imputación en el orden político y ético, y la nulidad de la educación como vía de crecimiento real. La vía intermedia entre estas dos posturas es la de Aristóteles y la de san Agustín, que el genio de Tomás unirá en una muy original y conciliadora síntesis: todo preexiste en nosotros, pero en potencia. Las formas que adquiere la materia realmente las educe un agente extrínseco y las hace existir en acto gracias a su preexistencia en potencia; similarmente sucede con la ética, pues las virtudes requieren una previa inclinación del alma, pero son consumadas por el ejercicio de los actos humanos; por último, y en lo que refiere a esta investigación, la ciencia preexiste en nosotros a modo de semillas (*semina scientiarum*) que son las primeras concepciones del intelecto, también llamadas primeros principios; en ellas se encuentran en potencia todos los conocimientos, pero de modo universal y seminal. La ciencia se adquiere realmente cuando el alma, por medio del intelecto –el propio de cada hombre– de esos conocimientos universales y generalísimos obtiene conclusiones en acto que le permiten conocer lo singular y concreto. Y esto puede ocurrir de dos formas, así lo dice santo Tomás:

> "Así como se recupera la salud de dos modos, o por la simple actividad de la naturaleza o por la naturaleza con ayuda de la medicina, así también existe un doble modo de lograr saber: el primero, cuando la razón natural, por sí misma, llega al conocimiento de lo desconocido. Este modo se llama invención. El segundo, cuando alguien exteriormente ayuda a la razón natural y esto es lo que se llama enseñanza. […] El proceso de la razón que llega al conocimiento de lo desconocido en la invención no es otro que el de aplicar los principios comunes evidentes por sí mismos a materias determinadas y proceder luego a algunas conclusiones particulares y de éstas a otras; de donde, según

> esto, se dice que uno enseña a otro cuando por medio de signos le expone este proceso discursivo de la razón, el cual, de suyo, en sí lo hace mediante la actividad natural de la razón. Y, de este modo, la razón natural del discípulo, por las causas que se le proponen a modo de instrumento, llega al conocimiento de las cosas desconocidas. Del mismo modo que se afirma que el médico produce la salud del enfermo, actuando la naturaleza, así también se dice que un hombre causa el saber en otro mediando el ejercicio de la razón natural de este segundo. Y esto es enseñar, de donde se afirma que un hombre enseña a otro y que es su maestro"[9].

Es así como dos son los grandes pilares de la ciencia y consecuentemente los basamentos epistemológicos de la educación: el intelecto y su función generadora, y los primeros principios del conocer como principios potenciales de todo ulterior conocimiento.
Por último, la educación perfecciona el intelecto en orden de su bien. El intelecto ama la verdad, ella es su bien. El intelecto está hecho para la verdad y la busca como su bien connatural.

Aunque el objeto propio y directo de nuestra inteligencia es la *quidditas abstracta rerum materialium*, o sea, la esencia de las cosas materiales, el objeto común de la inteligencia es el ser. El entendimiento humano entiende el ser y llega a su captación a través de la abstracción de las esencias de lo sensible, esto debido a que todo objeto material se halla afectado por una relación trascendental a la cantidad concreta, es decir, las cosas se hallan constreñidas a realizarse cuantitativamente. Incluso en el hombre, el espíritu se ve limitado por una materia concreta y específica que lo condiciona a obrar de tal o cual modo, a captar la realidad por medio de los sentidos y hasta después conocerla en la inteligibilidad que posee.

[9] *De magistro*, a.1, co.

Enajenación de propiedad privada en casos de extrema necesidad: el hurto famélico en la escolástica

Ignacio Pérez Constanzó
Instituto Superior Particular Incorporado n. 4039, Argentina

Propiedad privada desde la Antigüedad

La escolástica trató tanto de modo teológico como filosófico el carácter ético de la enajenación en casos de extrema necesidad, doctrina conocida como hurto famélico. Se trata del tratamiento jurídico y ético de la enajenación de un bien para el consumo inmediato, ejercido sin violencia y sólo para satisfacer necesidades primarias –alimento o bebida para mantener la vida– en casos de extrema necesidad.

La propiedad privada fue reconocida desde la Antigüedad[1], y ya desde entonces pueden hallarse antecedentes de este tema, que paulatinamente fue incorporándose temáticamente y en la escolástica quedó tratado con mayor detalle en diversos autores. Es claro que la propiedad privada implica que cada quien es dueño de utilizar sus bienes en aquello que decida, y las necesidades ajenas no vulneran tal propiedad. Esta tensión entre propiedad privada y su vulneración (mediante permisión o sin ella) en casos de extrema necesidad estuvo siempre presente.

Veamos, inicialmente, el caso de Cicerón, autor culto, prolífico y conocido. En su *De oficiis* –su obra ética más relevante– escribió: "lo que se suele considerarse indecente, suele el tiempo llegar a hacer que bajo algunas

[1] Es idea central sobre Grecia y Roma del decimonónico Fustel de Coulanges. Cf. Numa Dionisio Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, traducción de Rodrigo González Suárez, Buenos Aires, Celene, 1985, *passim*.

circunstancias no resulte indecente"[2], lo que parece dar entrada a la doctrina mencionada pues, ¿qué hay más extremo que la inminencia de la muerte? Tanto en casos en los que la vida de una persona esté en riesgo de morir de hambre o sed, como en casos en los que otra circunstancia implique un peligro real, palpable e inminente y en ausencia de otras alternativas que puedan impedir tal evento, son casos en los que este texto de Cicerón podría sin dudas ni cortapisas aplicarse. A pesar de esto, Cicerón en la misma obra manifiesta una opinión por completo opuesta:

> "Pues bien, quitarle al otro algo y acrecentar el beneficio propio a costa del perjuicio ajeno va más contra la naturaleza que la muerte, que la pobreza, que el sufrimiento, que las demás cosas que pueden sucederle a su cuerpo o a sus bienes externos, pues suprime desde el principio la convivencia y la comunidad humanas. En efecto, si nos comportamos de tal modo que cada uno por su propia ganancia despoje y ofenda al otro, es inevitable que se destroce lo que es más acorde con su naturaleza, la comunidad del género humano"[3].

Marco Tulio Cicerón, siguiendo la doctrina estoica –y atendiendo a su función dentro del gobierno romano, lo que no puede ni olvidarse ni subestimarse–, juzga bajo el criterio de seguir lo honorable antes que lo útil, y lo más honorable dice que es seguir a la naturaleza. Pero ¿qué entiende por tal cosa? La naturaleza del hombre es social, y la búsqueda del interés personal por sobre el comunitario atenta contra el orden social, que además es un aspecto principalísimo de lo humano. Es decir que, al seguir la naturaleza

[2] *De officiis*, III, 19: "Saepe enim tempore fit, ut, quod turpe plerumque haberi soleat, inveniatur non esse turpe".

[3] *De officiis*, III, 5, 21: "Detrahere igitur alteri aliquid et hominem hominis incommodo suum commodum augere magis est contra naturam quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere aut rebus externis. Nam principio tollit convictum humanum et societatem". Cito trad. de Ignacio J. García Pinilla de Cicerón, *Los deberes*, Madrid, Gredos, 2014. Cf. también III, 21-22.

humana, debe considerarse más el carácter comunitario –el bien de la especie–, que el del individuo –el de su bien personal–, incluso si se trata de su supervivencia.

Cristianismo y Escolástica

La introducción del cristianismo implicó una diferencia importante, por la doctrina cristiana respecto a la distribución de los bienes, la alabanza de la pobreza y de sus virtudes, y por las órdenes evangélicas respecto al cuidado de los pobres. Estas doctrinas no sólo afectaron a los cristianos, sino que indirectamente a toda la sociedad que supo sobre estas doctrinas, con lo que es difícil pensar que no fue conocida por judíos viviendo en tierras cristianas o por paganos o musulmanes, al menos en casos de contacto con cristianos o donde ellos predominaron. Además de esta causa, la doctrina estoica de la razón natural es un elemento en el que los bienes materiales, de entre los cuales están los comprendidos mayormente los de la propiedad privada, tienen un fin que excede la determinación del dueño de tal propiedad. En este sentido, las doctrinas neoplatónicas sobre la jerarquía entitativa del universo u otras pudieron tener también influencia sobre esto a lo largo del Medioevo.

El papa Gregorio IX para complementar la obra de Graciano encargó a Raimundo de Peñafort una compilación de leyes con las que, desde su promulgación papal en 1234, se introdujo en escuetas palabras el caso del hurto famélico en el derecho **para toda la Iglesia**.[4] Allí se niega castigo a quien enajena un bien en situación de necesidad "pues la necesidad no tiene ley" (*quia necessitas legem non habet*), así como también se niega castigo –y

[4] *Decretales*, II, tit. 24, cap. X, *glossa* f; en la edición de Roma, 1582, p. 803, ll. 74-82. No trataré doctrinas o leyes anteriores, pues excede el objetivo de este escrito. La promulgación de los *Decretales*, y también la anterior obra de Graciano, tuvo un efecto unificador en el derecho que no puede soslayarse, pues desde aquí ya no hubo un empedrado de miles de normas en varias capas, al menos en el Occidente europeo. Poco importa que lo mencionado estuviera, *strictu sensu*, en la *glossa*, por la alta importancia que ella tuvo.

valor testimonial– a quien presta juramento contra la verdad en similar condición de apremio.

En el análisis de sus principios, el hurto famélico permite preservar un bien o derecho que podemos clasificar como de primer nivel –la vida– frente a un bien o derecho de segundo nivel –la propiedad–, independientemente de si el bien protegido –o vulnerado– es el propio o el ajeno. Si el hurto famélico no es castigado, lo es porque el preservar la propia vida es válido incluso cuando se enajene un bien no imprescindible para su dueño, pues se busca proteger un bien de un primer nivel frente a uno de un nivel secundario. Del hecho del reconocimiento –por muy implícito que haya sido esto– de que la vida es superior a la propiedad –algo que está claramente establecido desde la Patrología– y que por ello no puede castigarse el hurto famélico es el primer paso para que la protección de la vida no sólo deje de ser punible, sino que pase a ser una responsabilidad de la sociedad civil. Y del hecho de que esto figurara en las leyes implica que se reconoció en los principios de la aplicación de la justicia –y no sólo en obras caritativas o en libros de teología– un derecho natural en la Edad Media,[5] no solo en la teoría, sino en la práctica.

Algunos autores del siglo XIII y XIV

Mostraré algunas citas de diferentes autores escolásticos con el fin de hallar rasgos sobre cómo trataron el tema del hurto famélico. Se trata de un simple muestreo, sin carácter exhaustivo. Comenzaré mi exposición con **Alejandro de Hales** (ca.1185-1245), el primer profesor en París que devino franciscano, dando así a la universidad su primera cátedra franciscana. Es considerado uno de los primeros autores que tuvo influencia de un Aristóteles que recién estaba comenzando a ser redescubierto. Alejandro de Hales

[5] Virpi Mäkinen, "Duty to Self-Preservation or Right to Life? The Relation between Natural Law and Natural Rights (1200–1600)", en Andreas Speer & Guy Guldentops (eds.), *Das Gesetz – The Law – La Loi*, Berlin, De Gruyter, 2014, pp. 457-470; p. 457: "There is the consensus among modern scholars that natural rights emerged in medieval rights discourse".

escribió sobre la pregunta de si hay una disposición natural a que la posesión de las cosas sea de todos los hombres:

> "Hay que decir que la ley natural determina de diferentes modos: dado que dictamina una cosa porque es debida, otra cosa porque es buena, y otra por lo equitativo. Porque la obligación dictamina que en estado de necesidad todas las cosas son comunes, pues en tal estado son todas para uso común, y de este modo dentro del precepto está la participación. Y respecto a las cosas esto es dictamen para el sustento de las personas"[6].

Aquí la ley natural es sin duda una noción que tiene una de sus raíces, por de pronto la más conocida, en la noción de razón natural estoica –aunque no sólo estoica–, pero la idea de participación remite a la tradición cristiana de corte neoplatónico. En este tratamiento de la ley natural se introduce el aspecto de lo **equitativo**. Esto no es del todo original, pues tiene orígenes que pueden remontarse a Platón y Aristóteles[7], pero sí lo es en el modo de su aplicación. Al menos lo es en cuanto contrasta ostensiblemente con el caso de Cicerón, para quien el sustento *apud superviventiam* parece secundario al sostenimiento de la propiedad privada o, más bien, al orden civil que está vinculado a la defensa de tal propiedad. Este giro podría considerarse como una variación en la interpretación de la ley natural o razón natural; no así en una disminución de su importancia. Estamos en una disyuntiva entre si lo propio del hombre es su rol social –en defensa del cual puede subsumir su

[6] *Summa theologica*, I, q. IV, mem. 3, cap. 2 [N. 257], sol., en *Summa theologica Halensis. De legibus et praeceptis*, Michael Basse (ed.), Berlin: De Gruyter, 2018, pp. 200-202: "Dicendum quod lex naturalis circa communionem et proprietatem dictat differenter: dictat enim aliquid quia debitum, aliquid quia bonum et aliquid quia aequum. Quia debitum, dictat quod in statu necessitatis sint omnia communia:in statu enim isto sunt omnia communicanda, et hoc modo in praecepto est communicatio. Et hoc est dictamen respectu rerum ad sustentationem personarum". Traducción propia.
[7] Platón, *República*, l, 5c-d; *Leyes*, VI 757d4-5; *Político* 284c1, 284d6 y 283e5; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1131a10-b33.

propia vida–, o si el cumplimiento de la ley natural hace primar la vida individual y no la propiedad, y su consecuencia en el desorden que puede provocar tal cuestión en la vida social. Es claro que la reticencia a admitir la doctrina del hurto famélico está en que si algunas veces la propiedad no es defendible, ¿cómo solucionar la cuestión del límite sobre cuándo lo es y cuándo no?

Contemporáneo a Alejandro de Hales y también un tiempo en la misma París fue el también fraile mendicante **Alberto Magno**, conocido valedor de lecturas aristotélicas, al menos en cuanto dedicó a investigación y escritura de sus obras casi una década. En uno de sus dos comentarios a la *Ética* detalla el caso de las circunstancias[8], uno de los tres determinantes de la moralidad del acto humano, tal como años después retomó su discípulo **Tomás de Aquino**[9]. Esta herramienta es clave para determinar la excepcionalidad del hurto famélico, dadas su extrema necesidad. Trata desde una perspectiva algo distinta sobre la inadecuación a la regla, y sobre la excepcionalidad de circunstancias que impiden su cumplimiento en todos los casos al comentar la *Política* de Aristóteles[10]. Es claro que las normas morales no son de aplicación geométrica, exacta y directa, en Alberto, pues buscan un bien, y mediante la prudencia debe juzgarse sobre cómo obtener el fin buscado. La variabilidad y la inestabilidad que son propias de lo contingente y temporal hacen que las normas morales se apliquen en coordinación con otros aspectos. Así, el acto malo y el bueno deben ser considerados en base a un modo integral[11]. No entraré en detalles respecto a Tomás de Aquino, que en esto toma la síntesis

[8] Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quæstiones*, en Opera omnia, tomo XIV, I, Aschendorff, Monacum, 1968, III, lectio2, *passim*, pp. 149a-151b; con base en Aristóteles, III, 1, 1110b27-1111a21.

[9] Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, I-IIæ, q. 18, *passim*.

[10] Albertus Magnus, *In Politicorum libri*, III, 10, b; en B. Alberti Magni *Opera omnia*, vol. VIII, August Borgnet (ed.), París, Louis Vivès, 1891, p. 300 a-b.

[11] Cf. Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quæstiones*, II, lectio7, sol.; p. 126a-b.

que Alberto hizo en sus obras sobre Aristóteles, más allá de algunas diferencias relevantes pero menores frente a otros autores.

Volvamos al pensamiento franciscano, pero en un autor posterior: **Juan Duns Escoto**. Ya a fines del s. XIII también toma la noción de **circunstancia** como uno de tres determinantes éticos de una acción –junto al género de la acción y su mérito ante Dios–. Esto puede ser más o menos una influencia aristotélica, pues en su ambiente ya era parte del grupo de pertrechos para analizar el acto humano, pero en su tratamiento destaca un aspecto: todo lo que está éticamente bien lo está sólo en cuanto se perfila según la justicia divina. No parecería haber aquí, a simple vista, novedad respecto a otros pensadores. El mérito de una acción ante Dios se rige por la caridad que –según Escoto– es según la afección de justicia divina. Pero dado que la ley divina es superior a la ley natural, el derecho positivo sigue a la ley natural, que es inferior a la divina y es desde esta última que se debe juzgar la justicia divina. Es decir que "la protección que el derecho positivo otorga a la propiedad se sostiene en un principio que es superior a la propiedad, que consiste en la protección de la paz"[12]. Es decir que, en esta vinculación transversal de la justicia divina, el orden terrenal natural queda transido por esta justicia –ya no jurídica civil ni ética de orden natural– en una original estructura explicativa de cómo en carácter excepcional el hurto puede no ser penado y de cómo excepcionalmente el orden natural puede tener alguna readaptación en contextos extraordinarios. En definitiva, en cómo justificar lo que la *Glossa* de los *Decretales* había convertido en ley.

Además, en Duns Escoto el respeto y la protección de la propiedad privada son una herramienta para proveer al orden, la justicia terrenal y la paz social. Estos fines anclan tal ley pero, entre pobres voluntarios –franciscanos, pobres evangélicos, beguinas, mendicantes, o el caso del mismo Cristo– esta

[12] Cf. Luis E. Bacigalupo, *Aristóteles en París. Cómo la filosofía aristotélica en la Edad Media puso las bases de la Modernidad*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2022, p. 443, y véase pp. 442-444.

propiedad privada ya no es necesaria, pues prima la ley del amor. Es decir que ya no se precisa de esta herramienta, lo que muestra que es útil, sí, pero no imprescindible ni universal. Es necesaria sólo en algunos casos. Ergo, entre los casos mencionados no es necesaria la propiedad privada; en cambio, sí sigue siendo necesario según el orden natural proveer alimentos para la supervivencia, lo que otra vez vigoriza el asunto del hurto famélico.

El caso de **Marsilio de Padua** es un tanto peculiar frente a los autores anteriores en cuanto su obra no tiene un objetivo ético ni teológico, sino un fin político. No es que la ética o la teología sean despreciadas por él, sino que no es su objeto de interés en sus obras. Se ha destacado que sus tesis principales son de índole político, lo que hace que sólo teniendo esto en cuenta podamos aventurar sobre su pensamiento en otros asuntos. Marsilio afirma:

> "La utilización de la cosa ajena está regularmente prohibida; pero puede darse el caso en que sea *fas*, cuando se presume razonablemente que el dueño de la cosa consiente en ello, aun cuando no dé permiso expreso, por lo que en tales casos alguna vez hay que echar mano de la epiqueya"[13].

Con lo que a pesar de sus ambivalente uso de la ley natural, sí se reconoce el hurto famélico con variadas herramientas teóricas –algunas, no del todo claras[14]– de las que unas provienen también del tratamiento de un asunto en

[13] *Defensor pacis*, II, 12, §6: "Nam alienae rei contreactio regulariter prohibita est, in casu tamen fas est, in quo rei dominus rationabiliter praesumitur consentire, quamvis hoc non concedat expresse, propter quod in talibus quandoque opus est epieikeia". Utilizo: Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, traducción de Luis Martínez Gómez, Tecnos, Madrid, [2]2009; Marsilius Patavinus, *Defensor pacis sive adversus usurpatam Rom. pontificis iurisdictionem*, Ioannes Wechelvs, Francofurti, 1592. La expresión latina *fas* puede traducirse por lícito, permitido.

[14] Cf. un tratamiento amplio del tema en Ignacio Pérez Constanzo, "¿Hurto famélico en Marsilio de Padua? Su vinculación con el derecho natural", *Mediaevalia Americana*, 9, 2, diciembre 2022 : 33-52.

apariencia lejano: el de la pobreza religiosa y sus implicancias[15], como vimos en el caso de Duns Escoto.

Tiempo después de Duns Escoto el fraile dominico **Domingo de Soto** tuvo un tratamiento similar pero por un motivo circunstancial un tanto diferente: se estaban estableciendo en muchas ciudades europeas las **leyes de regulación de pobres** que prohibían la mendicación pero, como contrapartida proveían ayuda al pobre desde centros municipales –generalmente regenteados por religiosos– que garantizaban el alimento pero también disciplinaban a estos pobres, quitándolos de la urbe. En ese contexto, Soto se muestra más reacio que otros de su época a tales leyes. Desde ya, al pobre le está permitido (*fas*) no sólo el tomar algunos frutos al ir por un camino de un trigal o frutal que se encuentra en un campo ajeno, cuestión que está permitida incluso al peregrino. Con cierto apuro para la redacción, en 1545 en su *Deliberación en la causa de los pobres*,[16] condensó muchas de las cuestiones que la escuela dominica –predominantemente tomista– había tratado a lo largo de años. El tema que más le urge a Domingo de Soto es que no se prohíba la mendacidad, pues ella en última instancia es el camino para la supervivencia. Soto duda que estos modos nuevos sean más efectivos que la clásica mendacidad, más que las prohibiciones a las órdenes mendicantes, pues ellas sí tenían permisos para mendigar. El tratamiento de Soto toma las doctrinas anteriores, pero ya con una perspectiva diferente.

[15] Cf. Roberto Lambertini, "Marsilius and the Poverty Controversy in Dictio II", en Gerson Moreno-Riaño y Cary J. Nederman (eds.), *A Companion to Marsilius of Padua*, Brill, Leiden, 2012 : 229-263; en especial pp. 234-235.

[16] Domingo de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres*, en Félix Santolaria Sierra (ed.), *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles, 1545*, Barcelona, Ariel, 2003.

Consideraciones finales

La doctrina del hurto famélico y su aplicación, por supuesto, tuvo múltiples debates que no mencioné aquí[17]. Haré sólo algunas consideraciones en conjunto sobre la escolástica.

El uso de las circunstancias –extremas como en el caso del hurto famélico, pero que pueden aplicarse a otros muchos casos extremos, y a inmunerables casos de menor gravedad– no es nuevo, y si bien ha sido tanto un estímulo como un escollo en la determinación del acto moral, no es una novedad, y esto puede fácilmente probarse por el hecho de que Cicerón en *De oficiis* trata el asunto *in extenso*. El tema llegó a la escolástica a través del tratamiento que hicieron del tema Avicena y Averroes. Las circunstancias son abuntantísimas, y al facilitar una reconsideración de cada caso, hace que las normas éticas generales se vuelvan en cierto sentido como papel mojado, y ésa es tanto su fortaleza como su debilidad. Pueden dar cierto juego a cláusulas que pueden parecer demasiado duras o inaplicables pero, al hacer un juego de llaves que se mueven y están aceitadas, no se sabe ya cómo poner cada cosa en su lugar. Cada uno de estos autores escolásticos tiene su provisión de herramientas para establecer su esquema explicativo del acto ético sin, por ello, dejar de respetar el juicio prudencial que corresponde a cada hombre. Desde ya, no se trata de lo que hace cerca de medio siglo tomó el nombre de 'ética de circunstancia' –un subjetivismo ético–, pero no deja de tener puntos en común con ella.

Los tratamientos escolásticos respecto a la pobreza, el dominio, la justicia, las órdenes mendicantes y otros asuntos dispararon discusiones que

[17] Entre otros, cómo se preserva el derecho de propiedad, cómo se limita el hurto, cómo y dónde se determina necesidad, si después del hurto hay una deuda hacia su original dueño, si el hurto famélico puede cometerse en repetidas ocasiones, etc. Muchas de estas cuestiones fueron planteadas en la escolástica, pero también en la segunda escolástica. Cf., por ejemplo, Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*", Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1997: 131-169.

terminaron por elaborar nuevas herramientas conceptuales que fueron determinantes en casos ajenos para los que fueron creadas. La influencia de estos temas nuevos del siglo XIII proveyó de herramientas nuevas, y esto renovó otras discusiones. El tema del hurto famélico se vio beneficiado por esas nuevas herramientas para dar una respuesta a lo que, de hecho, ya se había admitido: no había que penar el hurto en determinados casos.

Esto disparó, como no podía ser de otro modo, que las explicaciones no sólo fueran sobre cuándo y porqué podría darse el hurto famélico, sino cómo actuar frente a a él –cómo explicarlo desde lo que hoy se denomina la teoría de la acción, el derecho, la ética y la teología– pero también cómo explicarlo sin que esto implicara una eliminación o merma de la propiedad privada. Esto obligó a analizar cómo sería una sociedad sin leyes que protegieran la propiedad privada, y en definitiva un pensamiento sobre una práctica habitual, es decir una búsqueda de fundamentos. Por ello, la tensión entre propiedad y supervivencia es también la tensión entre orden social (y, por ende, paz) y justicia social (y, también como consecuencia, paz).

La noción de ley natural, derivada pero no idéntica a su origen en la concepción clásica –principalmente la estoica– tuvo de modo claro una modificación en su aplicación. En Cicerón el individuo ha de sacrificarse en pos de la paz social, en la escolástica mediante diferentes modos puede verse que siguiendo la ley natural puede avalarse o permitirse un hurto en casos excepcionales. Esta excepción fue después muy tratada, pues implica un riesgo de rompimiento de la paz social y del orden jurídico. El caso del hurto famélico, por otra parte, tiene una vigencia evidente, pero además la introducción de casos de extrema necesidad excede a los casos del hurto famélico, y dio ocasión otra renovación de discusiones.

La metáfora del *Speculum* en dos místicas medievales: Marguerite Porete y Marguerite d´Oingt

Ricardo M. García
Universidad Nacional del Sur, Argentina

Introducción

El recurso a la metáfora tiene una larga tradición en el pensamiento y la literatura occidental. Específicamente el *speculum*[1] es una privilegiada en diversos discursos literarios, filosóficos y poéticos. Las dos místicas[2] que tratamos Marguerite Porete y Marguerite D´Oingt han utilizado esta metáfora junto con otras para expresar sus respectivas experiencias. Ambas recogen de la tradición del pensamiento medieval de fines del siglo XIII esta

[1] Para los antecedentes de su uso desde el Nuevo testamento, pasando por Platón y el neoplatonismo pagano (Plotino) y cristiano (Gregorio de Nyssa y Agustín), Ps. Dionisio, Alcuino hasta su generalización en el siglo XII (Bernardo de Clairvaux, Buenaventura, Hugo de S. Víctor.), entre otros, cf. Ritamary Bradley. "Backgrounds of the title *Speculum* in Mediaeval Literature", *Speculum* 29, 1954: 100-115. En el s. XII la obra anónima *Speculum Virginum* se inscribe en esta tradición y su influencia fue enorme, cf. Catherine Müller, *De l´autre côte du miroir: pour une lecture feménime du Mirouer de Marguerite Porete et du Speculum de Marguerite d´Oingt*. Tesis, Purdue University, 1996, p. 36.

[2] La definición de "mística" es una cuestión problemática que ha merecido diferentes respuestas; la entendemos en términos generales, como el esfuerzo volitivo e intelectivo de unión inmediata con Dios o con la divinidad. Para ampliar, cf. Rachael V. Mattews "The Mystical Utterance and the Metaphorical Mode in the Writings of Marguerite d'Oingt and Marguerite Porete". Durham theses, Durham University, 2014 http://etheses.dur.ac.uk/10613/, p. 10, nota 14 con bibliografía; cf. Amy Hollywood "Introduction" en A. Hollywood, Patricia Z. Beckman (eds.), *Cambridge companion to Christian mysticism*, New York, Cambridge University Press, 2012: 1-33 y Bernard McGinn, "*Unio Mystica*/Mystical Union", *Ibid*., pp. 200-210.

figura retórica. Primero (1) veremos la función de la metáfora que se presenta como especialmente adaptada para expresar la experiencia mística. Luego (2.1), el tema del *speculum* en la obra de Marguerite Porete y en Marguerite d´Oingt (2.2). Haremos, por último, (3) una breve comparación entre ambas.

1. La metáfora

Permite la expresión de la experiencia mística que de por sí es enigmática, confusa o difícil de contar en el lenguaje literal; se nos presenta como el análogo cognitivo del misticismo. Para el filósofo Paul Ricoeur la metáfora suscita una "verdadera creación de sentido [...] es una creación instantánea", y produce una "innovación semántica"[3]; caracteriza su valor referencial desarrollando el tópico de la "verdad metafórica" y la explica por medio del verbo "inventar" en su doble función de "descubrir y crear" sentidos nuevos[4]. Por su parte, otros críticos afirman que "la metáfora es una de nuestras herramientas más importantes para tratar de comprender parcialmente lo que no se puede aprehender totalmente: nuestros sentimientos, experiencias estéticas, prácticas morales y conciencia espiritual"[5]. Esto último incluye claramente a la experiencia mística y sus posibilidades de expresión.

[3] *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires, Docencia, 1985, pp. 7-13.
[4] *La métaphore vive*, Paris, Du Seuil, 1975, pp. 387-388.
[5] George Lakoff y Mark Johnson. *Metafore e vita quotidiana*. Milano, Strumenti Bompiani, 1998, p. 193.

2.1. Marguerite Porete[6]

Usa poco la palabra *miroeur*[7] sin embargo la estructura especular está presente en todo el texto, en expresiones como la visión y la mirada, la luz y los reflejos, la imagen y su representación. Describe al alma como una fuente que emite rayos: "Oh fuente profunda, sellada fuente, donde el sol se esconde sutilmente, emitís vuestros rayos –dice Verdad– por divina ciencia" (120, 169). También representa la unión del alma con Dios como la conjunción de dos miradas de una hacia la otra y a su vez de cada una hacia sí misma[8]. Los capítulos del *Espejo* remiten unos a otros creando entre ellos múltiples refracciones, como metáfora del conocimiento de Dios y del alma misma. Marguerite muestra al alma como siendo a la vez espejo de si misma y reflejo de Dios. La idea de una posibilidad infinita de imágenes sucesivas y de una jerarquía de reflejos a partir de un ejemplar único, proviene del neoplatonismo[9] y especialmente del Pseudo Dionisio (s. V) quien dice que

[6] Se sabe muy poco de su vida. En las *Grandes Crónicas de Francia* se la llama "Beguina clériga muy experta en clerecía" y se informa que fue condenada como hereje por la Inquisición y quemada en la hoguera en Paris en 1310. Cf. *El espejo de las almas simples,* Madrid, Siruela, 2005, cita de la editora Blanca Garí, p. 11. Provenía de Hainut, actual Bélgica. Según María Lichtmann las beguinas trataban de "vivir el evangelio fuera de los muros monásticos en reacción a una iglesia en donde crecían el clericalismo y la corrupción", "Marguerite Porete and Meister Eckhart. *The Mirror of Simple Souls* Mirrored", en Bernard Mc Ginn (ed), *Meister Eckhart and Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete.* New York, The Continuum Publishing Company, p. 66. Cf. Paul Mommaers "Preface" en *Hadewijch: the complete Works,* New York/Toronto, Ramsey/Paulist Press, 1980, pp. 2-3.

[7] Tres veces, *El espejo*, cap. 13, p. 66; cap. 66, p. 113 y cap. 109, p. 156. Solo cito el capítulo y la página de esta edición. También he consultado la ed. de Romana Guarnieri, *Marguerite Porette. Le Miroeur des âmes simples,* Turnholt, Brepols, 1986.

[8] Dice Margarita que "Dios se ve en ella (Alma) [...] [y] clarifica a esta Alma de sí mismo de tal forma que ella no ve que nada sea sino Dios [...]; por eso ella no se ve sino a sí misma, pues quien ve lo que es no ve sino el propio Dios que se ve a sí mismo en esa misma Alma en su majestad divina", 118, 168.

[9] Cf. nota 1.

los ángeles del orden superior son "espejos sin mancha"[10] que reflejan la luz divina y que contemplan directamente difundiéndola a las almas por mediación de los ángeles inferiores. Su obra influyó fuertemente en la mística medieval[11].

Marguerite afirma que el alma anonadada contempla a Dios directamente[12] en su constitución trinitaria: "Esa alma [...] es un abismo por la humildad de memoria, entendimiento y voluntad; y su conocimiento es penetrante por su sutilidad y siempre libre [...] gracias al amor de la Deidad" (27, 78)[13].

La tripartición del alma está inspirada en Agustín, quien la desarrolla en sus reflexiones sobre la imagen de Dios en el espíritu del hombre (*De Trinitate,* X). Pero Marguerite llega más lejos que Agustín ya que sostiene que el alma puede contemplar a Dios **cara a cara** (***facie ad faciem***)[14] en la

[10] Alusión a *speculum sine macula Dei maiestatis*, *Sabiduría* 7, 26, Denys L'Aréopagite. *La Hiérarchie Céleste,* Paris, Du Cerf, 1970, 3, 2, 165 A, p. 88 y *Los Nombres Divinos*, Buenos Aires, Losada, 2005, IV, 22, p. 272.

[11] El siglo XII fue la gran época del misticismo latino representada entre otros, por los benedictinos alemanes (Rupert de Deutz, Hildegard de Bingen, Elisabeth de Schönau), los cistercientes (Bernardo de Clairvaux, Guillermo de S. Thierry y Aelred de Rievaulx) y los victorinos (Hugo y Ricardo), cf. B. Newman, ob. cit. p. 229.

[12] "Esta Alma –dice Amor– [...] no quiere nada que le llegue por mediación [...] como hacen los serafines [...] para los cuales no existe mediación entre su amor y el amor divino", 5, p. 54; el Alma es "semejante a la Deidad, pues se ha transformado en Dios", 51, 101; cf. 129, 184.

[13] Se refiere a la trinidad como "nudo divino", 122, 175.

[14] Pablo: "Ahora vemos como en un espejo, de forma borrosa; pero entonces veremos cara a cara (*Videmos nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciam* [...]). Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré tal como soy conocido", *1 Cor* 13, 12; "Y todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen, cada vez más gloriosos [...].", *2 Cor* 3, 18. *1 Santiago* 1, 23-25: "Si alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, se parece al que contemplaba sus rasgos en un espejo:

unión mística, sin esperar a la escatología como afirma la tradición. A esta visión la llama "mirada simple" que logra que el *espejo* se transgreda a sí mismo para que la visión velada de Dios (*in aenigmate*) se convierta en visión directa. Supera audazmente la prohibición de "ver" a Dios directamente según *Éxodo* 33, 20[15]. Además por la figura de *Amor* realiza una desacralización y desalienación de la idea de Dios propia de la escolástica. Para Marguerite Dios es secreto pero a su vez habla y le entrega al alma un libro-espejo que expresa "su amor en alguna de sus formas" (1, 52). Para que esta unión entre Dios y el alma sea posible ésta debe "anonadarse"[16] y en ese estado recibe el don de la contemplación directa de Dios entrando en su "cámara secreta"[17].

Para Barbara Newman Marguerite practica una "teología imaginativa" pues "piensa con imágenes" y usa recursos literarios como metáforas, simbolismos, prosopopeyas, alegorías, diálogos y relatos[18]. La teología escolástica a diferencia de Marguerite desarrolla un pensamiento discursivo riguroso en vista de establecer conclusiones seguras y "científicas", mostrando gran confianza en la capacidad de la razón. En cambio, Marguerite cuestiona el valor de la razón al afirmar que solo alcanza el nivel

efectivamente, se contempló, pero, en cuanto se dio media vuelta, se olvidó de cómo era".

[15] "non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo et vivet".

[16] En la obra es un tema central este estado de "hacerse nada" frente a Dios. Ejemplos: "alma desasida de todo", 58, 108; el alma "se disuelve por anonadamiento", 137, 194; refiriéndose al abandono total dice "Me despojo de vos (Dios), de mi misma y de mi prójimo", 92, 141; 52, 102-103, etc. Este despojo incluye al abandono de la voluntad, 48, 99; 49, 100, etc.

[17] "[...] ésa es su alcoba, donde le place demorarse", 51, 102; cf. 73, 121.

[18] Barbara Newman señala cuatro tipos de teologías medievales: escolástica, monástica, pastoral y mística, aclarando que la "teología imaginativa" puede ser compatible con las cuatro, focalizándose en el **cómo** la teología puede ser realizada, atendiendo al método y a la epistemología, *God and the Goddesses. Vision, Poetry and Belief in the Middle Ages*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2003, pp. 295-298.

de las virtudes y por lo tanto debe ser superado para llegar al estadio superior de "Amor" que posibilita la unión con Dios[19]. Para mostrar estas ideas propone una comparación entre un maestro que es superado por su discípulo que se convierte en "más sabio y rico" que él, por un lado, con las virtudes y con la "(dama) Amor Divino" por otro:

> "[...] esta Alma ha ganado y aprendido tanto con las Virtudes que está por encima de ellas [...], ya que esta Alma contiene en ella a la maestra de las Virtudes que se llama (dama) Amor Divino, la cual la ha transformado por completo en ella misma y la ha unido a sí, por lo cual el Alma ya no se pertenece, ni pertenece a las Virtudes" (21, 75)[20].

Esta posición de privilegiar a Dama Amor Divino por sobre la Razón implica una alteración e inversión del orden patriarcal, i. e.: "del estoico y patrístico logos-razón"[21] de la tradición filosófica ejercido especialmente por la escolástica. A su vez al relativizar la ética de las virtudes, las prácticas ascéticas y las formas de culto y privilegiar la unión con Dios, modifica la jerarquía, prevalente en el platonismo cristiano, entre el alma y el cuerpo. Dice Marguerite:

> "[...] tomemos por ejemplo un Alma –dice Amor– que no desee ni desprecie pobreza ni tribulación, ni misa ni sermón, ni ayuno ni oración, y le de a Naturaleza cuanto le haga falta sin remordimientos de conciencia[22]; [...] esta naturaleza se halla tan bien ordenada en ella

[19] Escribe que Amor puro la separó "De mí, de mis prójimos, del mundo entero [...] y de las virtudes de las que fui sierva por sumisión al dominio de la Razón"; se llama "estúpida" (*beste*) por esa servidumbre, 122, 172. Hay muchas más alusiones a esta idea; ver nota siguiente.

[20] La idea de que por Amor el alma está por sobre las virtudes (razón) es retomada en los cc. 43 y 121. Esta afirmación fue condenada por la inquisición.

[21] Lichtmann, ob. cit., p. 71.

[22] Afirmación considerada herética por la Inquisición, B. Garí, *Espejo*, nota 40, p. 210.

> por la transformación de unidad de amor, a la que se acopla la voluntad del Alma, que no pide nada que esté prohibido" (9, 58).

En este texto la palabra naturaleza alude a la corporalidad en general.

La obra de Marguerite desarrolla una perspectiva de género[23] ya que la dedica a una audiencia femenina y a su vez escribe en femenino, con palabras claves como *Dama Amor* que es considerada como *maitresse*. Además describe al alma como "[...] señora de las Virtudes, hija de la Deidad, hermana de Sapiencia y esposa de Amor" (87, 136). También cuestiona a "teólogos y clérigos" afirmando que no comprenderán lo que ella dice si no trascienden el discurso racional[24].

El texto de Marguerite se inscribe en la sensibilidad beguina[25] en cuanto practica una mística del amor (*minnemystik*) y si bien retoma el esquema

[23] Desde Hadewijch "La mística del Amor es un fenómeno preeminentemente femenino y su marca esencial en el término 'amor' (*Minne*), en cuanto esta unión con Dios es vivida en la tierra como una relación de amor: Dios se deja experimentar como Amor por la persona que sale a su encuentro con amor.", Mommaers, ob. cit., p. XIII.

[24] "[...] no tendréis el entendimiento [...] si no procedéis humildemente y si Amor y fe [...] no os hacen superar a Razón", p. 49; cf. 53, 103. Tampoco entenderán "los maestros de ciencias de la naturaleza", 9, 59.

[25] Consistía en la búsqueda de la unión con Dios y estaba abierta a todos los creyentes. En los textos aparecen formas atrevidas de un lenguaje excesivo y erótico; algunas místicas comenzaron a hablar de formas de indistinción con Dios logradas al aniquilar la voluntad creada y la individualidad humana. "Tal comprensión de la unión a menudo se expresaba en términos de la recuperación del alma a su verdadero hogar, el estado precreativo que disfruta como una idea eterna en la mente de Dios". Son representantes de este movimiento, entre otras Hadewijch de Brabante (activa ca. 1250), Mechthild de Magdeburgo (m. 1282) y Marguerite Porete, B. McGinn en A. Hollywood, *op.cit.*, p. 205. Cf. nota 6.

dionisíaco jerárquico lo invierte y produce una jerarquía al revés en una nueva visión de la iglesia y de la sociedad[26].

2. Marguerite d'Oingt[27]

Esta religiosa utiliza la metafóra del libro-espejo que se le aparece en forma de visión mientras estaba orando (*Sp*. 2-3), según relata en su obra *Speculum*[28] que consta de tres capítulos: la visión del libro, de la Trinidad y de Cristo. Este espejo es un instrumento de conocimiento y de instrucción tanto por las revelaciones divinas que recibe la persona a la que alude, que es Marguerite misma, como por la enseñanza que transmite a sus lectores.
Cuenta que al principio no podía contemplar a Jesucristo en el cielo (13) y que después de mirar al libro con detenimiento se abrió súbitamente "como un bello espejo (*mirors*) que no tenía más de dos páginas" (15) y pudo tener la visión de un espectáculo maravilloso todo iluminado. Allí vio "como tres personas", i.e., la Trinidad. Pero era tan extraordinario que no podía explicarlo ni contarlo (16).

[26] Para M. Lichtmann: "Al invertir los valores patriarcales prevalecientes, El *Espejo* refleja al mundo eclesiástico contemporáneo que era en sí mismo una inversión de la experiencia y los valores de las mujeres", ob. cit., p. 74.
[27] De su vida se sabe solo que fue priora del convento de la Cartuja en Poleteins (cerca de Lyon), que murió en el año 1310 y que escribió tres obras y algunas cartas: *Œuvres de Marguerite d'Oyngt. Prieure de Poleteins. Pagina Meditationum, Speculum, Li via Seiti Biatrix, Epistolae,* Lyon, Ed. de N. Scheuring, 1887; cito el título abreviado y la página de esta edición. Si bien en el *Speculum* hace afirmaciones tanto o más audaces que M. Porete, su obra fue aprobada por la jerarquía eclesiástica. El pertenecer a la Cartuja le dio protección y prestigio, cf. Sergi Sancho Fibra, *"Quando bene respicio": palabra, imagen y meditación en las obras de Marguerite d'Oingt*. Tesis, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2015, pp. 12-15.
[28] Uso la traducción de Águeda M. Nougués, "Una brecha en el espejo. Cartografía del encuentro en la experiencia mística de M. Porete y M. de Oingt", Tesis, Madrid, Universidad de Comillas, 2019, Apéndice, pp. III-XII. Solo cito el párrafo.

En la visión el cuerpo de Cristo es visto como transparente (*trapencans*) "tan claramente que se ve el alma por dentro… es tan noble que se lo puede mirar más claramente que en un espejo (*mirour*)" (24); además los cuerpos de los bienaventurados en el cielo "sus amigos" también tenían cuerpos transparentes (*trapercans*) (29).

El espejo que primeramente es pantalla y enigma luego se convierte en traslúcido (24 y 29) permitiendo la unión entre la persona y la divinidad por medio del ejercicio de la meditación que desafía la prohibición de ver a Dios de *Éxodo* 33, 20[29] y sugiere que el encuentro *facie ad faciem* (39) puede lograrse y de ese modo realizar la idea sugerida por la frase del *Salmo* 81, 6:

> "Ciertamente creo que coloqué el fondo del corazón en la muy grande belleza de Nuestro Señor que aparece glorioso en sus Santos, [...] esas son sus maravillas; [...] y bien podría decir que Dios [...] promete por [...] David: "Ego dixit, Dii estis" (Ps. 81, 6). Porque hoy hará a cada uno semejante a un pequeño Dios, porque los hará sus hijos y herederos" (37).

Señala que las "maravillas" de Dios implican la comunión de los santos con El afirmando la divinidad del ser humano y la transparencia humano-divina. Esta comunión no realiza una fusión sino que cada protagonista mantiene su identidad propia.

Esta experiencia de encuentro con la divinidad va acompañada con sentimientos y emociones como "un gran abrazo de amor (*enbraffamenz d'amour*), olores deliciosos (*odors*) y gran alegría (*granz joys*)" junto con hermosas melodías (*granz meloudi*) y cantos (17).

[29] Cf. nota 15.

La escritura le sirve a Marguerite para expresar su experiencia del intercambio con la divinidad como un lugar de perfecto conocimiento donde los secretos de la divinidad son revelados al sujeto humano (7-9).

Un aspecto importante es la función que Marguerite le atribuye al cuerpo en cuanto es el corazón (*cor*) el que recibe escrita la vida de Jesús, así la persona receptora de la revelación por la gracia de Cristo "había escrito en su corazón (*cor*) la santa vida que Dios Jesucristo llevó en la tierra y sus buenos ejemplos y su buena doctrina" (2)[30]. Los términos con que describe el cuerpo de Cristo torturado, golpeado, maniatado, desollado, sangrante (*Med*. 14) "semejante a un leproso" (*Med*. 12) reconfiguran su propio cuerpo como un pergamino dispuesto a ser escrito.

Afirma que en el libro hay letras de tres colores: blancas, negras y rojas. Las primeras se refieren a la vida de Jesús, las negras describen los golpes y las bofetadas que le propinaron a Cristo en su pasión, mientras que las rojas simbolizan las heridas y su sangre derramada (3 y 4). Así las dos últimas "encapsulan dentro de la escena de la pasión todos los elementos requeridos para que Cristo sea transformado metafóricamente de cuerpo a libro, de la palabra encarnada al Evangelio" como afirma Mattews[31].

La metáfora del cuerpo presentado como contenido y recipiente es algo que aparece reiteradamente en sus textos[32,] en los que presenta tres tipos de cuerpos figurativos: el cuerpo humano, el pergamino y el espejo que es

[30] La misma idea está en *Meditationes*: "[...] ponía por escrito los pensamientos que Dios me ordenaba en mi corazón (*in corde meo*), para que no se perdieran [...] y para que los pudiera pensar paulatinamente [...]", 3.
[31] Afirma que "escrito en el cuerpo" proviene de una historia larga en la literatura cristiana, ob. cit., p. 150, n. 66.
[32] Cristo como contenido y no contenido por el mundo: "El que es tan grande que todo el mundo no puede contener, abarcar (*capere non poterat*) que tenía a todo el mundo en su puño", *Med*. 6. En el *Speculum* Marguerite ve al cuerpo de Cristo simultáneamente, transparente, refractante y opaco.

reflejo y recipiente de los dos primeros. Si bien este es un tropo común en la literatura medieval, el uso que le da Marguerite sugiere que su primera función consiste en proveer a su obra y a su pensamiento de coherencia interna y sistematicidad.

Desde la perspectiva de género puede decirse que para Marguerite la palabra de la escritura tiene un valor diferente del logos propio de la tradición patrística ya que es a la vez masculina y femenina. Veremos algunos ejemplos. Le otorga a Cristo atributos femeninos, básicamente el de madre que ha dado a luz a Marguerite y al mundo entero durante su vida y sobre todo en el momento de su crucifixión[33]. Además, muestra una autovaloración positiva de sí misma como mujer en cuanto que no escribe frases de fingido recato y llega a afirmar que a los pobres, tristes o dolientes como ella, los alegra Cristo, y a los tontos e ignorantes los mejora porque es sabio e inteligente (*Med*. 10-11). Se llama a sí misma gusano (*vermiculus*) no por falsa modestia sino por considerarse pecadora (*id*. 5). Le agradece a Cristo que le haya otorgado la audacia de hablar (*audaciam dicendi, id.*) y el don de no estar sometida al servicio de ningún hombre (*in servitute* y *subjectione homini*, *id*, 30). Utiliza en el texto palabras en los dos géneros como se hace en el lenguaje inclusivo: "ellos, ellas, discípulos, discípulas" (*illi ille, discipuli* y *discipule*). Podríamos agregar su cuestionamiento a la corrupción del clero y a su misoginia[34].

[33] "[...] *unquam ullam mulierem sic partu laborare!"*, 14-15. "*tu es mater mea et plus quam mater: mater que me portavit, in partu mei laboravit"*, 13-14; sigue "*totum mundum pariebas pariter una sola die"*, pp. 14-15. La alusión a Cristo como madre era común en la literatura devocional, cf. Caroline W. Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on the Boby in Medieval Religion*. New York, Zone Books, 1992, pp. 97 y 205.

[34] Considera a algunos *religiosi* como incontinentes, bebedores y glotones, incapaces de responder correctamente si se les dirige la palabra, que devuelven mal por mal, perezosos, difamadores de sus "hermanos (*fratres*) y hermanas (*sorores*)", etc.; también señala que otros *religiosi* son buenos, continentes, ayunan, etc., (*Med*. 20-22).

En cuanto a las influencias recibidas no se tienen demasiadas certezas pero es razonable suponer que son la tradición de la familia Cartuja junto a ideas teológicas tomadas principalmente de fuentes bíblicas y de la exégesis de la Patrística entremezcladas con elementos del pensamiento cistercience. Habría que agregar su confianza en recrearlas imaginativamente dentro de los parámetros del discurso común de fines del siglo XIII. En cuanto al tipo de teología que practica, creemos que se la puede ubicar en la "teología imaginativa"[35] como a M. Porete.

Sus tres obras místicas contienen la tesis que propusimos que tanto la metáfora como la experiencia mística comparten un núcleo común, basado en la experiencia, la cognición y la imaginación.

3. Final

Si bien ambas místicas presentan grandes diferencias en sus vidas y en sus obras, podríamos señalar algunas coincidencias. Las dos superan con audacia la prohibición bíblica de ver a Dios (*Éx*. 33, 20) y afirman la posibilidad de la visión cara a cara. Ambas relegan el logos-razón de la tradición teológica como constructor de argumentos y aplican una mirada afectiva, "cordial" del proceso que lleva al contacto con Dios, usando la metáfora del espejo como recurso heurístico principal. También aportan una perspectiva femenina de su experiencia con expresa conciencia de su dignidad como mujeres; desde ese ángulo cuestionan la misoginia y la desvalorización de las mujeres por parte de religiosos varones.

[35] Ver nota 18.

¿Dilatio o Amplificatio del 'Realismo Erótico' en las *Artes Praedicandi*? Entre libertad y libertinaje de la visualidad del 'Amor Pasional' en la expresividad literaria del *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo y del *De Amore* de Andrés el Capellán

Nelson Ramiro Reinoso Fonseca
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
José de Jesús Herrera Ospina
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Colombia
Juan David Parra Orozco
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Colombia

> "Esto con ira y melancolía porque su coamante no le respondió a su voluntad o le mostró falso visaje, diciendo: "¡Pese a tal con la puta, hija de puta! Háceme desgaires y de los ojos señales y háceme esto y aquello, y ahora dame el ancha, y háceme el juego de anda liviano, guíñame del ojo y dame pujés con la mano. Pues, ¡para el cuerpo de tal, el diablo quizá nos metió en este berenjenal! En tanto que toma ira tanta que cuida reventar, diciendo: "¡Reniego, descreo, para el cuerpo de tal y para el santo! ¡En hora mala me conoció! ¡cuando le doy, ándame alegre, cuando no le doy, el rostro tuerce!"[1].

[1] Tomamos la edición digital a partir de la edición de Cristóbal Pérez Pastor: Alfonso Martínez de Toledo, "Capítulo XXXV Del sexto pecado mortal", Michael Gerli (ed.), *Arcipreste de Talavera o Corvacho, o Reprobación del amor mundano*, Madrid, Cátedra, 1901, [s.p.]. Disponible en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/arcipreste-de-talavera-o-corbacho--0/html/.

"La vanidad reside en todos los hombres,
la soberbia persigue la belleza"[2].

Una de las más llamativas y provocadoras formas de libertad en la expresión literaria medieval española lo constituyen los textos: *El Arcipestre de Talavera o Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo y *De Amore. Tratado sobre el amor*, de Andrés el Capellán. En esta ponencia indagaremos sobre el **realismo erótico**, entendido como aquel imaginario popular sobre el erotismo de la España Medieval, en relación con sus usos en las *artes praedicandi,* y que manifiestan literariamente los autores citados. Se trata de textos que, como se puede apreciar a través de estos dos epígrafes, reflejan el trasunto de un rico imaginario sobre la sexualidad que posiblemente, en su intencionalidad, se remonten de aquel momento en que surgirían los polémicos textos penitenciales medievales, como los compuestos por aquellos monjes surgidos de las lejanas tierras célticas de Irlanda[3] y que, con el tiempo, darían lugar a los paradójicos textos de predicación medieval, como los que aquí escuetamente se abordarán.

Estos textos literarios, propios de la predicación medieval, contrastan con el sentido de libertad que dan al encausamiento visual del amor apasionado, aptos para los sermones destinados al pueblo y no a las homilías eruditas, dirigidas aparentemente a los propios clérigos, principalmente.

A través de este planteamiento se propone una posible vía para estudiar una de las relaciones de libertad en la expresión literaria medieval española, la cual influiría en textos como *La Celestina*; así, se debate entre el sentido funcional de la libertad y el libertinaje por medio de la *dilatio* o *amplificatio*. Nuestra hipótesis consiste en exponer cómo este sentido funcional responde al sentido

[2] Andreas Capellanus, *On love*, trad. De P. G. Walsh, London, Duckworth, 1982, 3.95, p. 314: "Cunctus inest fastus, sequiturque superbia formam". En adelante, si no se indica lo contrario, las traducciones del texto en latín son de Inés Creixell Vidal-Quadras.
[3] Cyrille Vogel, *La penitencia en la Edad Media*, Barcelona, Editorial CPL, 1999, p. 8.

de libertad que se expresa como visualidad del 'amor apasionado' en tanto artefacto literario, característico de los sermones de la cultura medieval española.

El 'realismo erótico' medieval español: entre la *voluptas* y la *delectio fornicationis*

En el imaginario común contemporáneo, se tiene la idea errada de que la práctica de la sexualidad y el erotismo en el mundo medieval, en general, se constreñía al mero acto reproductor. Y aunque en parte es cierto, se trata de una idea –como a menudo se tienen tantas sobre el Medievo– bastante distorsionada. Es cierto que la Iglesia, en sí, censuraba cualquier práctica sexual e incluso todo pensamiento que no estuviese ajustado al desligue del placer, en el acto sexual, entre el hombre y la mujer, como bien se puede evidenciar a través de la amplia literatura medieval. Sin embargo, paradójicamente, a través de la misma evidencia textual se puede rastrear que, del tipo de moral sexual que la Iglesia quería imponer, también es verdad que se encuentra un vívido interés que encendía la imaginación lasciva del lector al sugerirle (sin darse cuenta) creativas ideas 'pecaminosas' como se puede ver o leer en los famosos penitenciales, surgidos alrededor del siglo VI en las lejanas tierra célticas de la Irlanda recién cristianizada y que, con su posterior propagación por los monjes hasta casi el siglo XII, recogían una nítida lista de pecados que, más que a ayudar

> "a los jefes de la Iglesia a cumplir una de sus principales funciones: juzgar, definir las infracciones, fundándose en la autoridad de sus predecesores, con el fin de reprimirlas y, por este camino, asentar poco a poco y con solidez las reglas de una moral"[4],

resultaron **torciéndose** en manuales de magia (re)apropiados para la *delectio fornicationis* de lujuria como, por ejemplo, resultó sucediendo con el clásico

[4] George Duby, *Mujeres del siglo XII*, vol. III, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996, p. 123.

'manual' o, mejor, el *Penitencial* de Burchard de Worms; para la muestra, el siguiente fragmento:

> "¿Hiciste lo que suelen hacer ciertas mujeres? Toman un pez vivo, y lo introducen en la vagina, y lo tienen allí tanto tiempo, hasta que esté muerto, y una vez hervido o cocido el pez, se lo dan a sus maridos para comer, por eso hacen esto, para que ardan más de amor por ellas. Si lo hiciste, haz penitencia dos años en los días señalados"[5].

En este sentido, el lenguaje erótico medieval fue serpeando a través de las ingentes versiones entre sí[6] hasta devenir en sendos códigos sexuales, a pesar de la férrea resistencia de la postura oficial de los padres de la Iglesia[7]. Desde

[5] Burchards Wormaciensis ecclesiae episcopus, *Decretorum Libri XX. Ex consiliis et orthodoxorum patrum decretis, tum etiam diversarum nationum synodis seu loci comunes congesti,* Gérard Fransen und Theo Kölzer (Hg.), Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1992, p. 200: "Fecisti quod quaedam mulieres facere solent? Tollunt piscem vivum, et mittunt eum in puerperium suum, et tam diu eum ibi tenant, donec mortuus fuerit, et, decocto pisce vel assato, maritis suis ad comedendum tradunt, ideo faciunt hoc, ut plus in amorem earum exardescant? Si fecisti, duos annos per legitimas ferias poeniteas". Traducción de Andrea Vanina Neyra.

[6] Dentro de la moderada lista de principales textos penitenciales, aparte del de Buchard von Worms, encontramos por ejemplo el penitencial *Canon de Teodoro*, del siglo VII; el *Penitencial de Reginón de Prüm*, del siglo IX; el *Penitencial de Alano de Lille*, del siglo XII, por citar solo algunos. Los textos penitenciales ya han sido analizados, además, por estudiosos como John Thomas Noonan, *Contraception et mariage, Évolution ou contradiction dans la pensé chreetiènne,* Paris, Ed. du Cerf,1969; Jean Louis Flandrin, *Le sexe et l'Occident,* Paris, Seuil, 1981, pp. 101-135; Pierre J. Payer, *Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code, 550-1150,* Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1984. Lo anterior, sin contar con las bellas alusiones compuestas a través de obras artísticas como se puede apreciar a través de, por ejemplo, *El jardín de las delicias* del Bosco (1500); el *Grabado sobre la lujuria* de Pieter Brueghel el Viejo; o, incluso, el fascinante (por lo sugerente) salterio iluminado encargado por Geoffrey Luttrell (c. 1325-1335) que fue escrito en Inglaterra por habilidosos escribas y artistas anónimos.

[7] C. Vogel, ob. cit., p. 9.

luego, estos textos que en un principio tenían la castísima intención de enrutar la moral católica en tierras paganas, con el tiempo fueron mutando en **peligrosas** guías para ejercitarse en las plácidas artes de la sexualidad humana cristiana.

Esta evolución recoge, reproduce y recrea la álgida oscilación que surge entre el deseo erótico (*voluptas*) y las *delectio fornicationis* (fantasías sexuales), solo que traspuesto a través de un lenguaje visual que emana un **realismo erótico** como, por ejemplo, sucede en los clásicos textos de Alfonso Martínez de Toledo, el *Corbacho*, y el libro de Andrés el Capellán, *De Amore*, sólo que en el insólito registro de las *artes praedicandi*, como enseguida veremos.

¿*Dilatio* o *amplificatio* del 'realismo erótico' en las *artes praedicandi*? El *Corbacho* y *De Amore*

Si bien es cierto que, en general, la literatura erótica medieval se distinguió por un marcado sesgo antirreligioso, por lo mismo también es verdad que su escritura descolló prolíficamente, por medio de la cual el cristianismo, a su vez, asumió la sexualidad como un desvío lujurioso hacia lo nefando. La Iglesia, precisamente, en este periodo desplegó por vez primera

> "la noción de **lujuria**, a la que definió como la entrega 'desenfrenada' a los placeres sexuales, entendida como un pecado capital que aleja al hombre de la salvación espiritual. El griego conoció la figura del **incontinente**, pero se trataba de alguien que no atentaba más que contra sí mismo. Sus prácticas podían ser juzgadas por algunos como un error. El lujurioso, en cambio, además de atentar contra sí mismo atentaba contra dios; no sólo cometía un error sino también un pecado"[8].

[8] Roxana Kreimer, *Falacias del Amor. ¿Por qué Occidente anudó amor y sufrimiento?*, Buenos Aires, Editorial Anarres, [3]2012, p. 120.

De ahí que, en obras como *De Amore* y el *Corbacho*, el lenguaje popular que se empleara potenciara esta intencionalidad moral. Por ejemplo, en el *Corbacho*, tratado de reprobación amorosa, y que *grosso modo* consta de cuatro partes: 1) la reprobación del 'loco amor', 2) de "los vicios, tachas e malas condiciones de las malas e viciosas mujeres", 3) dedicada al estudio de los diferentes temperamentos de los varones (sanguíneo, colérico, flemático y melancólico) y de sus disposiciones hacia el amor y 4) la disquisición teológica sobre el libre albedrío, está subsumido en la estructura de aquella "sermonaria que procura una educación doctrinal o moral destinada al pueblo en su conjunto"[9], por lo que, en ciertos momentos estilísticos, recurre a un lenguaje popular que, precisamente, se ajustaría al 'realismo erótico'. Es decir, aquel imaginario que el vulgo español medieval guardaba respecto al ejercicio de su sexualidad y que se vería reflejado, posteriormente, a través de su influencia en la literatura castellana[10], pero sobre todo, a través de numerosas obras dramáticas y teatrales del siglo XV y primera mitad del XVI. Esto se puede comprobar en la *Celestina* y el mayoritario elenco de sus imitadores[11], donde el recurso retórico de la plática, estructuradora del sermón en este caso, incluye escenas de la vida cotidiana recreadas con el fin de amplificar (*amplificatio* o *dilatatio*) una acción en la que se podría ver implicado el oyente, como podemos apreciar a través del siguiente fragmento:

> "Maldezir del malo, loança es del bueno; por do creo que el que su tiempo e días en amar loco despide, su sustancia, persona, fama e renombre aborresce. E quien de tal falso e caviloso amor abstenerse puede, el mérito le sería grande, si poder tiene en sí; que aquel que non

[9] Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, *La primitiva predicación medieval*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000, p. 3; también Jean-Paul Bohut, "Un sermonaire carolingien", *Revue d'histoire des textes*, 4, 1974, p. 181.
[10] Como, por ejemplo, podemos rastrear a través del juicioso estudio que hace Michael Gerli, *Alfonso Martínez de Toledo*, Boston, Twayne G. K. Hall, 1976.
[11] José Luis Canet Vallés, "La *Celestina* y el mundo intelectual de su época", en Rafael Beltrán y José Luis Canet (eds.), *Cinco Siglos de Celestina: Aportaciones interpretativas,* Valencia, Universitat de València, 1997: 43-61.

> puede por vejedad o por impotençia, e dar de amar se dexa, non diga este tal que él se dexa, que antes del amor dexa dél, porque mucho más plaze a Dios de quel que tiene oportunidad de pecar con poderío, e lo dexa absteniéndose e non peca, que non de aquel que, aunque pecar en tal guisa quisiese, non podría"[12].

En efecto, se trata de un recurso amplificador porque, amparándose en el proceder de las *Ars praedicandi*[13], el *Arcipreste* connota vívidamente el sentido de la reprobación del amor que hiciera Andrés el Capellán. Aquí, mediante la oratoria sacra Alfonso Martínez de Toledo recurre a la plática en tanto fórmula de la *dilatio*, porque opta por hacer de la sátira o de la burla elementos recursivos para sacudir las consciencias de los oyentes ante situaciones que los llevarían al pecado, por lo que prefiere no atemorizarlos ante el miedo a Dios.

Se trata de un planteamiento muy afín al de Andrés el Capellán quien, al aconsejar a su amigo Gualterio, en el libro tercero *De reprobatione amoris* de su obra *De Amore*, realiza una reprobación del amor por medio del libre albedrío. Escuchémoslo en la traducción de Inés Creixell Vidal-Quadras:

> "Así pues, léete el presente librillo no con la intención de imitar la vida de los amantes, sino para que, una vez conozcas su doctrina y sepas cómo seducir a las mujeres para el amor, puedas obtener la recompensa eterna absteniéndote de dicha seducción y merecer, así, ser honrado con un premio mayor junto a Dios. En efecto, más complace a Dios aquel que, teniendo la posibilidad de pecar, no hace uso de ella, que aquel a quien no se ha dado dicha posibilidad"[14].

[12] A. Martínez de Toledo, ob. cit., p. 65.

[13] Martí De Barcelona, "L'*Ars praedicandi* de Francesc Eiximenis", *Homenatge a Antonio Rubió i Lluch II: Miscellània d'Estudies literaris històrics i linguístics*, Barcelona, Casa de Caritat, 1936, p. 323.

[14] A. Capellanus, ob. cit., pp. 368-369: "Taliter igitur praesentem lege labellum, non quasi per ipsum quarens amantium tibi assumere vitam, sed ut eius doctrina refectus

Evidentemente, este 'realismo erótico' en las *artes praedicandi* de este fragmento, como a su manera sucede en el del *Corbacho*, se inserta en la tradición de las *reprobatio amoris* porque funge como un artefacto literario capaz de vivenciar una escena en la que el oyente (cristiano atontado y pagano contumaz) tiene que ser despabilado, tal y como el predicador San Vicente Ferrer más tarde hiciera a través de las siguientes palabras:

> "Buena gent, çerca esta palabra propuesta yo entiendo de predicar e declarar oy quáles e quántas maneras son por las quales el nuesto Señor e Salvador Ihesú Christo saca las personas del peccado e las trae a buena vida, e a las personas que están en buena vida cómo las promueve a mejor e a acresçentamiento de méritos… […]
> Mas algunas doctrinas e predicaçiones ay que no pasan de las orejas, assí como la doctrina philosophical con allegacciones de poetas. Éstas van a las orejas, mas non llegan al coraçón, ca se fablan con una rethórica fermosa con sus cadençias, assí que tal doctrina como ésta non llega al coraçón de la criatura, nin passa de las orejas…
> E por tales predicaçiones non dexa la gent sus peccados, ca nin dexa el clérigo la su putana, nin el casado tanpoco, si la tiene..."[15].

Obsérvese cómo en este caso se alude a escenas muy cotidianas de la vida común a través de la soltura del lenguaje popular, dando lugar a una de las partes estructurales de este tipo de sermones de la *dilatio* o *amplificatio*, pues,

et mulierum edoctus ad amandum animos provocare a tali provocatio abstenendo praemium consequaris aeternum et maiori ex hoc apud Deum merearis munere gloriari. Magis enim Deo placet qui opportunitate non utitur concessa peccandi, quam cui delinquenqui non est attributa potestas" (Traducción de Inés Creixell Vidal-Quadras).

[15] Sermón 11: *Sermón de los quatro aguyjones que nos da Ihesu Crhsto* (manuscrito conservado en la RAE 294), editado por Pedro Manuel Cátedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente de Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994: 379-386.

ciertamente se trata de "una amplificación creada por el predicador teniendo en cuenta las circunstancias y provocando una acción en la que se pueden ver implicados todos y cada uno de los oyentes"[16], por lo que se resignifican cada uno de los recursos retóricos empleados en estos textos medievales.

La 'visualidad del amor pasional': entre la libertad y el libertinaje

A través de elementos literarios como la sátira, el empleo de refranes y modismos de manera persistente, el recurso de los ejemplos e, incluso, la inserción de citas clásicas y de filósofos morales, tanto en el texto del *Corbacho*[17] como en el *De Amore*[18] se va configurando un nuevo estilo narrativo que, como antes mencionamos, influenciará en temas y textos posteriores como el del loco amor o el del amor apasionado en gran parte de la comedia española como, por ejemplo, la *Celestina*, la *Comedia Himenea* de Torres Naharro o la *Comedia Tesorina* de Jaime Huete, por citar apenas algunas.

[16] P. M. Cátedra García, ob., cit., p. 219.

[17] Es notable que, en este texto literario, el autor citara "como maestros y guías al Arcipreste de Hita y a Juan de Ausim (refiriéndose en este caso a la reprobación del amor que hizo Andreas Capellanus, a quien sigue fielmente durante muchos capítulos)". José Luis Canet, "El sermón en el *Arcipreste de Talavera* como fuente de recursos dramáticos", en Josep Lluís Sirera (ed.), *La mort com a personatge, l'Assumpció com a tema. Actes del VI Seminari de Teatre i Música medievals. Elx, 29-31 d`octubre de 2000*, Elx, Ajuntament d'Elx, 2002, p. 3.

[18] Por ejemplo, Pedro Rodríguez Santidrián en su "Introducción" informa que este texto adapta, a su tiempo, el *Ars Amandi* de Ovidio. Cf. Andrés el Capellán, *Libro del amor cortés*, Pedro Rodríguez Santidrián (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 2006. En igual sentido, se proclamará que el texto de Andrés el Capellán es un "Segundo Ovidio", según P. G. Walsh. Cf. A. Capellanus, ob. cit., p. 3. Para una mayor argumentación sobre esta idea de la influencia ovidiana en la obra del Capellán, se sugiere leer el texto de Nicolás Martínez Sáez, "Ovidio como fuente principal en el *De Amore* de Andrés el Capellán", *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 17, 2020: 67-72.

Así, diferenciándose de la predicación homilética, la cual se dedicaba a profundizar en la palabra de Dios –frecuentemente empleada en los monasterios para la formación de los propios clérigos[19]– la sermonaria de Capellán y del *Corbacho* procuraron una cierta (re)apropiación de todo el acervo popular que conformaba la **visualidad del amor pasional** que, en conjunto, tenía el pueblo de su época, para intentar educarlos doctrinal o moralmente en el vertiginoso vaivén a que se veía abocado el ejercicio de la sexualidad, a saber, entre la libertad y el libertinaje.

Al respecto, Capellán deja traslucir a manera de pantalla su convicción de que los religiosos –como él mismo– padecen ingentes dificultades en comparación con el resto de los hombres al momento de resistir sus instintos sexuales, por lo que al momento de alivianar sus deseos concupiscentes deben respetar la jerarquía de la clase social pero, sobre todo, deben evitar saciar su apetito sexual con las monjas pues esto entraña un sentido más sacrílego y de libertinaje en comparación con el de cualquier otra mujer "porque de ello se deriva la mayor indignación del padre celestial, y de ello se arman poderosamente los derechos públicos, y se amenazan con ejecuciones extremas"[20].

En este caso se puede observar que, de esta posible escena libertina, Capellán intuye con recelo su afán por resguardar la libertad en la sexualidad masculina, pues los amoríos con una monja constituyen la mayor estadía de libertinaje de la perversión, prefigurando así la idea de que "la pulsión sexual masculina no era sino el empuje barbárico que conducía al desorden social, el temido peligro revolucionario"[21].

[19] M. A. Sánchez Sánchez, ob. cit., p. 93.
[20] A. Capellanus, ob. cit., p. 266: "quia maxima inde coelestis sequitur indignatio patris, et publica inde iura potenter armantur et supplicia minatur extrema, et totius ex hoc crescit in populo mortificativa infamia laudis".
[21] Nerea Aresti Esteban, "La peligrosa naturaleza de Don Juan. Sexualidad masculina y orden social en la España de entreguerras", *Cuadernos de Historia Contemporánea,* 40, 2018, p. 14.

De manera que, en síntesis, la educación moral, tanto en Capellán como en la obra de Alfonso Martínez de Toledo, delatan en sus respectivas sermonarias el afán por intentar morigerar las tendencias libertinas en que incurría el pueblo a la hora de practicar la sexualidad, y que con creativa potencia dramática visualizaban las posibles y vívidas escenas del amor pasional medieval; pero a su vez también amplificando la intensidad del realismo erótico del inusitado vivir cotidiano en que surgía la sexualidad del oyente, a través de sus magníficas *ars praedicandi* que pervivirían en la posteridad de la creación literaria.

La libertad humana desde la perspectiva de Juan Duns Escoto

Enrique Santiago Mayocchi
Universidad Católica Argentina/CONICET, Argentina

Juan Duns Escoto desarrolla una profunda filosofía de la libertad que tiene como objetivo explicar, desde la razón, la contingencia de los seres creados y sus procesos, quienes se originan –a su vez– en la elección libre de la voluntad divina. Esta explicación tiene, según se plantea en el debate académico actual, dos enfoques, uno metafísico y otro ético.

En el presente trabajo nos proponemos aunar los dos enfoques, para así poder mostrar cómo la verdadera libertad es aquella que permite a cada individuo superar la búsqueda de su propio bien en pos de una búsqueda de aquello que es bueno en sí, considerando de esta manera al bien común como un objetivo superior y deseable. Pensamos que esta doctrina medieval nos puede descubrir algunas claves para nuestra cultura actual, y así tener una nueva visión humanista a partir de la cual podamos sentar las bases de una convivencia armónica y fraterna.

Descripción del principio activo 'libertad'

Comenzaremos por el análisis del principio **libertad**, de acuerdo al enfoque metafísico anunciado. La primera cuestión a tener en cuenta es terminológica, porque puede llevar a confusión el modo de expresarse que utiliza Escoto cuando se refiere a este principio activo, la mayor de las veces como un *modus voluntatis*. Es importante tener en cuenta la importancia que le otorga a la distinción entre *principians* y *principiatum*, o de otra manera, *potentia activa* y *principium activum*. Un ejemplo claro se puede ver en el análisis del hábito como principio activo, porque aunque se trate de un principio del orden de **naturaleza**, queda bien delimitado el uso de los

términos cuando dice Escoto que "se puede decir que el hábito, que se encuentra en una potencia activa, es un principio activo"[1]. Si aplicamos esto al presente caso, obtenemos la diferencia entre *voluntas* y *principum liber* o *per modum voluntatis*. Es por esto que la **voluntad** es potencia activa y el principio activo es **libertad**, es decir, el modo específico de actuar que tiene la voluntad es la libertad.

La diferencia esencial de la **voluntad** como una potencia racional respecto de la **naturaleza** se puede enunciar positivamente por la capacidad de autodeterminación y negativamente por su indeterminación, todo esto respecto de sus actos y efectos. La idea que sigue Escoto en este planteamiento suele explicitarla según el pasaje de Agustín en *Retractaciones*, "cuando está en nuestra potestad eso que hacemos cuando queremos, nada hay tan en nuestra potestad como la misma voluntad"[2], y el Doctor Sutil agrega que "[aquello] no se entiende en cuanto al ser de esa voluntad sino en cuanto a su obrar"[3]. La libertad consiste, en primer lugar, en el poder que tiene la voluntad para efectuar su acto propio sin necesidad de un factor externo a ella que la determine. Por vía de la experiencia, Escoto afirma que la libertad no consiste sólo en el dominio de su propio acto porque "quien se encuentra queriendo [algo], puede no querer (*non velle*) [eso] o rechazar (*nolle*) [tal acto]"[4], es decir que también pertenece a este principio activo la capacidad de elicitar[5] un acto opuesto al que actualmente tiene o incluso de no realizarlo, es decir, frenar su propio acto.

[1] Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, New York, Franciscan Institute Publications, 1997, p. 592.
[2] Aurelii Augustini, *Retractationum, libri II*, Turnhout, Brepols, 1984, p. 66.
[3] Ioannis Duns Scoti, "Quaestiones Quodlibetales, q. 16", Chris Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2007, p. 169.
[4] Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum …*, pp. 682-683.
[5] El verbo *elicere*, que no tiene un equivalente inmediato en castellano, es un término técnico con el cual Escoto designa las actividades propias de las potencias activas, inteligencia y voluntad, por las que producen una actividad inmanente, intelección y volición, términos que el Doctor Sutil entiende como cualidades en el

En efecto, lo distintivo del principio **libre** de la voluntad es que se auto-determina. De esta manera, aunque respecto de su actividad siempre se encuentra en acto formal[6], incluye virtualmente no sólo los efectos sino también los actos opuestos a los que realiza en un momento determinado, porque "el principio activo creado es capaz, sin contradicción, de aquella perfección que le atribuimos a la voluntad, esto es, no solo que no se encuentre determinada a un efecto o acto (porque alcanza a muchos con su virtualidad), sino que tampoco esté determinada a algunos de aquellos que alcanza con su virtud suficiente"[7]. La voluntad, permaneciendo igual en su naturaleza, puede causar actos y efectos opuestos respecto del mismo objeto, y en eso consiste la descripción negativa de la libertad, su indeterminación por uno u otro.

Esto último puede sugerir una objeción, porque si la voluntad está de por sí indeterminada (no sólo a realizar diferentes acciones sino también a actuar o no hacerlo) y no depende de un factor externo a ella, entonces no se explica cómo puede llegar a determinarse. La solución que propone el Doctor Sutil consiste en distinguir dos tipos de indeterminación, una por deficiencia y otra por suficiencia: "hay una indeterminación por deficiencia, a causa de la potencialidad o defecto de actualidad, como [sucede en] la materia que, desposeída de una forma, está indeterminada respecto de la acción de la forma. Hay otra [indeterminación] por la suficiencia de su actualidad, que surge de la ilimitación del acto, ya sea de manera absoluta o relativa"[8]. La distinción tiene su fundamento en la capacidad o no para

alma; es decir, **elicitar** es la producción de un término en el género de la cualidad (y no de la categoría acción) por el cual conocemos o queremos un objeto.

[6] Cf. Ignacio Guzmán Manzano, "El principio 'libertad' según Escoto", *Carthaginensia*, 9, 15-16, 1993: 229-272 (p. 239): "En primer lugar, [la libertad] no es potencia que intrínsecamente se pueda perfeccionar o no es 'perfectible' en sí. Lo cual indica que lo libre en cuanto principio no necesita de pasar de 'acto virtual' a acto formal, ya que, de sí, está en acto formal por sí. La consecuencia es que la libertad o es total o no es tal. Me refiero a la libertad con respecto a su acción."

[7] Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones super libros Metaphysicorum …*, pp. 687-688.

[8] Ibíd., p. 683.

actuar que tiene una potencia, por eso, en el caso de la materia primera, que de suyo posee este tipo de indeterminación y requiere de una forma, se denomina [A] indeterminación por deficiencia (*indeterminatio insufficientiae*) de la actualidad necesaria para actuar. Por otro lado, aquellas formas activas que tienen por sí mismas la capacidad para causar un efecto están [B] indeterminadas por la suficiencia de su actualidad (*indeterminatio superabundantis sufficientiae*). Esta última puede darse, a su vez, de dos maneras distintas, ya sea [B.1.] en sentido absoluto (*simpliciter*) o [B.2.] en sentido relativo (*quodammodo*). Según nuestra lectura, esta aclaración responde a la diferencia entre el modo de elicitar de las potencias activas, pues el modo **naturaleza** aunque por sí sea activo requiere del objeto para causar un efecto y quitar la indeterminación; pero el modo **voluntad** siendo activo no requiere de un factor externo para reducirse al acto, sino que por su absoluta superabundancia de actualidad es suficiente para quitar la indeterminación.

Nuestra conclusión es que el primer tipo de interminación –por deficiencia– corresponde a las potencias pasivas y el segundo –por suficiencia– es el característico de las potencias activas, tanto **naturaleza** –en sentido relativo– como **voluntad** –en sentido absoluto–. Los agentes naturales, en cuanto poseen potencias pasivas, se encuentran indeterminados para actuar si no se dan los factores necesarios que requieren según su naturaleza, pero por sus potencias activas están en acto respecto de su acción y los efectos opuestos se encuentran virtualmente en ellas, hasta que un objeto debidamente dado (*approximatus*) sea receptor de su actividad. La voluntad, por su parte, no posee pasividad alguna, sino que es pura actualidad y actividad autónoma, puesto que no requiere del objeto para poner su acto.

Nuestra posición queda confirmada con la definición de *potentia libera* y el desarrollo de la misma que Escoto nos ofrece: "la potencia libre (*potentia libera*) es una potencia suficientemente activa, no determinada por sí a obrar hacia algún objeto que no sea finalmente perfectivo suyo. 'Activa', por acción que pertenece al género de la acción y por su consecuente operación;

y no basta con ser 'activa operativa', porque así el intelecto sería activo a pesar de ser pasivo. 'Suficiente', en su propio orden de operación, por lo que no recibe ningún acto de otro [sujeto] para actuar en su propio orden, de lo contrario sería insuficientemente activa. 'No determinada por sí', esto es, por su acto primero (y esto en cuanto al propio orden causal, como un corolario de ser 'suficiente'), y es por esto que se determina por sí para obrar: no por alguna determinación precedente a la actuación que pertenece al género de la acción, sino que se determina a sí misma, es decir, se encuentra indeterminada a causa de su acto primero. Sin embargo, obra de manera determinada, sin que nadie más la determine a hacerlo"[9]. La voluntad, como principio **libre**, es una potencia plenamente **activa** sin pasividad alguna que indique potencia *qua* modo del ente, por eso agrega que es **suficientemente activa** en el sentido positivo antes descrito, ya que no necesita de un objeto para reducirse al acto, sino que basta con su propia actualidad. Por último, **no está determinada por sí** en cuanto que negativamente muestre indeterminación poseída en acto primero y que autodeterminará su acto segundo. La suficiencia de su forma queda enmarcada entre la actualidad formal constante de su acto y la virtualidad hacia los opuestos que contiene perfectamente en sí misma.

La libertad humana se describe conforme a la apertura de nuestra voluntad respecto de actos, objetos y efectos opuestos, por ejemplo, podemos amar-odiar (actos diversos), a Juan-Daniela (objetos diversos), y así alegrarnos-entristecernos (efectos diversos). Como sucede en el caso de los principios **naturaleza**, la acción sobre diferentes objetos puede producir diferentes efectos y es por ello que Escoto subordina el tercer tipo de libertad al segundo, en cuanto "querer **efectos** es querer objetos **siendo actualizados** –lo que es consecutivo con querer los objetos mismos–"[10]. El primer tipo de libertad indica que la voluntad humana puede tener actos opuestos no sólo sobre diferentes objetos, sino también sobre uno mismo, esto es, amar y

[9] Ioannis Duns Scoti, *Ordinatio I*, dd. 11-25, Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1959, p. 94.
[10] N. Den Bok, "Freedom in regard to opposite acts and objects in Scotus' *Lectura* I 39, §§ 45-54", *Vivarium*, 38, 2, 2000, p. 244. El subrayado es del autor.

odiar pueden tener como término al mismo sujeto, por ejemplo, Juan. Ahora bien, la libertad sobre objetos diversos supone una apertura hacia actos opuestos, ya que la reducción al acto por parte de la voluntad conlleva siempre un término hacia el cual se autodetermina, y si ella puede elicitar actos opuestos sobre un objeto, también lo podrá hacer respecto de objetos diversos, como cuando experimentamos amar a Juan y odiar a Daniela. Teniendo esto en cuenta, Étienne Gilson concluye que "si bien esta tercera forma de libertad no se confunde con la primera, se sigue de ella a través de la segunda, ya que elegir entre actos opuestos es elegir entre objetos opuestos, y por tanto también producir efectos opuestos"[11].

Un punto importante de la doctrina que propone Duns Escoto consiste en explicar cómo pueden darse actos opuestos sobre un mismo objeto, ya que es contradictorio afirmar que "Daniela ama y odia a Juan". Una primera respuesta, como es de esperarse, consiste en recurrir a diferentes momentos temporales puesto que un sujeto *s* puede en un momento t_1 elicitar un acto *x* respecto de un objeto *o* y el mismo sujeto *s* puede en un momento t_2 elicitar un acto *–x* hacia *o*, así podemos transformar el ejemplo en "Daniela amó a Juan, pero hoy lo odia"–. Como se puede observar, la apertura de la voluntad hacia actos opuestos que se realizan implica, de hecho, su mutabilidad, porque no se pueden elicitar simultáneamente dos actos opuestos sobre el mismo objeto, y así concluye en la imperfección de la libertad hacia actos opuestos (realizados de hecho).

Enfoque ético de la libertad de la voluntad

El principio activo **libertad** hasta aquí explicado tiene tres ejes fundamentales, la indeterminación por suficiencia, autodeterminación de la voluntad y la triple apertura hacia opuestos. Este esquema corresponde a una explicación ontológica de la libertad si la comparamos con las implicancias

[11] É. Gilson, *Juan Duns Escoto*, Pamplona, Eunsa, 2006, p. 580.

éticas que ella tiene, por eso, algunos autores12, la describen como **libertad metafísica** en cuanto la superabundante suficiencia de la voluntad es lo que origina el libre arbitrio. Por otro lado, la **libertad metafísica** es presupuesto para la **libertad moral** en la voluntad creada, pero Duns Escoto desarrolla ésta última a partir de la propuesta que formula Anselmo en *De casu diaboli* sobre la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*, según la búsqueda de bienes por sí mismos o conforme al beneficio que otorgan al que los persigue. La teoría de las *affectiones* no se aplica a la voluntad divina, puesto que ella es la fuente de la rectitud moral.

Los estudios sobre estas cuestiones difieren en cómo interpretar ambas explicaciones en una teoría completa y total, puesto que el Doctor Sutil no ha dejado escrito el modo en que se relacionan entre sí. El debate es resumido por Cruz González Ayesta en los siguientes términos: "[d]esde el punto de vista ético hay un acuerdo bastante amplio en que la doctrina de las dos afecciones debe vincularse a la superación por parte de Duns Escoto del esquema eudemonista. En cambio, se plantea una viva discusión acerca de cómo debe interpretarse la relación entre la *affectio iustitiae* (que es la misma libertad de la voluntad) y la definición del modo de obrar libre como posibilidad de obrar o no obrar ante los contrarios (o quizá mejor posibles). Se maneja la distinción entre libertad metafísica y libertad moral (A. Wolter implícitamente y J. Boler explícitamente). Y desde esta disputa se abren dos posturas. Unos defienden que la concepción escotista es una forma de libertarianismo (T. Williams) y que su visión de la justificación moral sería radicalmente voluntarista (J. Hare). Otros, en cambio, se esfuerzan por mostrar que, pese a no ser una ética eudemonista, es una ética racional. Estos autores (A. B. Wolter y M. B. Ingham) se oponen frontalmente a la interpretación que presenta a Duns Escoto como un ejemplo de libertarianismo"[13].

[12] Cf. J. Boler, "Trascending the natural: Duns Scotus on the two affections of the will", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67, 1, 1993, p. 113.
[13] C. González Ayesta, "¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'? La perspectiva de Duns Escoto", *Anuario Filosófico*, 47, 1, 2014, pp. 78-79.

En efecto, la superación del eudaimonismo queda verificada por la introducción de la teoría anselmiana sobre las *affectiones* en la voluntad, ya que la *affectio commodi* tiene por objeto el bien para uno mismo y la *affectio iustitiae* persigue el bien en sí, incluso aunque no se lo perciba como algo conveniente para mí, de tal manera que la voluntad puede actuar en vistas a un bien que no sea para su propia perfección, es decir, la felicidad. A su vez, Duns Escoto afirma que la voluntad, por su misma estructura o *ratio*, posee un "apetito natural" por el cual se inclina hacia su propia perfección, tal como sucede en todos los seres no libres, "a partir de este apetito no libre sino natural, la voluntad se muestra, particularmente, con una apetencia necesaria o perpetua de la suma felicidad"[14]. Que la voluntad tenga un **apetito** natural a la felicidad no quiere decir que éste sea un acto elícito hacia ella sino solamente una inclinación propia de su modo de ser y, por ello, se encuentra de manera "perpetua" y "necesaria", en cuanto que, permaneciendo la naturaleza inalterada, su inclinación a recibir lo que la perfecciona es continua y no puede sino darse en ella. Sin embargo, insiste el Doctor Sutil, que este **apetito natural** no es un acto (segundo) porque, si así fuera, se afirmaría que un mismo acto elícito sería perpetuo, lo que va contra nuestra experiencia de la libertad, y además habría dos actos contradictorios simultáneamente, lo que es absurdo. Por ello, aclara que ese *appetere* "no es un acto que se siga del conocimiento, porque entonces no sería natural sino libre"[15], porque si el apetito natural fuera un acto (segundo), se debería entender su actividad conforme al principio naturaleza y así actuaría necesariamente hacia un objeto, negando la libertad en la voluntad.

Por otro lado, la voluntad posee un **apetito libre** a partir del cual puede moderar los actos elícitos e incluso limitar (*refrenare*) su actividad y no seguir la inclinación que le propone el apetito natural, por eso hay una cierta identificación de la libertad con la *affectio iustitiae*, la cual es llamada libertad innata de la voluntad. En la literatura secundaria se suele encontrar

[14] Ioannis Duns Scoti, *Reportata IV*, dd. 7-49, Westmead-Franboroug-Hants, Gregg International Publishers, 1969, p. 660b.
[15] Ídem.

la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae* como perteneciendo al apetito natural y al apetito libre respectivamente, pero esto no es del todo correcto, sino que ambas afecciones pertenecen al apetito libre[16]. En *Rep. Par.* II.6 el Doctor Sutil lo manifiesta expresamente diciendo que ambas afecciones se encuentran siempre juntas en una voluntad libre, porque de lo contrario ella estaría sujeta a la búsqueda del bien para sí y perdería su libertad. Por tal motivo, la *affectio iustitiae* es la **última diferencia específica**[17] respecto del apetito libre, que también posee la *affectio commodi*, porque capacita a la voluntad para querer un bien distinto al de la inclinación natural. Por otro lado, cuando el acto elícito sigue a la *affectio commodi* se dice que es **natural** en un sentido no preciso o derivado, porque lo que se quiere indicar es que, la actividad de la voluntad sigue a la inclinación que por el apetito natural posee hacia su propia perfección. El otro punto, que a nuestro juicio une el tratamiento de la libertad metafísica y de la libertad moral, es la capacidad de la voluntad en refrenar su acto, es decir, de no querer (*non velle*) un determinado bien. Es interesante que M. B. Ingham lo tome como un "tercer acto" de la voluntad junto con *velle* y *nolle*, puesto que Escoto nunca lo menciona como tal, aunque puede comprenderse fácilmente que no querer un bien es, en definitiva, querer otro bien al propuesto, y por ello concluye la autora que "este acto de auto-restricción revela, no solo la habilidad de la voluntad para elegir entre opuestos externos a sí misma, sino también para gobernar y refrenar su propio movimiento, incluyendo su propia modalidad (intensidad) de actuar"[18]. Esta posibilidad de no querer, explícita en el planteo metafísico de la libertad, se da también en el apetito

[16] Cf. un estudio detallado en C. González Ayesta, "Duns Scotus on the natural will", *Vivarium*, 50, 2012, pp. 33-52. Allí, la autora apunta al experimento mental de Anselmo en *De casu diaboli*, donde piensa una voluntad con la *affectio commodi* solamente como un caso hipotético. Por tal motivo, la voluntad creada en su situación real posee dos apetitos, el natural como una inclinación pasiva y el libre como actividad que se juega entre ambas afecciones.

[17] Cf. Ioannis Duns Scoti, *Reportata I*, dd. 1-48; II, dd. 1-11, Westmead-Franborough-Hants, Gregg International Publishers, 1969, p. 617a-b.

[18] M. B. Ingham, "Self-mastery and rational freedom: Duns Scotus's contribution to the *usus pauper* debate", *Franciscan Studies*, 66, 2008, pp. 359-360.

libre mediante sus dos afecciones y, especialmente, gracias a la *affectio iustitiae*, por la que se puede no querer la propia perfección y separarse de la tendencia ínsita en la naturaleza libre. En definitiva, moderar y refrenar son las actividades propias del apetito libre.

Conclusión

Por último, respecto de la imputación que la historiografía ha formulado frecuentemente sobre el pensamiento de Duns Escoto, tomamos la posición que propone –junto con otros académicos contemporáneos– A. Wolter cuando dice que "Escoto no consideró 'ser radical y perfectamente libre' y 'ser guiado por la recta razón' como antitético o antinómico. Sino que, por el contrario, creyó que cada una de esas nociones implican lógicamente la otra"[19]. A nuestro juicio, el apelativo **voluntarista** puede aplicarse si por ello se entiende **todo pensamiento en el cual la voluntad elicita su acto con independencia del intelecto (aunque lo presuponga)**, pero no se le puede considerar en cuanto se comprenda como una **doctrina que sostiene la absoluta independencia de la voluntad y la arbitrariedad en su actuar**. En efecto, la referencia del Doctor Sutil sobre la *recta ratio* y la *recta regula* apuntan a la esencia divina, en cuanto por el intelecto y la voluntad dispone de un orden específico que es conocido y querido por ella, y al cual la voluntad creada debe seguir porque "el apetito libre no es recto por conformarse con una rectitud inferior, sino por querer aquello que Dios quiere que él quiera"[20].

[19] A. B. Wolter, "Native freedom of the will as a key to the ethics of Scotus", *Studio Scholastico-Scotistica*, 5, 1972, p. 359.
[20] Ioannis Duns Scoti, *Reportata I*, dd. 1-48; II, dd. 1-11, p. 622a.

A vontade como potência racional suficiente em Duns Scotus

Erison de Sousa Silva
Secretaria de Educação do Estado do Ceará, Brasil

Introdução

João Duns Scotus (1265/66 - 1308) é um filósofo que escreveu sobre várias questões importantes em relação à liberdade e à vontade. O autor debate temas como a vontade e a vontade humana para que seja entendida a própria questão da liberdade, como "liberdade metafísica", o poder infalível para opostos, que só pode ser entendida dentro do escopo da vontade[1]. Neste sentido, é propedêutico considerar o que o Doutor Sutil entende como vontade e até mesmo como ela está contida dentro das reflexões da *Metafísica* de Aristóteles, para cogitar o fato da vontade ter a liberdade de causar a si mesma. Compreender essas reflexões nos mostra a valorização e o entendimento da liberdade da vontade dentro de um mundo que, metafisicamente, não é determinado, pois a própria vontade de Deus é uma potência que pode ir para os opostos.

Visto que vivemos em um mundo dominado pelos opostos, vide o ato volitivo de Deus ser contingente e colocar o contingente no mundo, entender e procurar na própria vontade a sua causa eficiente não é contraditório, já que metafisicamente tudo já é determinado por ela. Mas entender quais as indeterminações próprias dos atos da vontade do qual ela é para atos opostos e, ademais, entender o fundamento próprio delas é algo que exige um maior aprofundamento nas reflexões metafísicas de Duns Scotus. Para tal, três tópicos se articulam de modo direto para a execução sintética destas reflexões: o primeiro tratará sobre o que é entendido por potência racional e seus desdobramentos em Duns Scotus; o segundo argumentará sobre os diversos

[1] Cf. Thomas Williams, "Da Metaética à Teoria da Ação", inThomas Williams (Org.). *Duns Scotus*. Trad. Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias&Letras, 2013. p. 440.

tipos de indeterminações geradas pela vontade; já o último tratará da relação direta entre intelecto e vontade. Como aporte teórico das reflexões propostas será utilizado o Livro IX da *Metafísica* de Aristóteles; a primeira, a trigésima oitava e trigésima nona distinção da *Ordinatio I* de Duns Scotus; e a questão 15 das *Questões sobre a Metafísica IX*, também do Doutor Sutil, sendo esta a principal base para o desenvolvimento do trabalho[2].

1. A Potência Racional e a Vontade

Primeiramente, antes de deslindar sobre os conceitos de potência racional como vontade, é importante compreender o que é a potência em si, para que os termos fiquem claros quando entrarmos dentro do corpo scotista de argumentação. Aristóteles, no livro IX da *Metafísica*, afirma que a potência é em certo sentido princípio, pois é dito potência sobre o que é potência em sentido primeiro, sendo princípio de mudança em outra coisa ou na mesma enquanto outra. Seguindo o raciocínio do Estagirita, a potência se apresenta de dois modos: 1. padecer a ação que é no paciente, sendo princípio de uma mudança passiva por obra de outro ou de si enquanto outro; 2. capacidade de não sofrer mudanças para pior[3]. Em ambas as capacidades da potência se apresenta o princípio passivo e ativo de tal potência, pois ou faz padecer ou padece.

As potências são apresentadas em duas: 1. potências racionais, que são as mesmas para os contrários; 2. as potências irracionais, sendo potências para um único contrário. Assim, por exemplo, a ciência é uma potência racional, pois há contrários onde um é por sua natureza e outro é por acidente, mas

[2] As obras citadas de Duns Scotus são traduções brasileiras. A questão 15 das *Questões sobre a Metafísica IX* e a primeira distinção da *Ordinatio I* se encontram em cf. João Duns Scotus, *Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural.* Trad. Cesar Ribas Cezar, São Paulo, Edições Loyola, 2010. A trigésima oitava e trigésima nona distinção da *Ordinatio I* se encontram em João Duns Scotus, *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre, EDIPUCRS/EDUSF, 2008.

3 Cf. *Metafísica*, 1046a5-15.

ambas estão unidas na mesma noção, na qual a alma pode conhecer ambas[4]. Exemplo disso é o médico que conhece a doença e a saúde, mesmo que a ciência trate da saúde, o seu contrário deve ser conhecido por acidente. Em 1048 a 10-20, Aristóteles inicia um processo do qual Duns Scotus eleva às últimas consequências, que é a introdução do conceito de desejo para a questão das escolhas. Pois, na parte supracitada da Metafísica, é afirmado que o agente racional só realiza o que deseja preferentemente, quando ao agir com sua potência estiver em contato com o paciente, que deseja modificar.

Segundo o Doutor Sutil, é importante entender os elementos da Potência ativa racional, em uma distinção original ele determina que sendo ela natural, não pode ser distinta do que ela pode de si mesma. Mas se for potência ativa de produtos opostos (contrários ou contraditórios) permanece uma natureza que como termo primeiro é algo sob qual os opostos podem estar contidos igualmente. Como a ação da potência propriamente ativa se chama "ato", então as potências que se referem à ações opostas se referem a atos opostos, ação e negação dela. Não é ato a que a potência ativa não é a relação, mas a natureza absoluta que aparece como fundamento próprio das muitas relações[5]. É entendendo as consequências de propor a potência ativa como princípio e fundamento das relações para os contrários que entendemos como Duns Scotus eleva à última instância o conceito de desejo abordado por Aristóteles em 1048 a 10-20.

Então, entendendo a potência ativa como fundamento, devemos compreender as diferenças entre esses fundamentos. Um destes é uma potência ativa que chamamos de natureza, que é determinada a agir e que dependendo de si não pode não agir, caso não seja impedido por algo extrínseco. O outro é uma potência ativa chamada de vontade, que não é determinada por si, mas pode agir causando um ato e seu oposto, podendo agir ou não. Duns Scotus os chamam de princípios ativos. Da vontade Scotus, afirma que é referente à opostos e não possui nenhuma causa. A vontade é

[4] Cf. Idem, 1046b22-24
[5] Cf. *Questões sobre a Metafísica* IX, q.15, n.10-12.

princípio ativo que pode ou não agir, ao ser uma causa ativa não possui intermediários, causando de modo mais imediato possível uma experiência dos contingentes. "É a partir desta experiência imediata da contingência dos meus atos de vontade que toda a reflexão de Scotus sobre a vontade é construída"[6]. É a partir disso que podemos nos deslindar sobre os aspectos próprios da vontade em Duns Scotus.

Na perspectiva da vontade apresentada pelo Doutor Sutil, temos a capacidade tanto de produzir atos como de não produzi-los, visto que eles são contingentes e a vontade pode produzir atos de modo absolutamente contingentes, isto é, no exato momento em que quer algo poderia não querer[7]. Essa vontade livre dota o ser humano da capacidade de não seguir suas inclinações naturais[8]. Mesmo assim, essa liberdade para atos opostos não é a liberdade absoluta da vontade, pois ela pode ser determinada pela mudança nas coisas e pelo próprio ato, que a partir do momento que se realiza não pode ser mudado. E para Duns Scotus, há no ser humano uma liberdade da vontade absoluta e perfeita? Sim, há, a vontade para objetos opostos, pois pode tender a qualquer um dos opostos sem nenhuma determinação, pois mesmo ao escolher o objeto, ainda pode querer outro simultaneamente à escolha e a partir da escolha pelos objetos pode gerar os efeitos opostos[9]. Ou seja, para Duns Scotus não há problema algum em assumir uma liberdade humana perfeita, quando se trata de objetos opostos, inclusive aqueles que não estão relacionados com a sua inclinação natural.

As ações, produzidas através da escolha livre entre objetos, é uma potência livre que não almeja fins determinados pela natureza –como as potências ativas naturais. A vontade é em sentido fundamental a causa da ação. Como vimos no parágrafo anterior, o objeto da ação é escolhido livremente pela vontade, podendo mover a si mesmo através destes objetos, não havendo

[6] Cesar Ribas Cezar in: Scotus, 2010. p.12.
[7] Cf. Lectura *I*, d.39, qq.1-5, n.49,
[8] Cf. Cesar Ribas Cezar, Compreender Scotus. São Paulo, Edições Loyola, 2014. pp. 65-66.
[9] Cf. *Ordinatio I*, d.39, n.15.

nenhuma causa anterior. A vontade é em si uma potência para a livre autodeterminação, não sendo movido por outro, é causa eficiente de si[10]. Quais as consequências dessa autodeterminação? A consequência mais imediata é o livrar-se inteiramente das determinações naturais, não havendo causa necessária para o assentimento da vontade a qualquer bem, apenas o próprio querer.

> "[...] não é preciso que a vontade preserve em seus atos a ordem, que os volúveis devem naturalmente de ter a partir de sua natureza; nem o assentimento é semelhante aqui e ali, pois há necessidade no intelecto por causa da evidência do objeto que causa necessariamente o assentimento no intelecto; ora, uma bondade do objeto não causa necessariamente o assentimento da vontade, mas a vontade assente livremente a qualquer bem, e assim assente livremente ao bem maior como ao menor"[11].

Para Duns Scotus, há claramente uma indiferença em relação ao bem que se está assentindo no ato da vontade, não havendo nenhum bem preordenado que seja objeto da vontade. O próprio ato da vontade já é um criador necessário de possibilidades e de indeterminações, visto ser a própria potência autodeterminadora não escolhe tudo através de determinados objetos, não há uma relação de necessidade nas suas escolhas. Como afirma Cezar: [...] só realizo plenamente minhas capacidades quando não pretendo realizá-las"[12], ou seja, não há determinação nem sequer da realização. Entender como essas indeterminações funcionam e qual seu fundamento nos ajudará a compreender qual a relação direta do intelecto com a vontade, assim, compreendendo sua razão filosófica.

[10] Cf. Hannes Möhle, "A Teoria da Lei Natural de Scotus", In Williams, 2013.: 409-412.
[11] *Ordinatio I*, d.1, q.2, n.147. p.185.
[12] C. R. Cezar, 2014, p. 66.

2. As indeterminações e o ato da vontade

Visto que, diante dos objetos a vontade gera uma escolha, ela é sempre na contingência dos futuros incertos, ou seja, não dá para definir determinadamente as ações e efeitos que vão encontrar. Podemos dizer que dentro do escopo de pensamento de Duns Scotus, *"*onde há acaso não há necessidades"[13], e a escolha por não contar com a certeza de atos e efeitos não trabalha do mesmo modo com as necessidades, gerando a indeterminação. Assim, se tratando da vontade e escolha, estamos nos referindo ao futuro contingente no qual as duas potências têm igual atualidade. É importante trazer essas definições, pois muitas vezes entendemos o contingente e o possível como inferior, metafisicamente falando, mas não o é, pois tanto contingência como a necessidade são modos de ser do ente no momento em que ele é[14]. Ou seja, pelo fato de no próprio ser do ente haver a contingência é que temos a experiência imediata quando queremos a coisa e não a queremos mais, pois essa experiência indeterminada é a própria realidade da vontade. Agora deve ser entendido que tipo de indeterminação é essa que a vontade gera?

Ao tratar sobre a indeterminação, Scotus a entende de duas maneiras. A primeira destas maneiras é a indeterminação por insuficiência, ou seja, por potencialidade e falta de atualidade, um exemplo disso é a matéria que não tenha a forma, sendo impossível realizar a ação da forma, por não a possuir. Neste sentido, seria uma matéria sem sentido, sem qualquer tipo de determinação, podendo ser levado ao ato apenas se for determinado por outro à ação da forma. Esse tipo de indeterminação não se realiza sem a necessidade de um outro, sendo dependente e não uma potência racional suficiente[15]. Apenas por esta análise sabemos que desta não se trata a indeterminação da vontade, que não precisa de um outro para realizá-la, mas apenas dela mesma.

A segunda forma de indeterminação é a que se refere à vontade e a mostra

[13] *Ordinatio I,* Apêndice A, d.38, n.2.
[14] Cf. *Ordinatio I,* Apêndice A, d.38, resposta à quinta questão [6].
[15] Cf. *Questões sobre a Metafísica* IX, q.15, n.31-32.

como suficiente para si, sem a necessidade de um auxílio de outro para se atualizar. Duns Scotus a nomeia como "indeterminação de suficiência superabundante", em que possui atualidade ilimitada, querendo pura e simplesmente, por isso é capaz de se determinar. Assim, a redução da potência ao ato é dado pelo próprio ente em potência, pois não lhe falta atualidade[16]. "Ora, a indeterminação atribuída à vontade não é material, nem de imperfeição, na mesma em que esta é ativa, mas é de perfeição excelente e dotada de poder, não restrita a um ato determinado"[17]. Sabemos que as potências restritas a um ato determinado são de realizações naturais, ou seja, não tem possibilidade de mudança, a vontade, por ser algo racional, cria possibilidades maiores do que apenas o que a natureza determinaria.

Ao compreender o modo como as indeterminações são entendidas quando se referem à vontade, podemos perceber com maior lucidez sua autodeterminação. No entanto, outra capacidade humana que é uma potência racional, além da vontade, é o intelecto. Normalmente ela surge, dentro da tradição filosófica aristotélico-tomista, como determinadora da vontade, sendo o que a move, no entanto, essa relação é diferente quando se trata do pensamento de Duns Scotus. Tendo isto em mente, vamos para a última sessão deste trabalho que se esforça em entender como se dá a relação entre o intelecto e a vontade, de modo que mantenha a suficiência desta última. Isso é possível?

3. Vontade e Intelecto

A título de esclarecimento, é importante entender que o intelecto é uma potência distinta da vontade, ou seja, estamos falando de duas potências independentes. O intelecto é uma potência natural, pois produz seus atos de modo determinado. Assim lhe sendo um objeto evidente, ele necessariamente produz o conhecimento e não pode deixar de produzir. No entanto, isso não significa que o conhecimento dos objetos sejam os mesmos necessariamente,

[16] Cf. C. R. Cezar, 2010, p.17.
[17] *Questões sobre a Metafísica* IX, q.15, n.34. p.80.

mas conhece seus contrários como conhecimentos em si, não é apenas uma simples apreensão. Sendo que, do conhecimento se geram juízos sobre determinados objetos diferentes no intelecto, Duns Scotus afirma que o *"juízo não é algo próprio à simples apreensão, mas à comparação dos complexos"*[18], isto é, criar um juízo não é só escolher um objeto obrigatório que o intelecto manda, mas comparar vários objetos.

A vontade e o intelecto são referidos a atos próprios, assim, este mostra e dirige; já o primeiro inclina e impera. Logo, a referência do intelecto é mais essencial e evidente, sendo sempre determinado a inteligir; já a vontade se refere ao ato do intelecto, o conhecimento, por atos próprios. Assim, é necessário que haja conhecimento para que possamos agir em relação ao mundo, mas não é o próprio conhecimento que determina o que deve ser feito. Do conhecimento não há nem a possibilidade de conhecer a finalidade das coisas, logo, não tem como, pelo intelecto, conhecer a finalidade de todas as ações. Mesmo que o intelecto seja capaz de conhecer o mundo através de conceitos universais, leis gerais e deduções[19], ele é determinado nas ações pelo que a vontade quer fazer, só assim o intelecto pode se pôr para fora.

> "Segue-se que a vontade é determinante, não no sentido de que a própria potência da vontade seja de si determinada para um só - e através disto o agregado do intelecto de opostos e da vontade se refira a um [...] -, mas que a vontade, indeterminada ao ato próprio, o elicita e através dele determina o intelecto quanto à causalidade, que este possui em relação ao que será feito exteriormente"[20].

A vontade é o ponto determinante ao se tratar da sua relação com o intelecto. Caso o intelecto determinasse a ação ela seria produzida por um apetite natural teleologicamente determinado para seu fim inerente, pois do intelecto advém a necessidade. Já a vontade, que é uma potência livre que não almeja fins naturais, age apenas através de objetos de ação apresentados pelo

[18] *Questões sobre a Metafísica* IX, q.15, n.54, p.86.
[19] Cf. C. R.Cezar, 2014, p. 67.
[20] Idem, n.39, p.81.

intelecto. Este, é apenas causa parcial que motiva a vontade a determinar as ações. Logo, a atividade cooperativa que há entre vontade e intelecto está no fato deste conhecer um objeto possível de ação que não precisa ter relação com o apetite do agente, ou seja, ele conhece objetos, não fins. O objeto só se torna fim quando é procurado pela vontade.

Há duas consequências claras do modo como foi exposta essa relação entre intelecto e vontade. A primeira é o fato dos fins serem contingentes, vistos serem atos da vontade, ou seja, a finalidade pode ser oposta do que é, não existindo uma finalidade propriamente necessária, mas várias finalidades, retiradas dos objetos inteligíveis. Não há uma relação direta com um fim necessário que foi inteligido como melhor de todos, pois a vontade pode, inclusive, querer duas coisas ao mesmo tempo, mesmo que não possa realizá-la no mesmo instante, o podendo fazer apenas no sentido de divisão. Logo, o intelecto não é potência racional suficiente, apenas a vontade o é determinando sua própria finalidade enquanto contingente.

A segunda consequência clara que é assumida quando se trata de encarar a relação entre intelecto e vontade na perspectiva scotista é a vontade ser causa eficiente das ações livres. Isto se deriva do fato da vontade não almejar fins naturalmente admitidos, mas determina a ação de modo independente de um coprincípio. A vontade pode se mover a si mesma da potência para a efetividade, a concebendo como potência para a livre autodeterminação. Assim, a forma como a vontade é potência racional suficiente é pela autodeterminação que, ao inteligir dos objetos, cria atos e efeitos opostos através da própria escolha, sendo estes atos e efeitos não um fim predeterminado, mas um fim determinado pela própria vontade.

Considerações finais

Para Duns Scotus o mundo é um complexo emaranhado de contingências e para o ser humano seria muito mais cômodo se, pelo menos dentro do aspecto da vontade, houvesse uma determinação e uma finalidade pré-estabelecida. No entanto, essa não é a intenção do Doutor Sutil, como foi

demonstrado ele pressupõe que não há fins determinados, nem por uma divindade e nem pelo próprio intelecto, o que há são finalidades contingentes advindas do ato da vontade, o que nos leva a refletir sobre a importância das nossas escolhas. O ser humano não é determinado, mas determina o objeto da sua escolha e dele decide, efetiva a potencialidade da sua vontade. O argumento dela ser causa efetiva das ações e de si toma corpo enquanto uma teoria da ação, que traz em si aspectos para pensar o próprio modo que nos entendemos no mundo, já que nem o ser humano e nem a própria existência possui determinações.

A título de conclusão, se entende que para Duns Scotus, a falta de determinação, ou as indeterminações, não são de nenhum modo uma imperfeição da realidade ou do conhecimento do ser humano, mas sim uma superabundância de potencialidades a serem realizadas. É a possibilidade de vislumbrar objetos opostos em si, através do intelecto, e que não determinam a vontade que a torna suficiente em si, completa e causa eficiente de todas as ações. O beato que viveu no medievo, debateu, entendeu e comentou as doutrinas aristotélico-tomistas em voga na época e nos chamou a refletir sobre a responsabilidade de sermos os próprios criadores de finalidades neste mundo. Diante da contingência destas finalidades, elas podem ser modificadas de acordo com o objeto apresentado, que ao ser contemplado pelo intelecto foi escolhido como melhor.

El tema del fin último y la felicidad en el pensamiento franciscano tardo-medieval

Olga L. Larre
Universidad Católica Argentina / CONICET, Argentina

En este trabajo nos proponemos señalar las diferencias y variaciones sustanciales que asume el clásico problema de la adhesión de la voluntad al fin último, y por tanto de la felicidad, en el marco de la escuela franciscana, y en las postrimerías del pensamiento medieval.

Durante el siglo XIII el problema del fin último y la consecución de la felicidad humana se formuló en relación con el objeto de la voluntad y la razón formal de bien. Así lo expresaba Tomás de Aquino: "ya que el bien es el objeto de la voluntad, el bien perfecto es aquello que totalmente satisface este apetito; por eso, amar la felicidad no es otra cosa que apetecer la satisfacción de la voluntad"[1]. La felicidad en este contexto queda enlazada con el bien perfecto que colma plenamente la voluntad; y si el bien en común es lo que mueve la facultad volitiva, con mayor razón la voluntad será atraída por la suma de todos los bienes. Por esta razón no pertenece al libre arbitrio el querer ser felices, sino *ad naturalem instinctum*[2]; y esto, aun cuando se considere que el objeto de la felicidad depende del juicio de la razón y de la voluntad electiva, porque en el momento en que alguien apetece un bien determinado, se produce la unión actual entre el apetito natural y el racional[3].

[1] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5, a. 8.
[2] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 10.
[3] Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3 sol. 3.

1. Escoto como paso hacia una nueva evaluación del tema

En el tardo medioevo, la consideración del agente moral se reconfigura no sólo a partir de un marco conceptual diferente, sino también como una reinterpretación de las fuentes básicas, al concebir la voluntad bajo el modo de la autodeterminación. Este concepto reestructura la libertad y si bien se admite que hay en el hombre un afán persistente por alcanzar la felicidad, se problematiza si es éste un deseo radicalmente inscrito en la naturaleza humana y, por tanto, imposible de ser relegado. Escoto transita un camino en el que la racionalidad libre se enfoca como capacidad de decidir entre opuestos y de concebir la libertad como un modo propio de la voluntad.

Esta perspectiva se desarrolla en un contexto original que enfatiza la contingencia del acto voluntario, aspecto que se vincula con otra cuestión central en Escoto: el carácter no natural de la voluntad y su ejercicio. Establecer relaciones entre estos dos puntos es posible a partir de una discusión profunda de la teleología aristotélica y la consecuente propuesta de un esquema metafísico diferente, donde lo humano se halla atravesado por la posibilidad de trascender lo natural y superar, así, el necesitarismo condenado en 1277.[4] Este punto asegura una forma de comprender la naturaleza humana como capacidad de elección más allá de toda disposición natural.

La diferencia esencial de la voluntad como potencia racional respecto de la naturaleza se establece a partir de la autodeterminación y, de modo negativo, por su indeterminación respecto de los actos y efectos. Escoto se inspira en un pasaje de Agustín de sus *Retractationes*, "lo que hacemos cuando queremos, está en nuestra potestad y nada hay tan en nuestra potestad como la misma

[4] Cf. G. Elías, "Duns Escoto: el querer divino como fundamento del querer humano contingente", *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 34, 2008: 281-291.

voluntad",[5] y –agrega–esto "no se entiende en cuanto al ser de la voluntad sino en cuanto al obrar"[6].

La libertad consiste, en primer lugar, en el poder que tiene la voluntad para efectuar su acto propio sin necesidad de un factor externo que la determine: "quien se encuentra queriendo algo, puede no querer (*non velle*) o rechazar (*nolle*) tal acto"[7], en cuanto pertenece a este principio activo la capacidad de elegir un acto opuesto al que actualmente tiene o incluso de no realizarlo y frenar su propio acto.

Si la naturaleza puede describirse como *ex se determinata*, lo distintivo de la libertad radica en la autodeterminación. De esta manera, aunque respecto de su actividad la voluntad como principio activo siempre se encuentra en acto formal[8]. incluye virtualmente no sólo los efectos realizados sino también los actos opuestos alcanzados con su *virtus suficiente*[9].

Para contrastar las diferencias entre naturaleza y voluntad Escoto compara la actividad del sol como elemento natural con la de la voluntad: dispuestas las cosas de un modo uniforme, el sol no podría causar una actividad distinta de la que causa ni un efecto contrario sobre un objeto. En cambio, la voluntad,

[5] Agustín de Hipona, *Retractaciones*, en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1995, vol LX, I.22 #4, p. 728; I.9 #3, p. 671.
[6] Escoto, *QQ. Quodl.* 16.1 #19, [ed. Noone-Roberts, p. 169]: *"*non intelligitur quantum ad esse illius voluntatis, sed quantm ad agere eius". En C. Chabel, *Theological Quodlibeta in the Middle Age. The Fourteenth Century,* Leiden, Brill, 2007.
[7] Escoto, *QQ. Met.* IX.15 #30 (en *Opera Philosophica*, en adelante OPH, Franciscan Institute Publication, vol. 4, pp. 682-683): "[Q]ui vult se posse non velle sive nolle".
[8] Cf. I. Guzmán Manzano, "El principio 'libertad' según Escoto", *Carthaginensia*, 9, 15-16, 1993, pp. 229-271, en especial: p. 239.
[9] Escoto, *QQ. Met.* IX.15 #44, (OPH, 4, pp. 687-688): "principium activum creatum capax est sine contradictione illius perfectionis quam attribuimus voluntati, scilicet quod non solum non determinetur ad unum effectum vel actum, quia multos habet in virtute, sed nec ad aliquem illorum determinatur quos in virtute sufficienti habet".

permaneciendo igual en su naturaleza, puede causar actos y efectos opuestos respecto del mismo objeto, y en esto consiste, precisamente, la descripción negativa de la libertad, y su indeterminación hacia uno u otro acto u objeto. Pero si la voluntad está de por sí indeterminada no sólo a realizar diferentes acciones sino también a actuar o no hacerlo y no depende de un factor externo a ella, queda sin explicar cómo puede autodeterminarse. La solución que propone el Doctor Sutil consiste en distinguir dos tipos de indeterminación, una por deficiencia y otra por suficiencia[10]. La materia primera, es de suyo indeterminada y requiere de una forma para alcanzar su actualización. Éste es el caso de la indeterminación por deficiencia (*indeterminatio insufficientiae*) en donde se exige una causa necesaria para actuar. En cambio, las formas activas que tienen por sí mismas la capacidad para producir su efecto solo se encuentran indeterminadas en el orden de la suficiencia de su actualidad (*indeterminatio superabundantis sufficientiae*)[11]. De modo que la **naturaleza** como principio activo requiere para producir su efecto de un objeto que la actualice y permita vencer su indeterminación; la voluntad, en cambio, no requiere de un factor externo en virtud de su absoluta superabundancia de actualidad que le permite vencer esa indeterminación[12].

Y esta voluntad contingente también es libre con relación a la felicidad como fin último; de modo que no es necesario que la voluntad busque algo en razón de su fin último como fuente de felicidad[13].

En suma: Escoto caracteriza a la voluntad como potencia libre, suficientemente activa, no determinada por sí a obrar hacia algún objeto, cuya

[10] Escoto, *QQ. Met.* IX.15, #31 (OPH, 4, p. 83): "est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo".
[11] Escoto, *Ibíd.*, #31.
[12] Para una ampliación: E. Mayocchi, *Causalidad y Contingencia en la filosofía de Juan Duns Escoto*, Barcelona/Buenos Aires, Miño y Dávila, 2021, p. 94.
[13] Escoto, *Ord*. IV, dist. 49, pars I, q. 6, # 367 (en *Opera Omnia*, Vaticano, Typis Polyglotis Vaticanis, 2013, XIV, p. 382.

suficiencia queda garantizada por la actualidad constante de su acto y la virtualidad hacia los opuestos que contiene de modo perfecto en sí misma[14].

2. Un segundo paso: Ockham y su propuesta sobre la adhesión al bien perfecto

Siguiendo a Escoto, Ockham señala como notas constitutivas del acto libre: la indiferencia total de la voluntad; su carácter puramente activo y autónomo; la exclusión de toda necesidad y de toda determinación por parte del entendimiento; y, por ello, la absoluta incompatibilidad con el dominio necesario de la naturaleza. La voluntad no tiene ninguna inclinación natural y se encuentra libre de la necesidad especificativa que procede del fin. Es libre porque es contingente y es contingente porque su acto no se encuentra determinado a producir un efecto preestablecido[15].

Pero Ockham también expone consecuencias no contempladas por Escoto al señalar que la voluntad es indiferente ante la felicidad y ante la visión de la esencia divina; y se constituye como un poder que tiene su perfección en la posibilidad de ejercer su acto con total independencia de las demás potencias humanas.

[14] Escoto, *Ord*. I, 13 , # 56 (Vat. V, p. 94*)*: *"*Potentia libera est potentia sufficienter activa, non determinata ex se ad operandum circa aliquod obiectum quod non est eius finaliter perfectivum: 'Activa', actione de genere actionis et ex consequente operatione; nec sufficit 'activa operativa', quia sic esset activus intellectus, licet passivus. 'Sufficienter', in suo ordine agendi; ergo nullum actum recipit ab alio, quo agat in suo ordine, quia tunc esset insufficienter activa. 'Non determinata ex se', id est ex suo actu primo –et hoc in suo ordine causandi (sequitur ex corollario 'Sufficienter')– et ex isto quod se determinat ad agendum: non quidem aliqua determinatione praecedente actionem de genere actionis, sed determinat se, id est indeterminata ex actu suo primo; tamen determinate agit, nullo alio determinante ad agere".

[15] Ockham, *In IV Sent*., q. 16 (*Opera Theologica*, en adelante OTH VII, p. 359); *In I Sent*., d. 38, q. 1 (OTH IV, p. 574 y ss.) y *Quod.* I, q. 16 (OTH IX, p. 87).

Además, no puede probarse filosóficamente que el goce de la esencia divina nos sea posible; y si bien por la fe sabemos que lo es, podemos quererlo o no. La voluntad no tiende necesariamente a la felicidad perfecta en general porque el entendimiento podría considerar que esa felicidad perfecta no es posible y que la única condición alcanzable en nuestras vidas es esta en la que nos encontramos[16]. En suma: no hay argumentos válidos que demuestren que existe un bien infinito; y si bien la voluntad tiene un fin, no es posible establecer racionalmente que ese fin último sea Dios. Puede ser la felicidad en general frente a la cual la voluntad humana permanece libre; y puede ser también un bien finito aquél que sacie la sed de felicidad propia del hombre; o puede suceder, finalmente, que el hombre renuncie voluntariamente a la felicidad[17].

Precisamente, nos centraremos en estos dos últimos aspectos formulados por Ockham: el primero se refiere a la posibilidad que tiene el hombre de alcanzar o de renunciar a la felicidad. El segundo se vincula con el contenido objetivo de la felicidad señalando la posibilidad de su dirección hacia distintos bienes creados.

2.1. El rechazo de la felicidad

Ockham sostiene que puede darse una noción primigenia que no vaya precedida por una volición: "hay fines que no son deseados con amor alguno sino sólo odiados o no queridos"[18]. Y desde este primer escenario defiende la noción pura de la felicidad.

[16] Ockham, I *Sent.* 1, q. 6 (OTH I, p. 486 y ss.).
[17] Ockham, *In I Sent*., 1, 6 (OTH, p. 503): "Voluntas contingenter et libere –modo exposito– fruitur fine ultimo ostenso in universali, quia scilicet diligere beatitudinem potest et non diligere, et potest appetere sibi beatidudinem et non appetere".
[18] Ockham, *Quaest. Variae*, Q. IV, *De Causalitate finis*, (OTH VIII, pp. 98-154): "quod aliquis finis volitionis praestitutusa voluntate creata amatur amore amicitiae et aliquis nulo amore amatur, sed solum oditur et est nolitus".

Pero no obstante ello, y aun en el caso que el intelecto afirme la posibilidad real de alcanzar la felicidad; la voluntad siempre podría rechazar esta consideración, pues la potencia libre no necesariamente se conforma con la razón recta y puede querer un objeto distinto. Más aun, si la inteligencia dijera que Dios es el fin último y que en Él radica la felicidad, la voluntad humana podría no querer ese fin y dirigirse a otro objeto buscando en ese bien su felicidad[19].

De este modo, partiendo de la distinción escolástica entre fin último de derecho y fin último de hecho, y a través de un recurso a la experiencia, Ockham sostiene que si existen hombres que no tienden al fin último de derecho es porque la voluntad puede orientarse hacia un fin que en realidad no es propiamente el último fin y por eso, frente a él, la voluntad permanece libre. Y agrega que, a menos que la voluntad sea puesta en una situación imprevisible por Dios, puede siempre rechazar abrazarse al último fin en cualquier modo que se le presente,[20] aun intuitivamente. La voluntad siempre permanece indeterminada y por lo tanto en grado de autodeterminarse frente a cualquier objeto, pues cualquiera sea la fuerza persuasiva del entendimiento, éste no está en condiciones de determinar a la voluntad.

[19] Ockham, *In IV Sent.*, q. 16 (OTH VII, p. 351): *"*Secundo dico quod intellectu iudicante hoc esse finem ultimum potest voluntas illum finem nolle illum finem. Quod probatur, quia potentia libera quae est receptiva duorum actuum contrariorum qua ratione potest in unum et in reliquum. Sed voluntas tamquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque obiecti, igitur si potest in velle respuectu Dei, eadem ratione potest in nolle respectu Dei. Item potentia obliqualis que non necesarrio conformatur ratione rectae, quae ratione potest in obiectum unius dictati ab intellectu eadem ratione potest in oppositum alterius dictati. Sed voluntas creata est obliquabilis, et potes in oppositumunius dictati hic in via, patet per experientiam. Igitur non obstante quod intellectus dictet hoc esse finem ultimum, potest voluntas nolle illum finem".

[20] Ockham, *In I Sent,* dist. 1, q. 6 (OTH I, p. 506): "Dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle". Cf. asimismo: Ockham, *In IV Sent*, q. 16 (OTH VII, p. 350 y ss.).

Ciertamente Ockham no problematiza la causa de esta decisión, convirtiéndola en una elección no motivada: "cualquier cosa que la voluntad pueda no querer (o querer) para otro individuo, la puede querer o no para sí mismo. La voluntad puede no querer la felicidad de otro, por ejemplo de Juan, y del mismo modo puede no querer la propia felicidad"[21].

Y procede por la vía ejemplificativa: "un suicida conoce con total certeza que la muerte no lo va a conducir a la felicidad, pero elige morir. Y tanto los fieles que creen en una vida futura como los infieles pueden suicidarse, o bien, temerariamente, exponerse a morir"[22]. De manera semejante:

> "algunos creyentes que saben que para conseguir la felicidad deben abstenerse de pecar, sin embargo, eligen pecar aun sabiendo que tendrán una pena eterna. Esto no sucedería si no hubiesen rechazado (*nolle*) la felicidad, y no solamente en general, sino también en particular".[23]

Si Ockham niega la apertura de la voluntad a un bien infinito, ¿significa entonces que la voluntad puede saciarse con la posesión de un bien finito? Pasamos ahora al segundo problema.

2.2. La voluntad ante los bienes finitos.

Pero tampoco "puede demostrarse naturalmente que la voluntad no resulte saciada en la posesión de un bien finito"[24]. Ockham estudió en Oxford los argumentos que empleaban los filósofos para defender la apertura trascendental de la voluntad hacia el ser en cuanto bueno, y por tanto la posibilidad de trascender los bienes finitos. Y esos argumentos le parecen insuficientes en cuanto intentan probar la libertad de la voluntad por la universalidad de su objeto; o por la capacidad intrínseca de alcanzar un bien

[21] Ockham, *In IV Sent*., q. 16 (OTH VII, p. 351).
[22] Ockham, *In I Sent.*, dist. 1, q. 6 (OTH I pp. 503-504).
[23] Ockham, *In I Sent.*, dist. 1, q. 6 (OTH I, pp. 503-504).
[24] Ockham, *In I Sent.*, dist. 1, q. 4 (OTH I, p. 432).

infinito. En tal sentido, entiende que es totalmente posible que haya un acto de la voluntad dirigido a una creatura, que por su intensidad la colme[25]. Apela como razón a la inmediatez del bien creado, *hic et nunc* y a la capacidad de poder convertir los medios en fines.[26] En efecto, hay ocasiones, en las que el apetito sensitivo ejerce su acción directamente sobre la voluntad, sin mediar el intelecto y así puede aquietarse en algo finito y del orden de la sensualidad sin experimentar ansiedad o tristeza alguna (*dimittendo rationem*). En otras ocasiones un *intellectus errans* puede juzgar también que ese acto es s*umme delectabilis*.[27] Los ejemplos apuntan a dos situaciones distintas. En el primer caso, el placer sensible actúa sobre la voluntad que, cegada por la pasión, abandona el intelecto. El segundo es la situación de un error de la razón. Ockham no está desconociendo el hecho innegable de la libertad y de la capacidad absoluta de la voluntad para querer contingentemente cualquier objeto. Lo que está intentando señalar es la falsedad de que necesariamente la voluntad esté encaminada al objeto más perfecto que se pueda concebir en el que encontraría la mayor fruición posible.

Ockham pretende cerrar la acción humana a todo aquello que perturbe su autonomía, estableciendo que la decisión debe provenir del interior del espíritu. Suprime en el acto humano todo cuanto lo hace depender de lo exterior, y niega a la voluntad la capacidad de recibir y de acoger una indicación sobre lo que es bueno:

> "La operación interior es doble: una que inmediatamente está en la potestad de la voluntad, como la volición, y otra que depende de un acto primero, como sucede en la intelección. Por ello, el alma elige libre y contingentemente en virtud del primero, y procede naturalmente en virtud del segundo"[28].

[25] Ockham, *In I Sent.*, dist. 1, q. 4 (OTH I, p. 429).
[26] Cf. H. Klocker, "Ockham and the Divine Freedom", *Franciscan Studies*, 45, 1985: 258-261.
[27] Cf. Ockham, *In IV Sent.*, q. 16 (OTH VII, pp. 245-246).
[28] Ockham, *In IV Sent.*, q. 16, (OTH VII, pp. 358-9).

De modo que no solamente no hay bien en los objetos, sino que la acción no se decide a partir de una mirada exterior.

Dado que no se puede probar que el alma produce su efecto de un modo contingente[29], por eso recurre al orden de la experiencia que le provee la ayuda para una justificación que le satisfac[30]: el hecho de que les imputemos responsabilidad a las personas por sus acciones manifiesta que aceptamos la libertad como una realidad. Ningún acto implica responsabilidad moral "a menos que esté en nuestra potestad. Nadie culpa a un hombre por ser ciego de nacimiento, pero si fuese ciego en virtud de un acto propio, entonces sería culpable"[31].

Observaciones finales

Hacia el final del Medioevo se consolida una significativa ruptura entre la naturaleza y la voluntad que define un nuevo curso y una resignificación de las teorías teleológicas. Se desestima un elemento fundamental del aristotelismo al invertir la perspectiva del análisis; se insiste que la voluntad es un poder activo cuya opción fundamental –actuar o no– no depende del intelecto, que ni actualiza ni determina a la voluntad[32].

[29] Ockham, *Quod*. I, q. 16 (OTH IX, pp. 87-88) "Circa secundum sunt duae difficultates. Prima est utrum possit probari sufficienter qud voluntas sit libera. Secunda supposita libertate voluntatis, utrum possit probari quod voluntas sit potentia activa. Circa primum dubium, dico quod non potest probari per aliquam rationem quia omnis ratio probans accipit aeque dubia et aeque ignotum conclusioni vel ignotius".
[30] Ockham, *Quod*. I, q. 16 (OTH IX, pp. 87).
[31] Ockham, *In III Sent*., qq. 10 y 11 (OTH VI, p. 315 y ss.).
[32] Ockham, *In IV Sent.*, q. 16 (OTH VII, p. 359): *"*Loquendo de primo actu, posito omni sufficienti et necessario requisito ad talem actum, puta, ad actum voluntatis; si objectum cognoscatur et Deus velit concurrere cum voluntate ad causandum quando placet voluntati, potest voluntas ex sua libertate sine omni alia determinatione actuali vel habituali actum illum et eius objectum elicere vel non elicere. Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a seipsa*"*. Podrá consultarse paralelamente: Ockham, *In I Sent.*, dist. 38 q. 1 (OTH IV, p. 574 y ss.) y

La operación selectiva de la voluntad libre se magnifica cuando se la compara con el regular y predecible curso de la naturaleza. A pesar de las diferencias de enfoque y metodológicas, tanto en Escoto como en Ockham lo natural y lo libre son nociones antitéticas en las que la voluntad puede pasar de la potencia al acto por sí misma, y sin ser determinada por una causa en acto, constituyéndose en un elemento que califica la visión tardo-medieval del problema.

Quodl., I, q. 16 (OTH IX, p. 87). Ockham puntualiza que una pasiva indiferencia con relación a los opuestos no puede justificar el concepto de libertad: Ockham, *In IV Sent.*, q. 16 (OTH VII, p. 358): "Si [voluntas] esset potentia passiva et nullo modo activa, non videtur quomodo possit salvari eius libertas".

La estética en Giotto.
Transición entre el Medioevo y el Renacimiento

Diana Elizabeth Reyes Zepeda
Universidad Juárez del Estado Durango, México

Estética medieval

Para lograr un acercamiento a lo estético en Giotto será fundamental primero hacer un recopilado de las ideas estéticas presentes en la época del artista. En este punto es importante aclarar que ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se trataba a la estética como una disciplina aparte. Según Tatarkiewicz pocos fueron los tratados que hablaban estrictamente de estética, pero lo concerniente a esta disciplina fue abordado en las sumas teológicas y en comentarios de los filósofos, esto debido a que la belleza se consideraba una cualidad importante y universal[1].

En el tiempo en el que vivió Giotto (entre los siglos XIII-XIV) las ideas sobre la belleza y el arte eran un recopilado de diversos teóricos a lo largo de la duración de lo que hoy se conoce como Edad Media. Desde lo que se considera el inicio de este periodo (aproximadamente el siglo V) las ideas estéticas buscaron rescatar su antecedente, la época clásica. Es por eso que las ideas sobre la belleza de filósofos como Platón y Plotino fueron rescatadas y ajustadas al momento histórico, en especial las ideas metafísicas de la belleza. En este sentido, para Platón la idea de belleza intangible estaba por encima de la belleza empírica, y veía a esta última como un reflejo de aquella que consideraba divina o trascendental. Plotino heredó la idea de que

[1] Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de la estética. II: La estética medieval*, Madrid, Akal, 2007, p. 299.

la luz es aquello que se relaciona con el espíritu y por lo tanto con lo realmente bello.

Pseudo-Dionisio rescata las ideas de Plotino y profundiza sobre la teoría de la emanación, en la cual se cree que la belleza sensorial es una emanación de la belleza divina, y también, conserva la idea de la superioridad de la belleza espiritual sobre la belleza sensible. Estas concepciones seguían uniendo lo bello con el bien y estaban más enfocadas al aspecto metafísico de la belleza.

> "La superioridad de la belleza espiritual e ideal frente a la empírica, la belleza en tanto que objeto y finalidad, todo ello provenía de Platón. De Plotino, en cambio, tomó la idea de la belleza en tanto que propiedad de lo absoluto, de la unión de lo bello con el bien y de la emanación de la belleza empírica de la belleza absoluta. Pseudo-Dionisio no hizo distinción entre lo bello y lo bueno, sino que los identificó y fundió en una entidad única"[2].

La estética medieval estuvo ampliamente determinada por la teología y por las Sagradas Escrituras, y éstas a su vez tuvieron su influencia del periodo helénico. Según Tatarkiewicz, esto se manifiesta por una teoría matemático-estética, y un enfoque hacia la proporción. Esto proviene de Pitágoras y Platón. Este elemento se encuentra en *El libro de la sabiduría* del *Antiguo Testamento. "*Dios lo hizo todo según medida, número y peso". En este texto además se habla de la belleza como un medio para conocer a Dios: "a través de la belleza y magnitud de la creación se conoce, por antología a su creado"[3]. De la primera afirmación se puede extraer una concepción de belleza que fue constante durante la Edad Media: armonía o proporción. Aquí se puede mencionar a San Agustín: "Recorriendo la tierra y el cielo, advirtió que nada le placía, sino la hermosura, y en la hermosura

[2] Ibíd., p. 32.
[3] Ibíd., p. 10.

las figuras, y en las figuras las proporciones, y en las proporciones los números"[4].

La segunda afirmación sobre la belleza como medio de conocer a Dios es desde un enfoque metafísico. En esta afirmación se le da superioridad a la belleza espiritual, al ser ésta de donde proviene la belleza natural, es decir, la teoría de la emanación.

San Agustín fue también heredero de los clásicos, siguió conservando la importancia de la belleza espiritual sobre la sensorial, dado que veía a la belleza sensorial sólo como un vestigio de la belleza trascendental. "Porque a la manos del artista acude lo bello transmitido por medio del alma desde esa belleza que se sitúa por encima de las almas"[5].

> "Todo observador perspicaz ve que no hay forma ni absolutamente cuerpo alguno desprovisto de cierto **vestigio** unitario, y que ni el cuerpo más hermoso, por tener sus partes repartidas y separadas por intervalos de lugar, puede lograr la unidad perfecta a que aspira"[6].

La concepción de la belleza durante el Medioevo estuvo atada a concepciones teológicas. Esto la llevó a ser percibida de diversas maneras. A veces era como algo digno de contemplación, en otras ocasiones era algo que merece ser rechazado. Este rechazo provino principalmente de la ya mencionada dualidad de la belleza espiritual y la belleza sensorial. Se llegó a considerar ésta última como un posible distractor de la primera.

[4] San Agustín *Del orden*, II, 15, 42. En *Obras de San Agustín I*, traducción de Victorino Capánaga, Madrid, La Editorial Católica, 1969.
[5] San Agustín, *Confesiones*, X, 34. Utilizo Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. de Alfredo Encuentra, Madrid, Gredos, 2010.
[6] San Agustín, *De la verdadera religión*, XXXII, 60. En Agustín de Hipona, *Tomo IV Obras apologéticas*, traducción de Victorino Capánaga, Madrid, La Editorial Católica, 1956.

Fue Santo Tomás de Aquino uno de los teóricos medievales que se interesaron por la belleza sensible, en gran parte debido a la recepción aristotélica presente en sus tratados. Tomás de Aquino fue capaz de definir la belleza de una manera objetiva. Por un lado la define como atributo de las cosas que agradan a la vista, y por otro lado como atributo de cosas cuya percepción complace[7]. También le da importancia la proporción: "Se llama bello aquello que agrada a la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción"[8].

Esta idea de belleza es importante para el presente ensayo, debido a una cercanía histórica entre Santo Tomás y Giotto. Esto puede dar una pista más específica sobre cuál era la idea de lo bello en tiempos del pintor florentino. Por un lado, Aquino habla de belleza objetiva en el objeto, y por otro la belleza de la contemplación en sí misma del objeto bello contemplado, dando importancia al sujeto. Sin embargo, esto no llevó a Santo Tomás a una subjetividad, pues para tener una contemplación agradable de algo bello, primero tiene que existir el objeto bello a contemplar. Así, la belleza se encontraba en los objetos en sí mismos. Aquino toma las tesis de la belleza metafísica y las aplica a la belleza natural. Este paso de la belleza vista desde la metafísica (la belleza sensorial como un reflejo de la espiritual), a la belleza que sí se encuentra en la misma naturaleza, puede ser una guía para entender cómo la estética medieval pasa por cambios que se manifiestan pictóricamente del fin del Medioevo e inicio del Renacimiento.

Tomás de Aquino también se interesa por el arte, el cual no estaba precisamente unido a lo bello. Define arte como: "En cambio las formas de los cuerpos artificiales procede de la creatividad del artista y, al no son otra

[7] W. Tatarkiewicz, ob. cit., p. 260.
[8] Tomas de Aquino *Suma Teológica,* I c. 5 a. 4 respuesta a objeción 1. En Tomás de Aquino, *Suma de teología. Parte I*, traducción de José Martorell, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2001.

cosa que composición, orden y figura[9]. También habla de la belleza como finalidad del arte: "Nadie se preocupa por reproducir o representar algo, a no ser para crear una obra bella"[10]. Aquí, el filósofo medieval relaciona arte y belleza[11].

Tomás de Aquino divide también a las artes entre las utilitarias y aquellas que sólo generan placer. De hecho, el filósofo medieval toma a la pintura como arte utilitario, cuya utilidad es honrar a Dios y enseñar las Sagradas Escrituras a aquellos que no saben leer. "La teoría fijaba al arte ciertos fines religiosos y morales, hasta cierto punto prácticos y didácticos, y sólo incidentalmente estéticos"[12]. Por lo tanto, el arte según la estética medieval tenía una finalidad moral en la que la adoración y la educación de la religión servían a ese fin.

Como ya se ha mencionado, la estética medieval se enfocaba en gran parte en la belleza espiritual. Según Tatarkiewicz, para San Agustín el arte debía mostrar en la realidad los rastros de la belleza trascendental[13]. Es esta una de las razones que hacen del arte medieval un arte simbólico, ya que la belleza representada en obras debía ser un símbolo de la belleza espiritual. Esto ayudó a que en la Edad Media surgieran divisiones entre el arte completamente alejado de lo figurativo como el arte oriental; y la piedad

[9] Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II^{ae}, c. 96 a. 2 ad 2. En Tomás de Aquino, *Suma de teología. IV parte II-II (b)*, traducción de Jesús Hernando, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1994.
[10] W. Tatarkiewicz, ob. cit., p. 274.
[11] Cabe aclarar que no fue el primero en hacerlo, el más temprano teórico en hacer esto fue San Agustín, para el cual la finalidad del arte era la belleza, en la medida de que belleza se entiende como medida y armonía. Sin embargo, no se alejó mucho de la mímesis de Platón, del arte como copia de una copia. San Agustín vio al arte como una copia que busca la belleza.
[12] W. Tatarkiewicz, ob. cit., p. 304.
[13] Ibíd., p. 305.

mediante íconos, como en el arte bizantino. Esto se puede ver como una herencia de la estética israelita y la griega, como puede verse en esta tabla[14].

Israelitas	Griegos
Las cosas tiene belleza indirecta y simbólica	Las cosas tienen belleza directa
Las cualidades se decidían a partir de los efectos e impresiones que se generan en el sujeto.	Se decidían las cualidades a partir de la belleza del objeto.
La belleza tiene otros canales como los sabores, olores o sonidos.	La belleza es visual.
Se aprecia la belleza en los elementos por separado, se aprecia lo puro y no mezclado.	Lo bello es disposición armónica de los elementos.
La belleza se encuentra en la intensidad de las cualidades, como colores, aromas, sonidos y luces.	La belleza está en la forma.
Se volcaban más hacia la luz. No tenían una palabra para describir el color azul. El color más bello era el rojo.	Se mostraban sensibles al color. El color más bello era el azul, por compararlo con el color del cielo y los ojos de Atenea.
La belleza es dinámica, se encuentra en el movimiento, la vida y la acción.	Valoraban lo estático y el equilibrio.
La belleza de la naturaleza es marginada.	La belleza está en la naturaleza.
Tenían prohibido la representación plástica de Dios, al cual tenían como inconfigurable, por lo tanto, la belleza no era una cualidad de su Dios, a diferencia de la magnanimidad o grandeza, por ejemplo.	Representación directa de los dioses.

[14]Tabla realizada en base al texto de W. Tatarkiewicz, ob. cit., p. 12.

En la tabla anterior se ve inspiración clásica y neoplatónica, como la belleza de la luz, proveniente de Plotino, o la importancia del sentido de la vista para aprehender la belleza, que se puede encontrar en Aristóteles. Esta lista funciona como una guía de los diferentes caminos que tomó el arte medieval oriental y occidental, así como la disputa entre iconoclastas e iconólatras.

En la representación figurativa de íconos en Occidente también hubo una disidencia. Esto se debió a que aunque se buscaba representar al mundo, también era deber del artista representar la divinidad. Por lo tanto, las obras pictóricas se vieron en la necesidad de modificar aquello que representaban. "Y dado que el arte debía representar al mundo espiritual, para hacerlo, espiritualizaba, idealizaba y deformaba nuestro mundo sensible. El arte figurativo medieval osciló siempre entre un realismo radical y un idealismo radical"[15]. Mucho de lo realizado en el Medioevo en la pintura respondía a esta simbolización y a estos patrones.

> "Todo lo que hicieron los artistas fue diseñar una figura convencional añadiéndoles el emblema de su función –una corona y un cetro para el rey; una mitra y un báculo para el obispo– y quizá escribir el nombre debajo para que no hubiera un error"[16].

Eso es en cuanto a la pintura. Respecto a la escultura, ésta sí siguió viéndose como utilitaria, dado que también se usú para educar sobre las Sagradas Escrituras. Sin embargo, su desarrollo técnico tuvo otro camino.

> "No debemos olvidar que el escultor que se proponía reproducir la naturaleza se daba a una tarea más fácil que la del pintor que se propusiera lo mismo. El escultor no tenía que preocuparse de crear una ilusión de profundidad por medio del escorzo o de los juegos de

[15] Ibíd.
[16] Ernest Gombrich, *La Historia del Arte*, Ciudad de México, Diana, 1999, p. 196.

> la luz con la sombra: la obra ejecutada por él se sitúa en un espacio y luz reales"[17].

Durante el siglo XIII los escultores lograron un realismo mayor que el que se buscaba en la pintura, la cual, como ya se ha dicho, respondía a inquietudes de representación simbólica. Este desarrollo de la escultura en iglesias en lo que fue el arte románico, y posteriormente arte gótico, fue una de las mayores influencias en Giotto.

Finalmente, la concepción de las artes en el Medioevo no era diferente a la de la Antigüedad. Se carecía de la distinción conocida hoy como **bellas artes**. Solamente se separaban las artes teóricas de las artes mecánicas. La pintura era considerada un arte mecánico, y los pintores eran tratados como lo era el resto de los artesanos.

Giotto

Una vez que se ha mostrado un resumen de cómo era la estética medieval, los objetivos del arte, y lo que se entendía por belleza, procedo a hablar sobre Giotto di Bondone, y cómo su pintura puede ser considerada un intermedio entre la pintura de la Edad Media y la del Renacimiento. Mostraré cómo Giotto rescata en sus obras pictóricas las características de la estética medieval planteadas previamente y cómo esto pudo llevarlo a desarrollar un estilo innovador para la época.

Giotto nació en Florencia en el año 1267. Sus obras más reconocidas fueron realizadas ya entrando el siglo XIV. Unas de las obras que se tomarán como ejemplo son sus frescos sobre vicios y virtudes que fueron realizados entre 1302 y 1305 en la capilla de los Scrovegni, en Padua. En estas obras el pintor no se aleja del simbolismo presente en la pintura de su época, o de la utilidad de la práctica pictórica. Sin embargo, da un giro al buscar

[17] Ibíd., p. 198.

representar a estos personajes como esculturas, ésas que él mismo podía presenciar en las iglesias góticas y románicas a su alrededor. Sus temas seguían el mismo camino, eran temas religiosos con fines didácticos y morales, pero la forma de representarlos comenzó a cambiar. El pintor buscó representar una naturaleza lo más cercana posible a lo que observara afuera. Empezó por representar como esculturas reales sus alegorías del vicio y de la virtud.

Luego esta búsqueda de naturalismo lo llevó a representaciones que se alejan de las composiciones de la pintura medieval previa, en especial de las miniaturas. En estas obras de pequeño formato realizadas principalmente para ilustrar copias de las Sagradas Escrituras, se buscaba encuadrar todos los personajes en el pequeño espacio, dando importancia a los personajes en sí (jerarquizando a los santos en tamaño). Giotto abrió las puertas al naturalismo y a su búsqueda de que la escena representada cobrara protagonismo. Por lo tanto, ya no fue importante encuadrar o ajustar a todos los personajes en un espacio delimitado, sino que devino más importante contar la historia de lo que estaba ocurriendo, de manera tal que los que la observasen tuvieran la sensación de que estaba ocurriendo frente a ellos.



En el *Lamento de Cristo* (1302-1305), se observan la agonía, dolor e incredulidad de los personajes ante la muerte de Jesús. Es en esta obra que se puede ver claramente cómo Giotto rompió con el estándar medieval de que todas las figuras humanas representadas debían ser íntegramente visibles para contar la historia. Sustituyó esta herramienta pictórica medieval por la fuerza de las emociones, donde incluso los *putti* juegan un papel en la fuerza de la emoción. En *La expulsión de los mercaderes del templo* (1302-1305), se puede observar el énfasis en la reproducción de las emociones en las caras de los mercaderes y del mismo Jesús. También se buscó representar algo importante para esta transición de las pinturas de la Edad Media a la pintura del Renacimiento: el movimiento.



Esto se percibe en la figura del borrego que parece huir del alboroto. Se representa así una escena como si se capturara el momento exacto, casi como un adelantado (históricamente hablando) instante fotográfico. En *La expulsión de los mercaderes del templo* se puede observar lo que parece ser el instante justo en que Jesús grita a los mercaderes.

Comparativa

Se hará una comparativa[18] entre los principales postulados estéticos medievales y su contraposición con la realización pictórica de Giotto. Esto

[18] La primera columna se basa en W. Tatarkiewicz, ob. cit. La de Giotto es elaboración propia.

con el fin de descubrir si realmente Giotto fue una transición, una continuidad, o una resistencia entre la Edad Media y el Renacimiento.

Edad Media	Giotto
Definición de la belleza. Aquello que agrada a la vista (Tomás de Aquino). Esta definición estaba enfocada a la belleza de la naturaleza que a la del arte.	En este sentido Giotto busca la belleza de la naturaleza, aquello que agrada a la vista y busca representarlo tal cual en sus obras. Incluso, va un paso más lejos, toma aquello que cree bello de su entorno (esculturas) y las convierte en otra representación artística.
Superioridad de la belleza espiritual sobre la belleza sensible (propuesta rescatada de la antigüedad por San Agustín y Pseudo-Dionisio). También es conocido como trascendentalismo estético.	En las obras de las virtudes, esta idea prevalece, pueden saberse bellas por lo que representan, no por la obra en sí. Sin embargo, las obras de los vicios están igualmente realizadas, es decir, la forma de representar vicios y virtudes es la misma, con esto se exalta la belleza de la pintura en sí y no la belleza de aquello que representa. Se le da atención a la belleza sensorial quizá, al mismo nivel que la espiritual.
En la Edad Media hubo teóricos que pusieron el bien y lo bello en un mismo lugar, otros hicieron una distinción conceptual entre embos. Santo Tomás lo distingue, diciendo que lo bello se contempla, mientras que lo bueno es algo digno de aspiración. Sin embargo, por el interés hacia la belleza metafísica de la época, solían ser términos unidos.	Similar al ejemplo anterior de los vicios y virtudes, Giotto no hace distinción de lo bueno y lo malo para sus representaciones, ambas (virtudes y vicios) tienen la misma atención. Quizá, la relación de lo bueno y lo bello, esté en una buena realización pictórica de algo bello. Une así, bueno, bello y arte.
Teoría de la emanación. La belleza sensorial emana de la trascendental.	Sus vicios y virtudes son una aplicación práctica de la teoría de la emanación, pero no una necesariamente simbólica directa. Es decir, no es bello su arte porque representa virtudes, puesto que también

	representa vicios. Es bello por otro camino: la belleza que emana de sus pinturas, emana de la belleza de las esculturas góticas, la cual a su vez emana de la belleza del hombre y mujeres (dada su proporción), y esta belleza del hombre y mujer es un reflejo que emanan de la belleza divina.
La proporción como belleza. Esta tesis proviene desde Pitágoras. Se rescata con la importancia dada a la proporción, presente en Aristóteles y luego retomada (entre otros) por Tomás de Aquino. De hecho, Aquino toma a la proporción como un elemento de la belleza, junto a la integridad y claridad.	Este punto es uno de los que aparenta no haber cambio. De hecho, este punto, y las características de la belleza propuestas por Tomás de Aquino, parecen ser rescatadas en toda la pintura del Renacimiento.
Rechazo hacia la belleza, por provocar sentimientos de apetencia. Esta fue un enfoque que proviene del ascetismo. San Buenaventura lo matizó, sosteniendo que se debe aspirar a la belleza espiritual y no a la sensible, y que ésta última debe ser un camino hacia la primera.	Este es uno de los puntos que parece combatirse a partir de Giotto, con sus Vicios y Virtudes se hace un homenaje a la belleza de otro arte, la escultura. Por lo tanto, no parece haber un rechazo. Si se ha de interpretar, la práctica pictórica de Giotto cabe mejor en la idea de belleza propuesta por San Buenaventura. El uso de la belleza sensorial (mediante esculturas y pinturas) para hablar de la espiritual (la virtud).

Conclusión

Después de la lista presentada, Giotto parece alejarse de la mayoría de los parámetros estéticos del Medioevo. La conclusión es que Giotto, al alejarse de estos preceptos medievales pero conservar el tema religioso –es decir, la función moral y educativa–, se mantiene en la Edad Media. Sin embargo, toca métodos y formas de realización pictórica que fueron un parte aguas,

como el uso de naturalismo, lo cual lo alejó de ver el valor del arte sólo como símbolo de algo más, sino como una pieza valiosa en sí misma. Por lo tanto, la obra pictórica de Giotto, puede verse como un intermediario entre el periodo del Medioevo y del Renacimiento.

Anexo gráfico sobre vicios y virtudes[19]





[19] Las imágenes han sido tomadas en https://es.wikipedia.org/wiki/Capilla_de_los_Scrovegni fecha: 29 de julio de 2023.


FIDES





















Libertad y eclecticismo en los saberes de la *Visión Deleytable* de Alfonso de la Torre

José Antonio Fernández López
Universidad de Murcia, España

La influencia de Maimónides alcanza su esplendor a finales del Medioevo hispano con una obra maestra y singular, la *Visión deleytable de la filosofía et de las otras sçiencias* de Alfonso de la Torre (c. 1450). Sueño alegórico y viaje iniciático del entendimiento humano, en la *Visión* los prejuicios culturales y religiosos son desbordados en la búsqueda de la verdad, la sabiduría y la racionalidad del mundo. A pesar de haber sido concebido como un manual para la educación de un príncipe de la España cristiana (Carlos de Viana, 1421-1461), este excepcional ejemplo de prosa didáctica tardomedieval en lengua castellana aglutina un singular y ecléctico repertorio de fuentes intelectuales. Todas ellas conforman una cosmovisión heurística desde la que compatibilizar fe y razón en un mundo que comienza a exigir una racionalidad cada vez más desinhibida y que refleja un ideal de tolerancia humanista y de búsqueda racional de una nueva comprensión del mundo. Obra epocal, la *Visión Deleytable* da voz a un individualismo de nuevo cuño que, no obstante, hunde sus raíces en fuentes pretéritas diversas. Junto a su reivindicación de un racionalismo de inspiración maimonidiana y el despliegue de una amplia amalgama de saberes, en sus páginas hallamos también una predisposición notable hacia lo esotérico y lo críptico, lo numinoso y lo arcano. Una pulsión que se alimenta de la propia idiosincrasia de Alfonso de la Torre, de factores histórico-culturales, pero, por sobre todo, de una tradición cultural de la que es receptor, a la que se pliega gustoso y que cruza el texto transversalmente.

En la *Visión Deleytable* encontramos algunas de las temáticas que suelen abordarse en eso que ha venido a denominarse ‘marranismo descreído’, una suerte de averroísmo popular, converso o criptojudío, cuya formulación final y más evolucionada la encontraremos en el círculo de librepensadores de

origen sefardí de la Holanda de mediados del XVII, Juan de Prado, Uriel da Costa y Baruch Spinoza[1]. Entre las cuestiones fundamentales abordadas por este marranismo encontramos, por ejemplo, las de la eternidad del mundo, la mortalidad del alma, la imposibilidad de penas más allá de la muerte de ultratumba, la crítica a la idea del pecado original y la negación de la providencia. Pudiendo ser englobadas y conceptualizadas como la expresión de una 'crítica de la idea de Creación', estas cuestiones se hallan presentes de modo dialéctico en la *Visión Deleytable*, concretamente, en el corpus de dudas y objeciones que plantea el personaje alegórico de Entendimiento. La solución que aporta Alfonso de la Torre, inspirada en la filosofía maimonidiana, evita a Entendimiento caer en el escepticismo que sería característico del marranismo descreído, ya que, en último término, se deja guiar por una Sabiduría cuyas fuentes beben de la revelación de las Escrituras. No es irrelevante, en este sentido, que la propia solución que la obra aporta a esas dudas del alegórico intelecto humano sea la curiosa revisión de una profetología medieval cuyas fuentes son judeo-musulmanas. Por medio de esta profetología, donde se fusionan la reflexión teorética y el dato escriturístico, la filosofía y la revelación, halla su autor la clave para resolver definitivamente las dudas y objeciones de Entendimiento, un ejercicio que, con acierto, se ha afirmado constituye un buen ejemplo de "mudejarismo filosófico"[2].

La acusación a Dios de haber hecho mal el mundo y, en particular, al hombre, la percepción de que el mundo se presenta pleno de realidades reprobables, tiene como consecuencia argumentativa la negación de la providencia divina y el cuestionamiento de que el mundo creado por Dios sea el mejor de los mundos posibles. Resuena en este posicionamiento propio del marranismo, curiosamente, la *Leyenda blasfema* de Alfonso X, que presenta

[1] Antonio Rivera García, "Mudejarismo filosófico. La crítica de la creación y la profetología en la 'Visión Deleytable'", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35, 3, 2018: 697-714; p. 698.

[2] Luis Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's 'Visión Deleytable': Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*, Leiden, Brill, 2000, p. 273.

al rey castellano como un monarca soberbio que censura a la divinidad el haber creado mal al universo y al hombre, y que se arroga, nada menos, la idea de que si él en persona hubiese estado presente cuando se creó el mundo, el resultado hubiera sido mucho mejor[3]. En la *Visión*, Entendimiento muestra constantemente su consternación ante el hecho de que Dios no haya creado perfecto al universo y los seres que moran en él. Frente a los argumentos laudatorios de la obra divina que realiza Sabiduría en la primera parte de la *Visión* y de Razón, en la segunda, Entendimiento reitera con insistencia la contradicción presente en que un Ser perfecto cree lo imperfecto. El punto de partida del cuestionamiento de la creación imperfecta lo encontramos al inicio de la obra. Allí, en la morada de Gramática, un Entendimiento aún niño reconoce por vez primera el significado del pecado original. Aprende que

> "engañado por la mujer o Sensualitat, ayuntadas la mançana, o Delectación, e la subjeción e fallaçía de Concuspiçiençia, a las cosas contrarias de su natura fue desçendido de aquel huerto sagrado de o Claridad e Perfeción de entendimiento"[4].

Entendimiento se sorprende, en un capítulo posterior, de que dada la abundancia de deformidades que pueden hallarse en multitud de individuos del género humano, pareciera que éste no ha sido hecho con alguna finalidad espiritual. Tanto es así que parece haber más desorden entre los hombres que entre los mismos animales. Este desorden se incrementa cuando, frente a la aparente certeza de que "avía Dios retribución de bien e de mal", puede constatarse, sin embargo, "ca veýa los justos sofrir penas e los virtuosos ser perseguidos, e los malos ser preçiados por los maleficios e bevir honrados, a mados e ricos, e morir en aquellos estados"[5]. Ante un panorama como éste, no

[3] Sobre la leyenda, véase: Penélope Cartelet, *'Fágote de tanto sabidor'. La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*, París, CLEA, 2017, pp. 326-328.
[4] Alfonso de la Torre, *Visión Deleytable*, ed. crítica y estudio de Jorge García López, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, 1.3, p. 109.
[5] Ibíd., 1.14, p. 149.

es un ejercicio forzado pensar la inexistencia de providencia divina y de un gobierno divino del mundo.

Razón y Verdad llevan a Entendimiento a la casa de Sabiduría, donde encuentran la compañía de sabios de todos los tiempos, desde Hermes Trismegisto hasta Maimónides, pasando por Platón, Al-Fârâbî o Avicena. Pertrechada con estas armas intelectuales, Razón replica, frente a las objeciones anteriores, que no se razona correctamente cuando se afirma que "por causa de ser natura humana desordenada en sus obras, que asý sea en el ser del universo". Más bien al contrario, arguye, todas las cosas que Dios ha hecho en el mundo "son buenas e ordenadas en la mejor manera que ser pudiese". Distingue Razón entre las cosas del mundo supralunar, poseedoras de un orden perpetuo, eternas e inmutables, y las del mundo sublunar, sometidas a cambio y mutación, la cuales, sin embargo, a pesar de su materialidad y devenir, "guardan una ley de naturaleza mandada por Dios glorioso"[6]. Alfonso de la Torre pone en boca de Razón dos argumentos que permiten compatibilizar la realidad imperfecta y cambiante del mundo material con el hecho de que "la bondad de Dios glorioso bonifica e faze ser buenas todas las cosas": privadas de **ser**, el mal que pueda atribuirse a las cosas imperfectas no es algo creado y del que es responsable Dios; es necesario distinguir entre el desorden aparente ("una poca de desordenança") y superficial de las cosas particulares y orden del universo, "para mientes sino en las cosas particulares e dexar de considerar las universales"[7].

Entendimiento, en cualquier caso, es inasequible al desaliento y persiste en afinar su ojo crítico. Se reafirma en su opinión inicial tras recordar a sus interlocutores que es innegable que vivimos en un mundo plagado de desastres naturales, un mundo donde ya se rebeló Satanás y en el que el impío no es castigado por Dios. Como corolario de esta concatenación de hechos, Entendimiento extrae una conclusión negativa, a saber que todo es "caso ynçierto e ventura mutable, la qual trastorna las cosas, e non ha otro regidor

[6] Ibíd., 1.16, p. 151.
[7] Ibíd., 1.15, pp. 151-152.

nin gobernador, e el hombre non se fizo synon para morirse, e después de la muerte non ay cosa alguna"[8]. La consecuencia, pues, es que el mundo es una creación defectuosa, que la providencia divina no existe ni hay una salvación en el más allá. Entendimiento vuelve a preguntar "porqué Dios no fizo las cosas mejores de lo que son"[9], a lo que Sabiduría responde añadiendo a sus anteriores argumentos el de que, si no fuera posible el mal, los vicios o los pecados, no habría libertad, "ca el omne es necesario que tenga libertad e apetyto de las cosas convinientes e abominação de las desconvinyentes en las convinientes"[10]. Insiste Entendimiento de nuevo, volviendo a preguntar "¿por qué non lo fizo todo que fuese en tal manera ordenado que no oviese diformidad nin variedad alguna?"[11]. En este caso, Sabiduría recurre al principio de no contradicción para armar su argumento: Dios ejerce su soberanía sobre lo que es posible, pero no sobre lo imposible; por esta razón, no puede convertir en perfecta la materialidad engendrable y corruptible. Despojados de materia, los seres humanos serían perfectos, eso sí, al precio de dejar de ser hombres:

> "E asý te digo que Dios bien pudiera fazer un mundo que no oviese extraordinario ninguno, e bien pudie ra fazer un omne que nunca pecara, mas el mundo nin el omne non lo pudiera resçebir por la ynobidiençia de la materia"[12].

En la parte segunda de la *Visión Deleytable*, dedicada a la filosofía moral, el incesante preguntar de Entendimiento redunda en las cuestiones anteriores, focalizándose en el sentido de la pecaminosidad del hombre. "¿Por qué Dios non fizo tal al omne que non pudiese pecar?", se pregunta, circunstancia esta que hubiese sido la mejor teniendo en cuenta que Dios quiere que todos los hombres sean buenos. Un asunto, concluye Entendimiento, que nos sitúa ante una desazonadora alternativa: "que Él pudo fazerlo e no, o quiso e non pudo;

[8] Ibíd., 1.17, p. 154.
[9] Ibíd., 1.23, p. 169.
[10] Ibíd., 1.23, p. 172.
[11] Ibíd., 1.26, p. 189.
[12] Ibíd., 1.26, p. 190.

e lo primero pone en Él ynvidia e lo segundo pone en Él ynpotençia a aquestas raçones"[13]. Razón advierte que Sabiduría ya ha dado cumplida respuesta a estas cuestiones, si bien torna a recordarle algunos de los argumentos ya proferidos. Como resultado de una estrategia característica de la obra, Alfonso de la Torre detiene el incesante preguntar de Entendimiento al establecer un principio de demarcación gnoseológico que pone como límite de la posibilidad del conocimiento humano el **secreto** de los misterios divinos. La "profundidad del Secreto", los "secretos maravillosos que ha en el mundo"[14], poseen una dilucidación que se halla en la intimidad de la Divinidad y que desborda las capacidades intelectuales humanas.

De la Torre ya ha vinculado la respuesta a la crítica de la Creación al ámbito de la fiducial en la primera parte de la obra: "non por saber synon por creencia", dado que "ay algunas cosas que non se convienen fablar, ca son secretos amagados"[15]. Este esoterismo de la *Visión* coincide aquí con el formulado por Maimónides en la *Guía de perplejos*: todo lo que se pueda afirmar sobre la Creación (*Ma´asé Berešit*) y la naturaleza de lo divino (*Ma´asé Merkabá*) es "como una gota del océano en relación con lo que hace falta para explicarlo claramente"[16]. La *Guía de perplejos* y la *Visión Deleytable* dan una respuesta similar al problema de la Creación. "Dios lo fizo [al ser humano y al mundo material] el mejor que pudo ser"[17], leemos en la *Visión*; por su parte, Maimónides nos recuerda –tal como afirma el Eclesiastés– que "cuanto Dios hace es duradero, nada hay que añadir ni nada que quitar" (3, 14), lo que para él (*Guía* II, 28) significa que "el mundo es obra de Dios y perdurable […] las obras de Dios son irreprochables, sin posibilidad de añadirles ni sustraerles nada" y "permanecen necesariamente tal como son, inmunes a todo cambio"[18].

[13] Ibíd., 2.11, p. 288.
[14] Ibíd., 2.11, p. 289.
[15] Ibíd., 1.28, pp. 200-201.
[16] Maimónides, *Guía de perplejos,* D. Gonzalo Maeso (ed.), Madrid, Trotta, 2005, Introducción, p. 59.
[17] Alfonso de la Torre, ob. cit., 2.11, p. 290.
[18] Maimónides, ob. cit., p. 309.

Volvemos a indicarlo. La reivindicación de un racionalismo de inspiración maimonidiana es un propósito evidente en la *Visión Deleytable*. En un pasaje al final de la parte primera de la obra leemos: "e non ay dubda qu'el entendimiento del omne sea lo mejor en la tierra". Esta excelencia intelectual implica la superioridad moral de aquel hombre dotado que cultiva su racionalidad: "ser exçelente entre los otros onmes inferiores de entendimiento, tanto como él es más senblante a Dios que ellos"[19]. Y, sin embargo, como también ya hemos mencionado, una pulsión de autolimitación de lo racional-discursivo recorre la obra, una predisposición hacia lo esotérico, lo críptico, lo numinoso y arcano.

En los capítulos 24 y 25 de la primera parte de la *Visión*, Alfonso de la Torre realiza una sugerente revisión de las doctrinas sobre la Providencia, aportando su propio y ecléctico punto de vista sobre sus "secretos": obviando algunos de los que "non es líçito fablar por miedo de los voluntarios e ynorantes"[20], y dilucidando otros. El núcleo de la aclaración de la idea de Providencia en la *Visión* gira en torno al análisis de la doctrina sobre el mismo tópico expuesta en la *Guía de perplejos* en su tercera parte, capítulos 17 y 18. Junto a la consistencia de sus efectos generales sobre las criaturas carentes de intelecto, la Providencia, afirma Maimónides, se derrama como Intelecto divino sobre los hombres en función del grado de su desarrollo intelectual ("la Providencia está en función del intelecto")[21]. En la *Visión* se identifican cuatro concepciones erróneas sobre la Providencia, tres de ellas en sintonía con Maimónides (epicureísmo, asharismo y aristotelismo), omitiendo la crítica de la *Guía* a la idea mutazilita de la extensión de la justicia divina a todas las criaturas. Como cuarta concepción errónea, Alfonso de la Torre identifica "un ligamento e un concatenamiento indisoluble de causas superiores al qual llaman fado, el qual dizen que se funda principal mente en la costelación e virtud de las estrellas"[22]. Se trata de una suerte de determinismo astrológico

[19] Alfonso de la Torre, ob. cit., 1.31, p. 228.
[20] Ibíd., 1.24, p. 174.
[21] Maimónides, ob. cit., p. 418.
[22] Alfonso de la Torre, ob. cit., 1.24, p. 177.

emparentado en sus efectos con la posición asharita y de extenso ámbito de manifestación en la vida de los hombres y de sus instituciones. De la Torre, siguiendo a Isidoro de Sevilla[23], hace remontar los orígenes de estas prácticas a la Antigüedad –a Mesopotamia y Egipto– y, en época clásica, a los romanos. La *Visión* califica esta concepción como errónea porque implica una predeterminación de la libertad humana, de lo cual –afirma– "sýguense a ellos yncovenientes grandes"[24], ya que cuestiona el provecho o la merma que para la conducta humana posee la práctica de la virtud, o para el devenir de instituciones y credos la mayor o menor veracidad de sus doctrinas.

Sin embargo, no todo es improductivo ni rechazable en esta concepción astrológica. La ecléctica concepción de la Providencia que se materializa en la *Visión* omite las reflexiones de Maimónides sobre el desarrollo intelectual personal para abordar, en parte, el análisis que la *Guía de perplejos* realiza de la causalidad eficiente divina.[25] En síntesis, la posición de Alfonso de la Torre al respecto sería que la acción de la Providencia sobre los acontecimientos del mundo se efectúa a través de la mediación conjunta de casualidad, voluntad humana y "la virtud de las estrellas". Todo lo dicho al respecto de la virtud de los astros y del "fado" o destino en 1.24, siendo cuestionable, posee sin embargo una porción de verdad. Tanto Entendimiento como Sabiduría muestran en este diálogo una predisposición positiva ante unos fenómenos de los cuales sólo parecen rechazar sus manifestaciones vulgares. Depuradas, estas prácticas están en condiciones de ofrecer un conocimiento verdadero sobre una realidad cuya determinación trasciende los límites de la pura racionalidad. Esta búsqueda de la verdad por parte de Entendimiento que tiene reminiscencias neoplatónicas se nos presenta como un singular ejercicio de alquimia esencialista, de pirometalurgia, cuya finalidad es depurativa:

[23] *Ethymologiae*, III, 26.
[24] Ibíd., 1.24, p. 179.
[25] Maimónides, ob. cit., III.18, pp. 417-418.

> "sacar la opinión verdadera de entre tantos géneros de falsýas, asý como quien aparta por çendra el metal puro del ynpuro, e asý como quien saca el grano escondido en grant multitud de paja"[26].

¿Qué parte de verdad albergan estas creencias? Responde Sabiduría: "cómo ay algunas cosas proveídas e ordenadas por Dios e otras dexadas al fado e naturaleza, e otras a la elección e voluntad de los omnes, e otras que se siguen por caso e ventura". Pero no sólo esto, sino que una misma realidad, acción o circunstancia, diversamente considerada, "se puede decir fecha por providençia e aquella mesma dicha causada por el fado, e sea juzgada por acto voluntario e sea dicha por caso o fortuna"[27].

Sabiduría ejemplifica con la alegoría del palacio los modos de realización de las acciones y transformaciones en el mundo sublunar en el que mora el ser humano, junto a los que incluye la superposición de estos en determinados casos concretos. La exposición de la *Visión* trasciende aquí su maimonedismo, oscilando hacia una concepción simbiótica en la que confluyen naturaleza y destino. La alegoría del palacio –que es una interpretación de los límites autodefinidos por Dios de su divina Providencia– presenta como corolario un principio cosmogónico de clara raíz neoplatónica: Dios tuvo a bien crear el mejor de los mundos posibles, un mundo "el qual Él tenía ymaginado en sí mesmo"[28]. La Providencia, tal como la concibe Maimónides, se manifiesta como 'beneficio intelectual' en el individuo, es consecuencia de una 'efusión divina' e implica la participación de esa inteligencia individual del Intelecto agente. No existe lo providente fuera de las inteligencias individuales; no hay mayor protección de la Providencia que participar con el mayor grado posible de la emanación de la Inteligencia divina[29]. En el caso que nos ocupa, la *Visión* asocia la acción de la efusión divina al ámbito de las mutaciones del espíritu humano, tornando "sabios, industriosos o justos o ricos" hombres cuyo

[26] Alfonso de la Torre, ob. cit., 1.25, p. 180.
[27] Ibíd., p. 181.
[28] Ibíd., 1.25, p. 182.
[29] Maimónides, ob. cit., III.18, p. 417.

gobierno de las cosas del mundo había sido, anteriormente, propio de "omnes idiotas e groseros"[30]. Pero no sólo. Puede también considerarse que la variabilidad de la condición humana, así como las transformaciones del mundo natural pueden estar sometidas a la acción de planetas y signos zodiacales, que "disponen bien las materias e faze que los omnes sean altos de buenos entendimientos para que fagan las obras ordenadas, e que aquesta planeta o signo tiene el ascendiente o señorío sobre aquella tierra o clima"[31].

En la *Visión*, los astros tienen influencia sobre el clima y la tierra. Realizan una mediación entre la Providencia y la existencia terrenal. "Tesoreros" o "mayordomos", los planetas y signos "fazen por los años e tiempos aquello que la providençia ordenó ante todos los tiempos. E aquesta tal consyderaçión es llamada fado, que quiere dezir ligamento de cabsas"[32]. Esta concepción naturalista de la Providencia es desarrollada posteriormente en la obra de modo complementario a la posición aquí esbozada, remarcando la vinculación existente entre el orden de la naturaleza y el movimiento de los astros.[33] Junto a ella, una original idea del libre albedrío y de la libertad humana se postula, a continuación, en la parte final de 1.25, cuando Sabiduría amplía las razones expuestas antes sobre la cuestión, con el curioso ejemplo del hombre viejo y leproso que engendra un hijo monstruosamente tullido. La motivación humana detrás de tan malhadada empresa, resultado de un acto voluntario, no puede achacarse ni a Dios ni a la conjunción de los planetas, ni a la Providencia ni al *fatum*. Sin embargo, la perpetuación de las especies es tanto voluntad de Dios como es inclinación hacia el apetito sexual –que no forzamiento de causa–, nos dice el texto: "que faga esto la estrella que demueve las cosas úmidas en el animal e calientes". Un influjo, en cualquier caso, reitera en las líneas finales Alfonso de la Torre, que "en nosotros no pone neçesydad en el libre arbitrio"[34].

[30] Alfonso de la Torre, ob. cit., 1.25, p. 184.
[31] Ibíd., p. 185.
[32] Ibíd.
[33] Así, en 1.30; 1.34; 2.12.
[34] Ibíd., 1.25, pp. 186 y 187, respectivamente.

Pensar más allá de los argumentos: del "simbolismo germano" al arte conjetural

Claudia D'Amico
UBA-UNLP-CONICET. Argentina

En 1440 junto con la redacción de *De docta ignorantia*, Nicolás de Cusa comienza la redacción de *De coniecturis*, obra que culminará tres años después. Basada sobre las formulaciones de la primera –en la cual mostró que la verdad es, en sí misma, inalcanzable, pero que inexorablemente tendemos a ella–, formula en esta segunda la configuración de un *ars coniecturalis*. Y así como en la primera utilizó figuras geométricas para la construcción de la doctrina ignorante, en esta apela nuevamente a imágenes y diagramas para la construcción de su original arte.

Cuando se buscan las fuentes de este recurso, se hace alusión por una parte a la formación en matemática que el Cusano había tenido en el tiempo de sus estudios en la Universidad de Padua en el cual vivió en la casa del matemático Prosdocimo de Beldomanti. También se alude a su contacto con Heimerico del Campo en la Universidad de Colonia junto al cual habría estudiado el arte luliano. Sin desconocer estas fuentes, este trabajo intenta comenzar una investigación que ponga en línea al Cusano con lo que se ha denominado –no sin discusión– **simbolismo germano**, que tiene su comienzo en autores del siglo XII.

Desde el ya clásico estudio de M-Th. d'Alverny se ha señalado una tendencia en algunos autores del siglo XII a la utilización de imágenes simbólicas para hacer referencia a Dios, a la naturaleza y a la armonía del cosmos[1]. Años más tarde, Alois Dempf, en su importante obra *Sacrum*

[1] Marie-Therèse D'Alverny, "Le cosmos symbolique du XIIe siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28, 1953: 31-81.

imperium[2], opone una naciente metafísica que llama "científica", la de la escolástica, al simbolismo de algunos autores que proponen una suerte de "inteligencia espiritual" que transita de lo visible a lo invisible[3]. Para Dempf esta tipo de inteligencia simbólica es verificable sobre todo en autores germanos como Ruperto de Deutz o Honorius Augustodinensis y alcanza su punto más alto en la visionaria Hildegarda de Bingen, por esta razón acuña la expresión de **simbolismo germano** para referirse a ellos[4]. Más recientemente, Irene Caiazzo, pone en primer lugar la noción de armonía como articuladora en los pensadores de este movimiento que piensan a través de las proporciones matemáticas la conexión entre macrocosmos y microcosmos vinculando los cuatro elementos con los cuatro humores, las cuatro edades de la vida y las cuatro estaciones del año. Caiazzo, sin embargo, no pone el foco en los autores germanos sino en la obra de Guillermo de Conches mostrando una serie de imágenes explicativas que se encuentran en los manuscritos de sus obras[5]. De esta manera, pone en evidencia que no se trataría exclusivamente de un fenómeno germano.

De hecho, el antecedente remoto –y, a la vez, cercano por su incidencia en el siglo XII– de la recurrencia a imágenes, se encuentra en el *Timeo* de Platón. No solo por las que allí se ofrecen sino también por los diagramas que desprende de él la tradición. Un ejemplo claro son los diagramas que se encuentran precisamente en el *Comentario al sueño de Escipión* de Macrobio, glosado a su vez por Guillermo de Conches y que aparece en un manuscrito del siglo XII con esta ilustración (Imagen 1)[6].

[2] Alois Dempf, *Sacrum Imperium: Geschichts und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Berlin, De Gruyter, 1973.
[3] Alois Dempf, ob. cit., p. 231: "Der Symbolismus bezeichnet sich selber als die *spiritualis intelligentia*, das geistige und geistliche, sakrale Verstehen aller Dinge und Vorgänge im Gesamtsinn der wahren Wirklichkeit".
[4] Alois Dempf, ob. cit., p. 261.
[5] Irene Caiazzo, "Harmonie et mathématique dans le cosmos du XIIe siècle", *Micrologus*, 25, 2017, pp. 121-147.
[6] Irene Caiazzo, ob. cit., pp. 126-128.

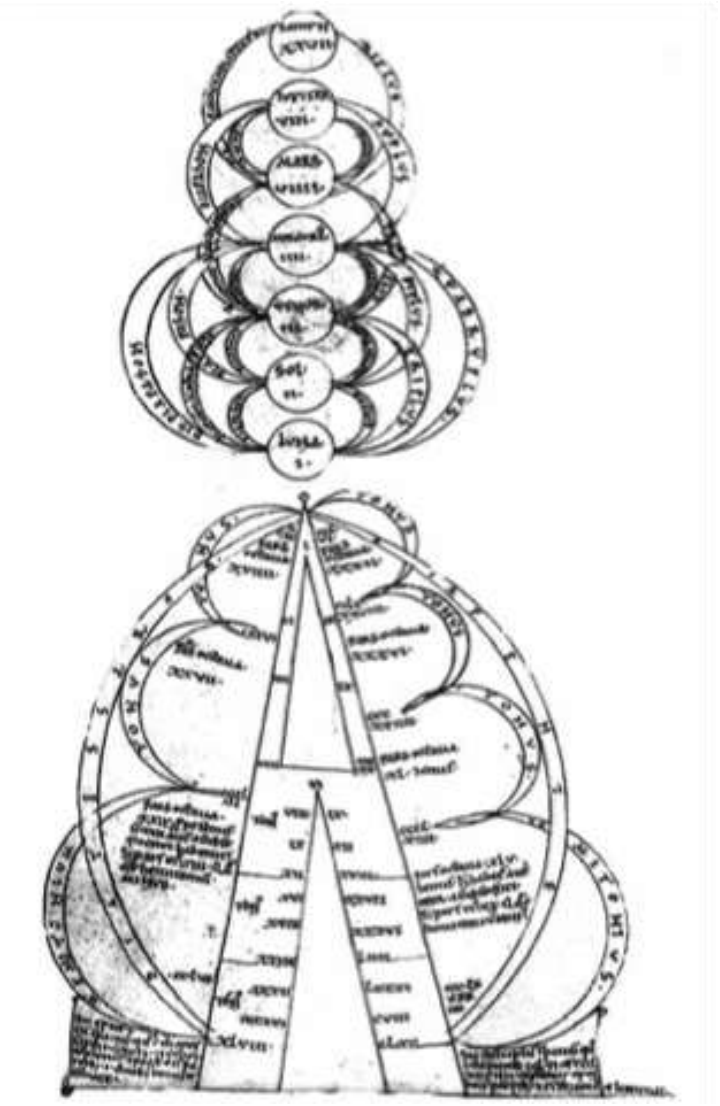


Imagen 1

Ahora bien, si ponemos la lente en los germanos, merece ser puesta en un lugar destacado la profusa obra de Honorius Augustodinensis (m. circa 1137), monje de Regensburg, que cuenta con más de treinta de textos de muy diversa índole. Acaso el hecho de que todos sus ellos procuren la difusión o vulgarización de los temas tratados[7], resulte en la recurrencia a imágenes explicativas de muy diversa índole.

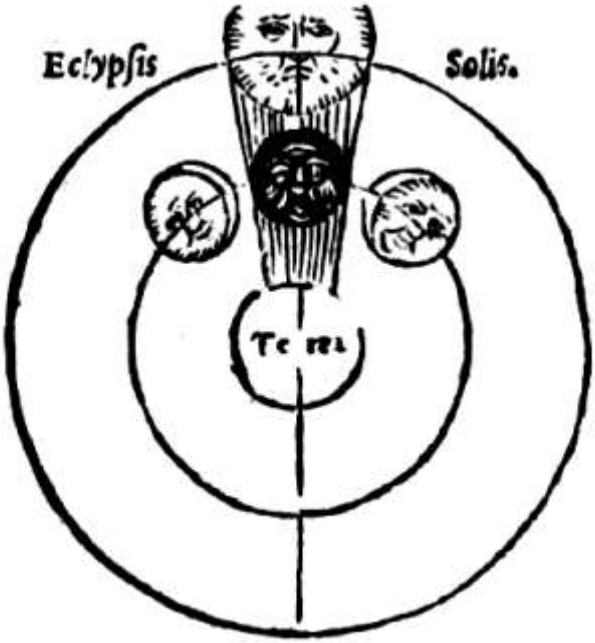


Imagen 2

[7] Cf. S. Gersh, "Honorius Augustodinensis and Eriugena", en *Eriugena Redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit: Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-30. August 1985*: 162-173, ver especialmente p. 172.

La constitución del mundo, los cuatro elementos, los planetas, los vínculos entre microcosmos y macrocosmos, son algunos de los tópicos abordados y son célebres las ilustraciones que aparecen en sus escritos. Tomemos como ejemplo alguna más geométrica relativa a la posición del sol, la tierra y los planetas (Imagen 2) y otra más cercana a un universo onírico, como las que aparecen en su obra *De imagine mundi* (Imagen 3).



Imagen 3

Es imposible no ligar esta última imagen al mundo visionario de Hildegarda cuyo pensamiento, como se ha afirmado, está fuertemente ligado al del monje de Regensburg[8]. El porpio Dempf dice que esta mujer "se puso de pie para experimentar y sentir, pictórica y poéticamente, todo lo que el simbolismo alemán pensó y sintió para decirlo en lenguaje apocalíptico"[9].

Dos imágenes de Hildegarda se nos presentan rápidamente, ambas pertenecientes a su tercera obra visionaria el *Liber operum divinorum*. La primera es descripta de esta manera, la que hace referencia a las estaciones del año. (Imagen 4)



Imagen 4

[8] Cf. Georgina Rabassó, "Sapientia docet me. Hildegarda de Bingen y la filosofía", *Mediaevalia. Textos e estudos*, 35, 2016: 7-50.
[9] Alois Dempf, ob. cit., p. 267. Traducción propia.

El día y la noche, las estaciones, los ritmos de lo natural, la creación misma constituye, para Hildegarda, una sinfonía. Tal sinfonía inaudible para el oído humano se ejecuta en el movimiento circular de las esferas, en la voz de los coros angelicales y en la naturaleza toda, y los seres humanos pueden volverla audible a través de sus cantos y sus instrumentos. La segunda imagen, muy célebre, es descripta por Hildegarda de esta manera:

> "Y por fin en el centro de esta rueda aparece una imagen de ser humano, cuya cabeza alcanza la parte superior y los pies la parte inferior del círculo de aire denso, blanco y luminoso. Por el lado derecho, la punta de los dedos de su mano derecha, y por el izquierdo, la punta de los dedos de la mano izquierda, están estirados y llegan hasta el mismo círculo, tocándolo en dos puntos diferentes de la circunferencia"[10] (Imagen 5).

[10] Hildegardis Binghensis, *Liber divinorum operum*, I, 2 (CCCM. Vol. 92, Turnhout, Brepols, 1996): "In medio quoque rotae istius imago hominis apparebat, cuius vertex superius et plantae subterius ad praefatum circulum, velut fortis et albi lucidique aeris pertingebant. A dextro autem latere summitas digitorum dexterae manus eius; a sinestro quoque summitas digitorum sinistrae manus ad ipsum circulum hinc et hinc in rotunditate designatum porrecta eract, quoniam eadem imago braccia sua sic extenderat".



Imagen 5

La razón por la que la imagen ha extendido los brazos es porque en la estructura del mundo el ser humano está como en el centro, dice Hildegarda, ya que es más poderoso que todas las otras criaturas que se encuentra. En esta imagen, a la centralidad del cuatro (cuatro elementos, cuatro estaciones, cuatro humores) se une la centralidad del cinco. Las extremidades extendidas de la figura humana son cinco: dos piernas, dos brazos y la cabeza. Hildegarda prestará especial atención al carácter simbólico del número cinco. Uno, de origen cristiano: al quinto día en el relato de la creación del Génesis, Dios creó los peces y las aves, y esto representa en general la multiplicación de las especies. Otro, de origen pitagórico: si se considera que el primer número par, el dos, representa lo femenino, en tanto matriz pasiva o receptiva, y el tres, primer número impar, representa lo masculino, en tanto elemento activo y fecundante, el cinco es la unión de ambos que asegura, precisamente, la continuidad de la especie. La figura humana es indefinida, casi andrógina, sus extremidades son cinco así como son cinco las partes del mundo: la que mira al este, la que mira al oeste, la meridional, la septentrional y el centro. Esas cinco partes están en conexión asimismo con los cinco sentidos del ser humano que deben permanecer también en equilibrio. El cerebro, que se encuentra en la cabeza, es el centro de todas las operaciones pues los cinco sentidos obedecen a él y además son los que le permiten ascender hacia lo alto.

Podríamos seguir sumando imágenes y encontraremos en todas una misma actitud: la descripción de lo invisible solo puede ser alcanzado en imágenes visibles.

Volvamos al arte conjetural cusano. El objetivo de la construcción de ese arte es mostrar de qué modo la mente humana se despliega en un mundo que le es propio, el mundo conjetural, que pretende dar cuenta del despliegue de la mente divina en un mundo real teofánico. Para mostrar el despliegue de la mente en cuatro unidades, el Cusano recurre a un primer diagrama, el tetraktis pitagórico (Imagen 6), nuevamente el camino de construcción apela a las imágenes y a los diagramas. El *tetraktis* pitagórico para mostrar las cuatro unidades en que se despliega la mente humana: la unidad absoluta

representada por el 1, el universo representado por el 10, la realidad intelectual por el 100 y la realidad corporal por el 1000. Es interesante porque en cada caso el número 1 representa la unidad y el 0 la alteridad: cuando más se avanza a la multiplicidad corpórea más alteridad se va sumando.

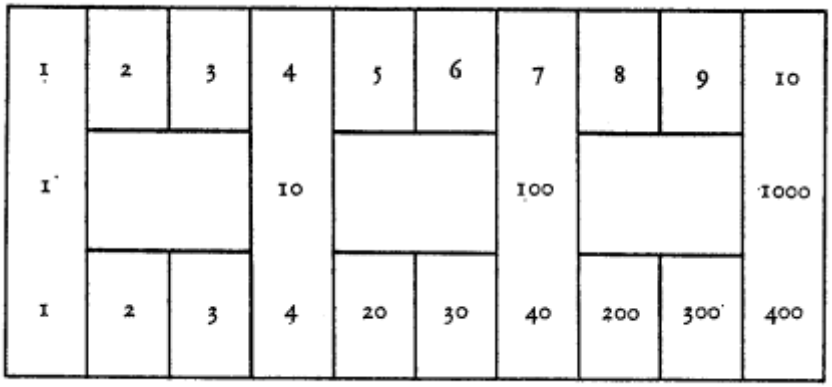


Imagen 6

Esto se replica en el mundo conjetural: desde la unidad de la mente humana se va desplegando la misma mente en su operar hacia la alteridad. Esto es representado por la llamada **Figura Paradigmática** (Imagen 7). Dos conos imbricados que tienen en sus bases la unidad y la alteridad. Como puede verse, unidad y alteridad quedan por fuera de la figura: la unidad absoluta es inalcanzable, la absoluta alteridad también en cuanto es pura privación. Sin embargo, la unidad que no es otra cosa que la verdad es alcanzable en la alteridad de algún modo, el modo conjetural que siempre supone la composición de ambas.

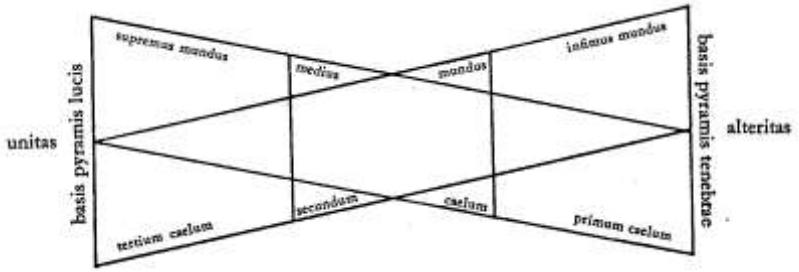


Imagen 7

El modo conjetural no es un modo hipotético o dudoso, sino más bien un modo provisorio.

Las conjeturas se dirigen siempre a la verdad sin alcanzarla, con todo no hay un abismo infranqueable entre el mundo mental y el extra-mental o el que procede de la mente divina, siempre es posible sumar más uno, acercarse, multiplicar los ángulos del polígono. El arte conjetural avanza midiendo o proporcionando semejanzas y diferencias entre los entes que se le presentan, con esto construye conocimiento verdadero pero no alcanza la verdad, el carácter de su conocimiento permanece siempre abierto.

De este modo, es posible armar universos teóricos, simbólicos, conjeturales, que pretendan dar cuenta de la verdad y que son en una primera instancia singulares, es decir construidos por cada mente.

La singularidad de la construcción simbólica es defendida por el Cusano y sostenida a través de ciertos neologismos. Baste un ejemplo: las dos obras que mencionamos están dedicadas a su amigo, Juliano Cesarini, al cual para explicarle el sentido de la singularidad de sus conjeturas le dice: “todo en tí, Juliano, julianiza”. Inventando obviamente el verbo **iulianizare**.

Pero así como no hay un desconexión completa entre el mundo extramental y el simbólico conjetural, tampoco lo hay entre los distintos universos conjeturales. Pueden ser medidas las semejanzas y diferencias entre las conjeturas, y también entre quienes conjeturan.

Si bien cada una de las mentes es singularísima dependen de un operar que es común. Para el Cusano, no hay contenidos innatos sino que aquello que no es connatural es una potencia y el depliegue conjetural no son sino modo de actualización de esa potencia única. Tales modos tienen condicionantes que resultan en ciertas modalidades conjeturantes que prevalecen sobre otras: hay quienes se establecen en la sensibilidad confusa, los que razonan a partir de principios y aquellos cuyo operar es intelectual[11]. Menciona algunos condicionamientos que podríamos considerar externos a la mente misma como la conformación corporal, las costumbres y también la geografía. Si bien presenta un orden jerárquico de los distintos órdenes conjeturales, el intelecto está por sobre la razón y la razón por sobre la sensibilidad, las diferencias entre los pueblos no es excluyente ni elitista: es la naturaleza de una sola especie que se comunica o se participa en todos variadamente[12]. Los pueblos que han cultivado el nivel del intelecto, los meridionales, en este caso los egipcios y

[11] *De coni*. II c. 9 (h III n. 117): "ita quidem sunt coniecturantes differentes, ut quidam in confusa sensibilitate discurrant, quidam ex principiis ratiocinentur, quidam intellectualibus absolutionibus vacent".

[12] *De coni.* II c. 15 (h III n. 150): "Potes etiam omnium huius mundi incolarum varietatem in complexione, figuris, vitiis et moribus, subtilitate et grossitie coniecturaliter venari constituendo universorum circulum incolarum horizontem septemtrionem, meridiem, orientem et occidentem intercipientem, in ips<o> meridiem altiorem et septemtrionem inferiorem, in medio medium mundi statuendo. Est igitur a septemtrione ad meridiem ascensus humanae speciei et de meridie versus septemtrionem descensus […] Hinc etiam in Indianis atque Aegypti regionibus religio intellectualis atque abstractae mathematicae artes praevaluere, in Graecia et apud Afros et Romanos dialectica, rhetorica atque legales scientiae viguerunt, in aliis septemtrionalioribus sensibiles mechanicae artes. Omnes tamen regiones in his omnibus suo quodam modo peritos habere necesse est, ut sit una unius speciei natura in omnibus varie participate".

los indios, son aquellos que han alcanzado la verdad en la alteridad de un modo más sutil. Pero esto no va en desmedro de quienes cultivaron las artes racionales del *trivium* o quienes se dedicaron al derecho como los griegos y latinos, tampoco descarta que se pueda alcanzar un aspecto de la verdad a la manera en que lo hacen los del norte, los germanos por ej., que se dedican más bien a las artes mecánicas. Para subrayar que la consideración cusana no descalifica estas conjeturas ni a quienes conjeturan de un modo mejor en este nivel, baste recordar la valoración de la experimentación sensible que el Cusano realiza en una obra posterior, los diálogos del *Idiota.* Allí el idiota, es decir el iletrado, el ignorante muestra las operaciones que se llevan a cabo en el mercado (medir, numerar, pesar) proporcionando con la razón el material sensible e instando a la búsqueda del principio de tales operaciones captable con la mente. Sin embargo no intenta que sus interlocutores abandonen la operación sobre lo sensible sino solo que adviertan el orden ascendente de su fundamentación. Pesando los granos es posible establecer proporciones y desde allí ascender al principio de lo ponderable que, por ser principio, es en sí mismo imponderable, es coincidencia de lo máximo y lo mínimo. De este modo, es posible ascender desde la alteridad sensible confusa, al nivel racional que establece semejanzas y diferencias con el principio de no contradicción, pero desde allí es imprescindible ascender al nivel donde los opuestos coinciden.

Todo este universo de distintos niveles de conjeturas es llamado en *De coniecturis* la *regio humanitatis*, es decir la región de la humanidad representada por el *circulus universorum* o **Figura U** (Imagen 8). Más allá de la complejidad que supone su análisis, solo quiero mostrar que los diversos círculos de las tres esferas se muestran sin saltos, como un continuo…

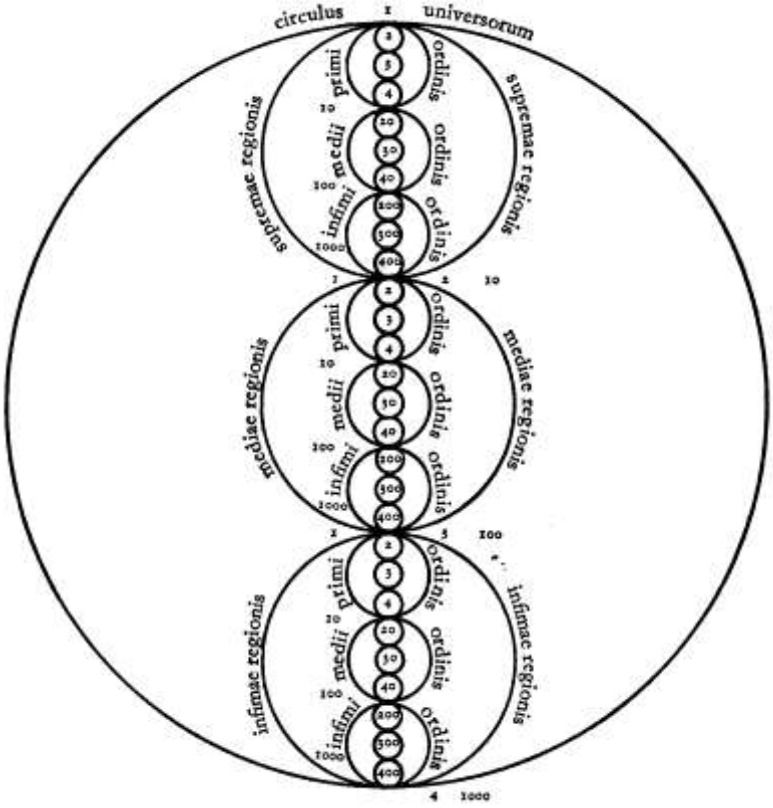


Imagen 8

Nada escapa a la potencia de la mente que progresa desde su unidad y regresa desde la alteridad de la multiplicidad a la misma unidad. Este movimiento de salida de sí y retorno a sí le permite conocerse a sí misma y a la vez recuperar su sentido humano de microcosmos y de microtheos: contiene el mundo pero a la vez lo crea o lo recrea en un sentido nocional o simbólico.

> "Por lo tanto, es microcosmos o ciertamente mundo humano. Por lo tanto, la misma región de la humanidad alcanza a dios y al mundo universo con su humana potencia"[13].

Esa potencia que lo abraza todo, de alguna manera lo convierte en todo:

> "En consecuencia puede ser dios humano y así, en cuanto dios, humanamente puede ser ángel humano, bestia humana, león humano o bien oso o cualquier otro animal. Pues dentro de la potencia de la humanidad todo existe a su modo"[14].

Pero puesto que alcanza todo en alteridad y no alcanza nada en su precisión propia su apetito de verdad nunca cesa y ese movimiento continuo la hace inmortal. Construye mundos simbólicos singulares e intersubjetivos que intentan alcanzar sin lograrlo la identidad oculta en toda multiplicidad.

Una última imagen de las muchas que propone el Cusano esclarece completamente lo que quiere decir: el universo es el libro que Dios ha escrito con su propia mano y el ser humano su lector. Pero es como si el libro estuviera escrito en griego para un lector que no sabe griego. Entonces cada lector midiendo semejanzas y diferencias entre los caracteres dará un significado a esos caracteres, ese significado es puesto por su mente en el libro y habrá tantos lecturas como lectores, sin embargo las diferentes lecturas no pueden sino ser complementarias, no pueden sino expresar algo de la verdad en sí misma inalcanzable: nunca conoceremos el sentido que el autor puso en el libro, esto pertenece a la ciencia negativa de la docta ignorancia. El arte conjetural, positivo, construye uno de los infinitos sentidos posibles, más cercanos o lejanos a la verdad según haya en ellos más unidad o más alteridad.

[13] Ibidem: "Est igitur homo microcosmos aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit".
[14] Ibidem: "Potest igitur homo esse humanus deus atque, ut deus, huma- niter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo exsistunt modo"[SEP].

Así, el arte conjetural se vuelve una praxis que procura hacer visible lo que no aparece y la recurrencia a los diagramas e imágenes complementan los argumentos y van todavía más allá. Imágenes y argumentos son un producto de la mente humana, son para el Cusano –y creemos que esto puede extenderse al resto de los pensadores mencionados– un territorio de libertad.

Los ángeles en el diálogo sobre la culpa de Eva y Adán de Isotta Nogarola

Cecilia Devia
Universidad de Buenos Aires- Argentina

I. Introducción

Presentamos en esta oportunidad una contribución que parte de la lectura, análisis y comentario de una fuente que hemos abordado en otra ocasión[1], un diálogo escrito por Isotta Nogarola en el año 1451, que trata básicamente sobre quién pecó más, Eva o Adán. En esta oportunidad nos dedicaremos a examinar específicamente las menciones a los ángeles efectuadas en el diálogo, desde un enfoque principalmente filosófico político. Entre otras cuestiones desarrollaremos, a partir de uno de los párrafos finales de la fuente, un tema que la obra presenta pero deja pendiente: el de la comparación entre el pecado angélico y el pecado humano.

En cuanto a la importancia de los ángeles en el Occidente medieval y temprano moderno, solo indicaremos que constituyen una presencia constante, cotidiana, en la vida de los seres humanos y, al mismo tiempo, han sido objeto de profundas reflexiones teológicas, filosóficas y políticas[2].

[1] Cecilia Devia, "¿Quién pecó más, Eva o Adán? La visión de Isotta Nogarola sobre el pecado original". Ponencia presentada en las *XV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y X Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, organizados por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, 29, 30 y 31 de mayo de 2023, inédita.

[2] 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*,

Partiendo de las obras del Pseudo Dionisio Areopagita sobre la jerarquía celeste y su reflejo en la jerarquía eclesiástica, pensadores de diferentes extracciones han buscado a través de su estudio respuestas sobre la realidad política de su tiempo.

II. El mundo de Isotta Nogarola

Isotta Nogarola fue una pensadora que se destacó en su época, de una sólida formación, la que se encuentra reflejada en el diálogo que traemos a colación, que trata específicamente sobre uno de nuestros principales temas de investigación: el pecado original[3]. En relación a esto último, el tópico principal de la fuente remite al *De Genesi ad Litteram* de Agustín, cuando se habría abordado por primera vez la cuestión de la culpabilidad de Eva, y a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, donde se produce su sistematización. Nuestra autora saca esta discusión del ámbito universitario para llevarla a los círculos intelectuales de su ciudad, Verona[4].

Leiden/Boston, Brill, 2012; Tobias Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020; 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.

[3] Especialmente en Cecilia Devia, *Pecado original y dominio político en la Edad Media. El tratado sobre el estado de inocencia de John Wyclif*, Buenos Aires, TeseoPress, 2022, https://www.teseopress.com/pecadooriginalydominiopoliticoenlaedadmedia/

[4] Marcela Borelli, Valeria Buffon y Natalia Jakubecky, "The Fruit of Knowledge: To Bite or not to Bite? Isotta Nogarola on Eve's Sin and Its Scholastic Sources", en Isabelle Chouinard et al., *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, Springer, 2021: 321-341 (p. 321). El principal propósito de este artículo es demostrar que Isotta Nogarola trabajó fundamentalmente con fuentes escolásticas que trataban a los autores que podríamos denominar clásicos, como Agustín y otros, paganos o cristianos. O sea que la autora los cita mediados por los escolásticos.

Nogarola se ubica en un momento de cambios y transiciones, ya que se mueve entre la Baja Edad Media, el Renacimiento y el Humanismo. Se la suele vincular especialmente con esta última corriente, a la vez que se destaca su participación en la "querella de las mujeres", inaugurada por Christine de Pizan en su *Libro de la Ciudad de las Damas*, compuesto hacia 1405[5]. Es pionera también en el que se ha denominado "el gran debate del género"[6]. Los temas tratados en el diálogo en cuestión comprenden el sexo, el pecado, la naturaleza, la teología. Los participantes son un hombre casado, el nuevo gobernador, y una mujer soltera, la más brillante mujer humanista de Verona. Dados los tópicos discutidos, la insinuación sexual podría ser esperable. Pero la obra resultante no es un diálogo amatorio entre un hombre y una mujer, ambos reconocidos intelectuales. El diálogo de Nogarola concierne especialmente a las naturalezas esenciales de lo masculino y lo femenino. En el siglo XV la naturaleza femenina tenía una fuerte connotación negativa. La mujer era considerada inferior al hombre en todos los campos: el legal, el médico, el filosófico, el teológico. El relato supremo de esta misoginia es el que está contenido en los tres capítulos iniciales del Libro I del Antiguo Testamento, el Génesis: la historia de la primera pareja humana. En la fuente que estamos trabajando, mientras que su contrincante

Agradezco aquí a Natalia Jakubecky, quien, al conocer mi investigación sobre el pecado original, me envío este artículo junto con la fuente y otra bibliografía de interés.

[5] M. Borelli, V. Buffon y N. Jakubecky, ob. cit.; Mercedes Arriaga Flórez y Daniele Cerrato, "La Querella de las Mujeres en Italia. Una revisión bibliográfica", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, 16, 2021: 125-147; Mercedes Arriaga Flórez y Eva María Moreno Lago, "La Querella de las mujeres como transformación del imaginario patriarcal"; María Eduarda Mirande, María Soledad Blanco y Álvaro Fernando Zambrano (coords.), *Literatura, Lenguajes e Imaginarios Sociales: problemas, revisiones y propuestas*, San Salvador de Jujuy, Tiraxi ediciones, 2022: 69-100.

[6] Isotta Nogarola, *Complete writings. Letterbook, Dialogue on Adam and Eve, Orations*, edited and translated by Margaret L. King and Diana Robin, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, p. 138.

mantiene la tradición, Nogarola intenta rescatar, de alguna manera, a Eva del escarnio[7].

Miembro de una familia de renombre, de la que se destacaron otras mujeres en el aspecto cultural –su hermana Ginevra, su tía Angela– Isotta eligió una vida célibe, pero no ingresó a ninguna orden religiosa, en la que se conoce como una "tercera vía", seguida también por varias académicas italianas posteriores. En 1438 la familia Nogarola sufrió un ataque de parte de un panfletista anónimo. A Isotta se la acusa de incesto con su hermano Ludovico y de llevar una vida "licenciosa" en general, mientras que a Ludovico se lo acusa también de sodomía, lo que en la época constituía un crimen capital. Al parecer este libelo no fue bien acogido en general, e Isotta recibió incluso en vida grandes elogios de humanistas, tanto varones como mujeres. Sin embargo, este ataque condujo al retiro de Isotta de su posición relativamente pública como académica e intelectual a un apartamiento que transcurrió mayormente en la propiedad familiar de Castel d'Azzano. De ahí que no debe creerse que vivió encerrada en una celda con la única compañía de sus libros, sino que sus días transcurrieron en los terrenos de una hermosa villa italiana, donde incluso disfrutaría de la amistad de gente de la cultura[8]. Como veremos más adelante, el diálogo tuvo dos publicaciones. En la segunda edición, de 1563, se describe al entorno de Isotta en dicha hacienda como paradisíaco. Ella aparece caminando en ese escenario al mismo tiempo que lee un libro, disfrutando del ocio aristotélico. Así, Isotta defiende el caso

[7] Ibíd., pp. 138-139.

[8] Jane Stevenson, *Women Latin Poets. Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 161-162; Margaret L. King, "The Religious Retreat of Isotta Nogarola (1418-1466): Sexism and Its Consequences in the Fifteenth Century", *Signs*, 3, 4, 1978, pp. 807-822; Margaret L. King, "Book-Lined Cells: Women and Humanism in the Early Italian Renaissance", en Albert Rabil (ed.), *Renaissance Humanism, Volume 1: Foundations, Forms, and Legacy*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1988: 434-454.

de Eva y al mismo tiempo, de alguna manera, parece encarnar a Eva en el paraíso[9].

III. El diálogo sobre la culpa de Eva y Adán

Entendiendo que esta fuente[10] ya ha sido extensa y meticulosamente analizada por varios especialistas, para los presentes propósitos creemos suficiente ofrecer un análisis sumario de la misma. El *De pari aut impari Evæ atque Adæ peccato* es considerada la obra maestra filosófica y literaria de Isotta Nogarola. En su versión original se trata de un diálogo que mantiene la autora con el recientemente nombrado gobernador de Verona, Ludovico Foscarini, en representación de Venecia, que anteriormente había conquistado la ciudad de la que era originaria Isotta[11]. Si bien su estructura formal es claramente escolástica, con el típico despliegue de argumentos en pro y en contra, detrás de esto encontramos un vivaz intercambio entre los dos interlocutores, por lo que se encuadra en el género del diálogo humanista. Este género deriva de la tradición epistolar humanista, que abreva en los modelos clásicos (Platón, Cicerón, Jenofonte, Luciano, Agustín). Los diálogos sobre temas controversiales –como es el caso del que

[9] Luka Boršić e Ivana Skuhala Karasman, "Isotta Nogarola. The Beginning of Gender Equality in Europe", *The Monist*, 98, 2015: 43-52 (p. 48).

[10] Le hemos trabajado principalmente a partir de la versión inglesa contenida en Isotta Nogarola, ob. cit. Disponemos también del original latino de ambas ediciones, consultado en Isotta Nogarola, *De pari aut impari Evæ atque Adæ peccato* en Eugene Abel (ed.), *Isotae Nogarolae Veronensis opera quae supersunt omnia; accedunt Angelae et Zeneverae Nogarolae epistolae et carmina,* 2, 1886. Existe otra versión latina más reciente en *Isotta Nogarola's Defense of Eve: A Latin Text of the 'De Pari aut Impari Evae atque Adae Peccato' with Running Vocabulary and Commentary*, Williamsburg, Pixelia Publishing, 2022. También ubicamos a la versión bilingüe italiano-castellano de la edición impresa de 1563, disponible en Isotta Nogarola, *¿Quién pecó más, Adán o Eva?*, Mercedes Arriaga Flórez (dir.), Sevilla, ArCiBel Editores, 2013: 38-75.

[11] *I. Nogarola's Defense of Eve*, p. 5.

analizamos en esta oportunidad– podían terminar de diversas formas: con una reconciliación entre los bandos opuestos, con el triunfo de uno sobre el otro, o con un final abierto de la conversación en el que ninguno de los contendientes concede la victoria al otro. Esto último es lo que sucede en el cierre del diálogo de Nogarola, donde ella y Foscarini representan la doctrina de Agustín de que Adán y Eva, cada uno de los dos integrantes de la primera pareja humana, por diferentes razones, tienen igual responsabilidad en la caída[12]. Agustín sostiene que Adán y Eva habían pecado igualmente según el orgullo, pero desigualmente según el sexo, y concluye que Eva era más culpable. En la obra de Nogarola, ella y Foscarini se dividen los lados: la persona de Isotta desafía este punto de vista, mientras que la persona de Ludovico sigue la aproximación masculina tradicional de defensa de la posición de Adán[13].

Su contenido se puede resumir enumerando una serie de preguntas sobre las que disputan los dos interlocutores: ¿Cuál es la naturaleza de la mujer? ¿Es la naturaleza la que la hace pecar? ¿Cuál es la relación entre Dios y la naturaleza? ¿Los humanos tienen libre albedrío? ¿La naturaleza es buena o mala? ¿Es el deseo de conocimiento una cosa natural? ¿Puede entonces ser malo? ¿Se puede separar el deseo de conocimiento del deseo de poder? ¿Son las mujeres en general inferiores a los hombres? La postura de Nogarola, en una apretada síntesis, sería que la mujer es por naturaleza más frágil, más inconstante y más ignorante que el hombre y que, por lo tanto, no es responsable de sus acciones[14].

Si bien no analizaremos acá los autores y obras a los que acuden los contendientes en su debate –para lo que aconsejamos remitirse especialmente al excelente artículo de Borelli, Buffon y Jakubecky que venimos citando en notas al pie– nos interesa destacar que esta es

[12] I. Nogarola, *Complete writings*, pp. 140-142.
[13] L. Boršić e I. S. Karasman, Ob. cit., p. 46.
[14] I. Nogarola, *Complete writing*, p. 140.

considerada la obra más erudita de Nogarola, donde se entrecruzan constantemente paráfrasis y citas tanto cristianas como paganas.

Este diálogo tiene la particularidad –como indicamos más arriba– de que cuenta con lo que actualmente podemos denominar dos ediciones. Este en sí no es un rasgo para nada especial, pero sí lo son las grandes diferencias que se encuentran entre la primera y la segunda versión. Nuestro análisis e interpretación se basará fundamentalmente en la primera versión que ha tenido este diálogo, la de 1451. Es tema de discusión si hubo o no algún tipo de debate público previo entre Foscarini y Nogarola sobre la cuestión de quién es más es más culpable por el pecado original, si Eva o Adán. En 1563 aparece una impresión del diálogo, emprendida por su sobrino nieto, Francesco Nogarola, quien realiza notables modificaciones a la versión de 1451. Entre ellas, a Isotta se le suman su hermano Leonardo –entonces pronotario apostólico– y Giovanni Navagero, nombrado en esa fecha obispo de Verona. Este último es descendiente del cardenal Bernardo Navagero, al que se le dedica esta versión. Ludovico Foscarini desaparece de la obra.

Francesco no niega la autoría original de Isotta, más bien la resalta. Pero incurre en innumerables modificaciones estilísticas que llegarían a tergiversar de alguna manera el texto original. Entre otras modificaciones, reemplaza al formato de intercambio epistolar por el del diálogo platónico. Boršić y Karasman comparan ambas versiones y encuentran una percepción diferente de las mujeres intelectuales en la sociedad cien años después: un cambio al que pudo haber contribuido el diálogo original de Isotta. Las autoras indican que en el intercambio verbal la posición de Nogarola se presenta como igual a la de los hombres. En la edición de 1563, varios pasajes muestran a Isotta convertida en una interlocutora indispensable para que el diálogo avance. Ya no es atacada con argumentos misóginos que la obligan a defenderse, sino que asume una posición privilegiada, de consulta

ineludible. Incluso son omitidos varios pasajes en los que los hombres tienen una clara precedencia sobre las mujeres[15].

Boršić y Karasman indican que el cambio de actitud que encuentran en el diálogo editado por Francesco, donde aparece una relativa igualdad entre hombres y mujeres, podría tener sus raíces en una nueva necesidad cultural. A mediados del siglo XV el tema de la obra pertenecía a la esfera de la teología y la filosofía, ámbitos masculinos. Un siglo después las respuestas dadas por teólogos y filósofos parecen no ser suficientes, siendo necesario emprender un diálogo intergénero para satisfacer las nuevas inquietudes[16].

IV. Los ángeles en el diálogo de Isotta

La primera mención sobre el tema que aparece en el diálogo es sobre un demonio –que en el cristianismo es un ángel caído– y pertenece a Ludovico, quien sostiene que Eva pudo haber pecado de tal manera que, así como los demonios no merecieron la redención, tal vez ella tampoco la merezca[17].

Isotta recoge el guante, cuando indica que Eva también fue redimida junto con Adán, porque ella era, como dice él mismo en Gn 2.23, "hueso de mis huesos y carne de mi carne". La razón reside en que el ángel rebelde no puede pretender ser excusado por ignorancia, como puede hacerlo Eva. Porque el ángel entiende sin investigación ni discusión, y tiene un intelecto más semejante al de Dios –al que parece que Eva quiso asemejarse cuando transgredió su mandamiento– que el del hombre. De ahí que el ángel es llamado intelectual y el hombre racional. Así que donde Eva pecó por su deseo de conocimiento, el ángel pecó por su deseo de poder. Si bien la criatura puede participar del conocimiento en grado inferior al del creador, de ninguna manera puede participar del poder de Dios y del alma de Cristo.

15 L. Boršić e I. S. Karasman, pp. 47-49.
16 Ibíd., p. 49.
17 I. Nogarola, *Complete writings*, p. 149.

Además, al pecar, Eva pensó que recibiría misericordia, creyendo ciertamente que estaba cometiendo un pecado, pero no uno tan grande como para justificar que Dios infligiera tal sentencia y castigo. Pero el ángel no pensó en la misericordia. De ahí que Isotta concluye: Eva mereció más la redención que los ángeles[18].

En esa misma entrada, Isotta continúa desarrollando su pensamiento, haciendo uso de un símil: de la misma manera que el fuego no puede, mientras permanece fuego, no arder, a menos que su naturaleza sea cambiada y suspendida por un tiempo por la fuerza divina, ninguna criatura –ya sea un ángel bueno o un demonio– puede hacer esto, ya que son inferiores a Dios. Mucho menos, asevera, puede hacerlo una mujer, ya que ella es menos perfecta y más débil que ellos[19].

Hacia el final del intercambio, Ludovico retoma la palabra y hace una reflexión que nos acerca a la que quizá sea la mención a los ángeles que más nos interesa de las que aparecen en esta fuente. Dice ahora el representante masculino del diálogo: la ignorancia de Eva era muy básica porque eligió poner su fe en un demonio en lugar de ponerla en el creador. Y luego agrega, dirigiéndose a Isotta: en cuanto a tu distinción entre el pecado del ángel y el del hombre, ese es un tema enorme, y aunque proporciona alimento digno para tu mente brillante, es demasiado abundante como para considerarlo en este breve espacio[20].

Acordamos plenamente con Ludovico sobre la enormidad y profundidad del tema, pero nos animaremos a establecer algunas comparaciones entre el pecado angélico y el humano. En primer lugar, queremos destacar el carácter de revuelta que tiene el pecado original, y la comparación que podría efectuarse entre la rebelión de los ángeles (en el Paraíso celestial) y la de la

[18] Ibíd., p. 153.
[19] Ibíd., pp. 154-155.
[20] Ibíd., p. 157.

primera pareja humana (en el Paraíso terrenal). La motivación es similar, pero mientras que Adán peca de soberbia al querer ser como Dios, Lucifer va más allá e intenta ser más que Dios, se rebela para destronarlo y ser él el que mande sobre toda la creación. De ser el Príncipe de la Luz, Lucifer pasa a ser Príncipe de las Tinieblas. Es castigado por Dios con la ayuda de las huestes celestiales, comandadas por el arcángel Miguel, y junto a sus esbirros es arrojado desde el empíreo. Ángeles y hombres caídos son expulsados de los respectivos Paraísos que antes ocupaban, el celestial y el terrenal. Pero mientras que Adán y Eva, al ser castigados, arrastran en su caída a la humanidad toda, produciendo con su pecado original un trastrocamiento y degradación de toda la creación –que, para muchos autores medievales, llegan a ser ontológicos– la caída angélica es diferente. En el caso de los ángeles, ya sea que consideremos –siguiendo a Tomás de Aquino y otros pensadores medievales– que cada uno constituye una especie, o que no sigamos ese camino, queda claro que cada ángel cae por separado. Los ángeles que caen siguiendo a Lucifer no reciben su pecado de él, sino que lo hacen por un pecado propio, mientras que la humanidad lo recibe de Adán y Eva, y se pierde junto con ellos.

Salvo algunas excepciones[21] –que caerían fuera de la ortodoxia–, los estudiosos medievales consideran que la elección que los ángeles rebeldes hicieron al momento de ser creados de apartarse de Dios no tiene posibilidad de retorno. El ángel puede optar solo una vez. La hipótesis es que los ángeles eligen ir hacia Dios o alejarse de él –realizando el movimiento de *conversio* o de *aversio*– en el instante mismo en que son creados[22]. Una vez efectuada

[21] Por ejemplo, la de Orígenes de Alejandría (c.184-c.253), quien habla de la **apocatástasis**: la salvación universal de todos en el fin de los tiempos, incluyendo a los demonios. D. Keck, ob. cit., pp. 18 y 72.

[22] Véase una interesante elaboración sobre este tema, principalmente desde la historia del arte, en Angèle Tence, *Le corps précipité. Chute et châtiment dans l'art européen de la première modernité (XVe-XVIIe siècle), Volume I: texte*, tesis inédita de doctorado, Université Paris 1, Pantheón Sorbonne, 2021.

esa elección, cada ángel permanece para siempre confirmado en la felicidad eterna, en la contemplación de Dios –si optó por la *conversio*– o en una caída que parece no tener fin –si eligió el movimiento de *aversio*– en lo que se ha denominado la obstinación demoníaca en el mal. Así, dice el Lombardo, los ángeles buenos se volvieron incapaces de pecar, mientras que los ángeles malos –denominados demonios luego de su caída– quedaron permanentemente incapaces de tener una buena voluntad[23].

En cuanto a los seres humanos, la posición más extendida es la que sostiene que, si bien no hay posibilidad de un regreso al estado de inocencia primigenio, la encarnación y pasión de Cristo abrieron las puertas para la redención de la humanidad, con diversas lecturas en cuanto a la extensión de esta redención que podría hacerse efectiva en el momento del Juicio Final. Por otra parte, la figura de Lucifer se presentaría como un "contramodelo", que serviría de recordatorio para los seres humanos de su estatus de criatura caída. En esta lectura, la creación de Lucifer habría sido tan indispensable como la venida sobre la tierra de Cristo, su principal adversario, para el rescate de los pecados humanos[24].

[23] T. Hoffmann, *Free Will and…*, p. 7.

[24] A. Tence, ob. cit., p. 41, citando a Christian Heck, *L'Échelle céleste dans l'art du Moyen Âge. Une image de la quête du ciel*, París, Flammarion, 1997, p. 210.

Libertà individuale e libertà civile nel “De Simplicitate Christianae Vitae” (1495) di Girolamo Savonarola

Emanuele Lacca
Universidad de Bohemia del Sur, República Checa

Tale contributo si propone di ricostruire il concetto di libertà in alcuni passaggi significativi del *De Simplicitate Christianae Vitae*, pubblicato dal domenicano italiano Girolamo Savonarola nel 1495. Tale opera dimostra che la sensibilità teologico-filosofica del domenicano sia pienamente radicata nel dibattito medievale sull’esistenza dell’uomo e che la sua innovazione consiste nel riuscire a riconoscere le debolezze della sua società, provocandole fino a richiederne un loro cambiamento, in un filo mai interrotto tra la stessa innovazione e la tradizione.

Tale testo rappresenta un’opera fondamentale per la comprensione della formazione dell’eredità medievale nel cammino verso l’età moderna, con riferimento ai temi della vita associata e alle questioni del vivere civile e di cosa significhi ‘civile’ accostato alla ‘vita’.

Il punto di partenza di Savonarola è il riconoscimento della corruzione e della decadenza della Chiesa cristiana, che progressivamente dimentica gli insegnamenti dei grandi pensatori del Medioevo e non ne comprende le grandi motivazioni virtuose. Questo appiattisce gli insegnamenti verso gli uomini, che non possono più vivere nella loro società con gli esempi dei teologi del passato. Ciò preoccupava a tal punto Savonarola da fargli pensare che, se non ci fosse stata una vera e propria rivoluzione verso il passato, nessun essere umano sarebbe stato in grado di comprendere l’autentico insegnamento cristiano.

In virtù di tali considerazioni preliminari, il testo sarà diviso in tre parti. Nella prima, saranno presi in esame i pareri critici che illuminano la via

verso la comprensione dell'ideale di Savonarola. Nella seconda, saranno analizzate le parti maggiormente rilevanti del testo, in connessione con gli obiettivi del nostro contributo. Nella terza, si proverà a connettere il portato del testo del domenicano con il dialogo tra tradizione e innovazione che proprio in quel periodo era protagonista nel dibattito umanistico sullo statuto dell'uomo.

1. Savonarola vs. Savonarola. Dibattiti e controversie interne

Un approccio alla produzione testuale di Savonarola, viste anche le complesse vicissitudini che ne hanno contraddistinto l'esistenza, non è sicuramente lineare. Ne sono testimonianza la molteplicità di studi critici che, al netto degli orientamenti storiografici e concettuali, restituiscono la difficoltà di definire perché Savonarola fosse diventato 'il Savonarola'.

Tale problematica è lucidamente affrontata da Juan Manuel Forte Monge che, nella sua introduzione all'edizione spagnola al *De Simplicitate*, inquadra la figura di Savonarola come chiaramente immersa nelle istanze proto-rinascimentali della Firenze del '400, ma ne delinea una personalità che si avvicina più a un pensatore che vorrebbe inserire le prospettive teoretiche medievali nella nuova realtà in costante cambiamento che egli si trova a vivere[1]. Ne deriverebbe, così, un Savonarola fortemente radicato nel cambiamento fiorentino del XV secolo e la sua produzione letteraria non solo è guidata, ma addirittura veicolata da tale cambiamento. In altre parole, senza queste trasformazioni, lo stesso Savonarola non potrebbe esistere.

Ne sono fortemente convinti anche Burckhardt[2], Shaw[3] e Huerga[4]. Il primo rileva che Savonarola non è altro che un importantissimo epigono del

[1] Girolamo Savonarola, *La simplicidad de la vida cristiana*, Barcelona, Biblioteca Nueva, 2005: 1-5.
[2] Jacob Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Roma, Newton-Compton, 2020, p. 35.
[3] Nathaniel Herbert Shaw, *I grandi riformatori*, Charleston (NC), Nabu Press, 2010, p. 136.

Medioevo. Tale definizione è però portatrice di un contrasto teorico importante. Difatti, Savonarola secondo Burckhardt interpreta con grande lucidità quel che succede intorno alla sua vita e riesce a collegare gli eventi da lui vissuti con il suo spirito domenicano, donando agli stessi fatti una connotazione teorica molto forte. D'altra parte, però, il suo spirito fortemente critico non gli consente di andare oltre questo collegamento tra teoria e prassi, appiattendo la ricerca su un piano ermeneutico poco sviluppato, pieno di conoscenze e anche molto erudito, ma forse più efficace sul piano dialettico che su quello contenutistico.

Dello stesso avviso è Shaw, nonostante dia meno peso alla presunta scarsa originalità dell'opera di Savonarola. Quello su cui bisogna focalizzare l'attenzione, sostiene Shaw, è il suo carattere pre-Riformista. Il domenicano, infatti, è cosciente dei cambiamenti della sua Firenze, ma non intende rendersi protagonista[5] di alcun episodio socio-politico e si concentrerebbe sulla necessità di rendere nuovamente attuali tra i suoi concittadini gli insegnamenti dei grandi filosofi e teologi medievali. Per Shaw, quindi, Savonarola non sarebbe un mero imitatore delle teorizzazioni socio-politiche medievali, ma intenderebbe riportarle al grande pubblico, affinché tutti ne capiscano la loro bontà e la loro attualità.

Secondo Huerga, la soluzione al problema riguardante l'originalità attribuibile alle opere di Savonarola è da ricercarsi nel modo di vivere dello stesso domenicano. La tradizione storiografica, infatti, è solita conferire lo statuto di teologo originale a quegli autori che si sono contraddistinti per la profondità di analisi e di predicazione, basata soprattutto su un ambiente di scuola e di università. In questo senso, Savonarola è una figura completamente eccentrica rispetto a tale tradizione. È un domenicano osservante della regola e rispettoso dei dettami della vita monastica, ma è un religioso che si apre al mondano, nella misura in cui ha piacere a partecipare attivamente alla vita politica e alle questioni che da esse ne derivano. È

[4] Alvaro Huerga, *Savonarola*, Madrid, BAC, 1978: 81-190.
[5] Nella pratica, come è noto, ne diventerà protagonista suo malgrado.

sempre attento a tutte le necessità dei suoi concittadini e per questo, nei suoi sermoni e nelle sue opere, punta sempre l'attenzione su questo aspetto.

Ancor più radicale Mann[6], il quale edulcora le teorie di Savonarola dalle interferenze biografiche e determina il domenicano come un prototipo di autore anti-Rinascimentale. Il senso di tale affermazione è da ritrovarsi nella pura analisi testuale. Nei suoi testi, Savonarola presenta la sua idea di 'lotta' intellettuale e lo fa richiamando esclusivamente istanze di tipo medievale, citando sì autori della classicità ma non sostituendoli o sovrapponendoli, come succederà nella tradizione rinascimentale, agli autori dell'età media. Così, in un fine ricamo tra classicità e Medioevo, Savonarola indica ai suoi contemporanei che per andare avanti è necessario tornare indietro.

Per questo, Villari[7] e Schnitzer[8] sostengono che la commistione tra teoresi e impegno sociale rende Savonarola un vero e proprio eroe politico, che è in grado di farsi carico delle problematiche della sua contemporaneità, senza però svilire la sua direzione filosofico-teologica. Egli incarna in sé l'ideale che Tommaso d'Aquino aveva espresso del *De regno*, immaginando un sovrano che, rispettando i dettami della teologia e della filosofia, riuscisse a governare il regno non secondo interessi di tipo strettamente politico, ma di carattere intellettuale.

Questo continuo rimbalzo tra impegno sociale e teoresi che 'guarda' al passato non convince, però, tutta la storiografia dedicata a Savonarola. Anzi, proprio queste sue incertezze nella direzione del suo agire aprono alla considerazione di un pensatore abbastanza confuso e poco centrato su ciò di cui vuol discutere. In alcuni casi, i giudizi sono tutt'altro che lusinghieri e dimostrano tutte le contraddizioni che il domenicano ricomprendeva nella

[6] Thomas Mann, *Fiorenza*, Sexto Piso, Madrid, 2009, pp. 251-252.
[7] Paolo Villari, *La storia di Girolamo Savonarola e dei suoi tempi*, Le Monnier, Firenze, 1861.
[8] Giuseppe Schnitzer, *Savonarola*, Muenchen, Reinhardt, 1924: 46-51.

sua personalità. Von Pastor[9] è uno degli autori che più si è dedicato a tratteggiare la controversa personalità di Savonarola, dandogli il giusto merito di esser riuscito a mantenere vivo il coinvolgimento del papato nelle vicende della città di Firenze, non riuscendo tuttavia a promuovere un fruttuoso dialogo tra le parti, nonostante egli stesso lo desiderasse esplicitamente. Difatti, al netto di tale merito, Von Pastor tende a definire Savonarola un fanatico, che alza la voce e coinvolge fazioni, ma che in definitiva danneggia se stesso.

Ancor più nette le interpretazioni di Portigliotti[10] e di Cordero[11] che, senza lasciar spazio all'immaginazione del lettore, definiscono Savonarola un uomo con tratti prevalentemente mitomani e paranoici. Come scrive Cordero, il domenicano è "interlocutor inoportuno, abre el pico sobre cualquier cuestión relevante *ad salutem animarum*; obvio que deteste el esplendor de la cultura mondana"[12]. Savonarola prova a entrare nella realtà del suo tempo, ma la sua irruenza caratteriale e la vicinanza alla tradizione medievale gli impediscono di riuscire con successo a comprendere ciò che gli succede intorno.

Ci troviamo di fronte, quindi, a un uomo che genera contraddizioni: nelle scelte teoretiche, nel rapporto con la storia del pensiero e con i suoi contemporanei, nei suoi studiosi. Per uscir fuori da questa contraddizione, nei limiti del presente testo, rimanga valido il suggerimento di Eugenio Garin[13] che, sottraendosi al gioco degli schieramenti, indica Savonarola come un semplice e autentico religioso che, necessitato dalla sua sensibilità e spinto dagli eventi storici, difende la persona e le sue virtù da quella che secondo lui era un'incipiente corruzione dei costumi, sia sociali sia religiosi.

[9] Ludwig von Pastor, *Historia de los Papas*, Gustavo Gili, Barcelona, 1950, in particolare tutto il vol. V del tomo III.
[10] Giuseppe Portigliotti, *Un grande monomane*, Bocca, Milano, 1902.
[11] Franco Cordero, *Savonarola*, Roma-Bari, Laterza, 1986,
[12] Ibid., vol. I, p. 9.
[13] Eugenio Garin, *Scritti filosofici*, Roma, Belardetti, 1982, p. 14.

Su questa linea anche l'analisi di Lorenza Tromboni[14], che definisce pensiero e opere di Savonarola una 'complessa vicenda' che vive soprattutto sulle spalle degli obiettivi che il domenicano aveva posto in vita. Secondo Tromboni, tutto nascerebbe nel 1486, quando la predicazione a San Gimignano consegna a Savonarola la consapevolezza della necessità di far rinascere la sua Firenze, città che ha ormai perso ai suoi occhi ogni tipo di virtù. Per realizzare tale rinascita, l'unica via che il domenicano ritiene perseguibile è quella del ritorno alla genuinità e alla purezza del pensiero medievale che, adeguato alla società fiorentina del '400, consentirebbe il ripristino delle virtù della città e dei suoi abitanti:

> "possiamo pensare ad uno schema dal movimento centripeto, in cui tutti i componenti dipendono dal nucleo centrale: il nucleo è il rinnovamento spirituale di Firenze, la sua salvezza e la sua elezione a guida per l'Italia intera, mentre la politica, le riforme, la predicazione, la profezia e ogni singola opera scritta da Savonarola hanno come scopo l'ottenimento di questo obiettivo centrale e orbitano attorno ad esso"[15].

In effetti, sostiene Giorgio Petrocchi[16], il lavoro di Savonarola non è altro che un avanzamento rispetto alle problematiche poste solo due secoli prima in epoca medievale, quando l'attività letteraria era contraddistinta da una chiara apertura allo scritto religioso, al netto delle opere di scuola. Savonarola è sì un religioso, ma non è uno Scolastico nel senso proprio del termine, ed è questo che genera contraddizione nel giudizio storiografico su di lui. Accanto alle autorità Scolastiche e a qualche classico, Savonarola ben conosce e cita figure medievali come Francesco d'Assisi, Iacopo da Varagine, Giacomo da Milano, Iacopone da Todi, Gioacchino da Fiore, Angela da Foligno e Innocenzo III. Tutti insieme, costituiscono il substrato intellettuale dal quale fiorirà l'attività intellettuale di Savonarola. È la sua

[14] Lorenza Tromboni, "La cultura filosofica di Girolamo Savonarola tra predicazione e umanesimo", *Cahiers d'études italiennes*, 29, 2019, in particolare le pp. 1-3.
[15] Ibid., p. 2.
[16] Giorgio Petrocchi, *Scrittori religiosi del Duecento*, Firenze, Sansoni, 1974: 20-28.

società che è diversa, rendendolo a volte strabico rispetto alle effettive esigenze della nuova realtà che gli si stava costruendo attorno.

Secondo questo schema, Savonarola si situerebbe a pieno titolo nella dialettica della tradizione cristiana medievale, poiché ha a. nostalgia della Chiesa primitiva, b. intolleranza rispetto alla Chiesa contemporanea, c. necessità di creare una nuova Chiesa a immagine dell'autentica anteriore. A questo, però, fa da contraltare la generica strategia con la quale intende mettere in pratica tale dialettica. Esempio di ciò è il *Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*, che fa sorgere il problema dell'attribuzione a Savonarola di istanze tipicamente medievali, in concomitanza con l'entrata a Firenze di Carlo VIII. Da quel momento, Savonarola e Firenze adotteranno politiche di stampo repubblicano e popolare, che mail si concilieranno con le istanze proprie della politica medievale. Tuttavia, proprio in questo trattato il domenicano si lega a questioni di ispirazione aristotelico-tomista, attribuendo a Cristo il ruolo di Signore e al popolo il titolo di suo vicario, con l'esclusione del clero dovuto al carattere teocratico di tale regime di governo.

Inoltre, Savonarola interseca la società non tanto nelle sue opere, quanto nella divisione dei cittadini in relazione alle opinioni che essi hanno di lui. Così, aggravando ancora di più le contraddizioni in ambito storiografico, ne viene fuori un quadro frammentato e frastagliato, che non sempre coincide con la *ratio* e con la realtà e dipende sempre dalla sua visione non sempre ottimistica della vita. La corruzione e la lascivia della Chiesa del tempo lo turba, e ciò lo porta fuori dal binario che avrebbe voluto seguire in fase di definizione delle teorie. Tuttavia, nonostante le sorti socio-politiche della sua biografia lo avversino, Savonarola continuerà fino alla morte a difendere la sua idea di modernità corrotta, difendendo la costruzione di un nuovo sistema di valori. Ed è proprio questo che ci spinge a riconsiderare il ruolo e l'importanza del *De simplicitate Christianae Vitae*, nel quale emerge finalmente la commistione tra tradizione e innovazione nell'ambito della morale cristiana che egli vorrebbe riformare per dare nuova linfa alla Chiesa.

2. Le questioni del *De simplicitate Christianae Vitae*. Nuovi valori tra tradizione e innovazione

Egredere de terra tua[17]. È questo breve passo del Genesi che si pone alla base di tutta la speculazione morale di Savonarola. Per comprendere come riformare la moralità del 'suo' popolo, bisogna innanzitutto allontanarvisi, ripensarlo e, solo dopo, rifondarlo[18]. Questo passaggio biblico sarà anche alla base della speculazione presente nel *De simplicitate Christianae Vitae*, terminato nel 1495, nello stesso periodo in cui papa Alessandro VI aveva intimato al domenicano di smettere di predicare.

La visione degli esseri umani, dal punto di vista morale, emerge soprattutto in due capitoli del libro II, il quarto e il settimo. Nel quarto capitolo, Savonarola introduce i diversi tipi di uomini esistenti nella società. In particolare, richiamando la divisione aristotelico-tomista tra corpi semplici e corpi misti, egli sostiene che anche dal punto di vista morale possiamo operare una suddivisione tra uomini che possiedono una morale

[17] Gn 12, 1. L'intero passo, che confrontato con la vicenda di Savonarola è assai simbolico e sarebbe stato scelto non a caso dal domenicano come sua 'guida', è il seguente: 12[1] Il Signore disse ad Abram: "Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò. [2]Farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e possa tu essere una benedizione. [3]Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò, e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra". La versione qui utilizzata è quella CEI 2008.

[18] In tal senso, particolarmente significativa è la lettera al padre, contenuta in Roberto Ridolfi (a cura di), *Lettere di Girolamo Savonarola*, Firenze, Olschki, 1933: "onorabile padre mio, non dubito del gran dolore che le avrà causato la mia partenza, e tanto più che me ne sia andato in segreto. Prima di tutto, la ragione che mi spinge a entrare nella religione è questa: soprattutto la gran miseria del mondo, le iniquità degli uomini, le violenze, gli adulteri, i latrocini, la superbia, l'idolatria, le crudeli blasfemie. Sono tali che si è arrivati al punto che non si vede chi si comporti bene. Sono qui perché non ho potuto più proseguire a sopportare la viltà dei popoli ciechi di Italia e, ancor di più, a vedere la virtù sommersa in profondità e affiorare solo i vizi".

semplice ma errata, complessa sia retta sia errata e semplice ma retta. Al primo gruppo appartengono gli uomini che non sono in grado di agire liberamente, poiché necessitano nozioni che li guidino in ogni momento della loro vita. Tali uomini non sono né buoni né cattivi per natura, ma si definiscono semplici perché semplice è la loro capacità di discernere moralmente. Se qualcuno li indottrina con giusta morale, si diranno giusti, altrimenti saranno nell'errore. Al secondo gruppo appartengono primariamente gli uomini che conoscono bene la differenza tra le virtù e i vizi, ma nella pratica morale non hanno alcun interesse a seguire le une e rifuggire gli altri. Agiscono, scrive Savonarola, nella 'doppiezza', ovvero vivono facendo ciò che a loro risulta più conveniente, decidendo secondo le circostanze cosa sia giusto o sbagliato per loro, ma non in assoluto. A tale gruppo appartengono anche gli uomini che, discernendo correttamente come quelli del precedente, aborriscono qualsiasi tipo di ipocrisia e fanno della morale assoluta il loro modo di agire nel mondo, avendo essi una perfetta sintonia tra pensieri e opere. Al terzo gruppo, infine, appartengono coloro che conoscono bene la differenza tra virtù e vizi e tengono alla libertà usando anche il sommamente libero, ovvero Dio. Imitando Dio, sostiene Savonarola, la libertà semplice determinata dall'azione retta, si converte in libertà totale, dal momento che essa è in accordo con Dio attraverso l'azione della grazia che concede a tale tipo di uomini di accrescersi nella virtù.

Nel settimo capitolo, Savonarola precisa il senso di libertà in accordo con la semplicità della vita cristiana e suggerisce che libertà e semplicità, nel cristiano, si accordino per permettere all'uomo di purificarsi dalle contaminazioni terrene, sia nella dimensione intellettiva sia in quella volitiva, affinché per mezzo della libertà acquisita possa risplendere come protagonista assoluto della vita sulla terra. Grazie a tale purificazione, ogni essere umano avrà allontanato da sé le cose vane, i fatti depravati, le situazioni lascive e i piaceri venerei, divenendo in un certo senso vuoto e atto a contenere in sé quella semplicità che dignifica e che riempie di autentica libertà.

L'argomentazione è sublimata da Savonarola nel capitolo 19 del libro quinto, nel quale il domenicano sostiene che accedere a questo tipo di vita non è per nulla difficile. Vivere secondo una prospettiva cristiana semplice e libera è il risultato non di uno sforzo dell'animo, bensì è l'esito di un lavorio che si volge all'interiorità, si mette in ascolto della natura e del libero arbitrio. Tutto ciò consente all'uomo di tornare ai suoi primordi, cioè alla ri-comprensione della sua moralità originaria e delle azioni rette che ne conseguono direttamente. Tale concetto è evidente dai primi due capitoli di questo quinto libro, nei quali Savonarola pone l'attenzione sulla necessità tutta umana di operare in vista di un fine. Essa è una caratteristica solo umana, dato che l'uomo è l'unico essere in grado di poter ordinare e ordinarsi alla ragione.

Per questo, riprendendo le teorie della tradizione, Savonarola sostiene che dal punto di vista morale, ogni uomo agisce in vista della sua felicità e questa, per natura, consiste primariamente nel possesso della libertà che gli è donata da Dio al momento della creazione. Così, il domenicano conclude che è impossibile per l'uomo non vivere cristianamente, in quanto negarsi una vita cristiana significa non accettare la vera libertà. E questo, come emerge dal capitolo 10 del quinto libro, non è a condizione del dono esclusivo della grazia. Anzi, dipende per la maggior parte dall'intelletto umano a cui l'atto di volontà è presupposto. La libertà e la semplicità della vita cristiana, per quanto siano primordiali, conseguono al lavoro di ricerca dell'uomo, che non conosce bensì ri-conosce il suo stato di libertà. Chiaramente il massimo risultato si ottiene contemplando Dio ma, in ogni caso, avverte Savonarola "l'essenza dell'uomo consiste nell'unione dell'anima intellettiva con il corpo e raggiunge la perfezione mediante gli accidenti, che si originano per natura grazie all'anima intellettiva e si completa ancor meglio con altri accidenti che non sono nell'uomo per natura"[19].

[19] Girolamo Savonarola, *La semplicità della vita cristiana*, Milano, Ares, 1996, p. 160. Da notare l'implicita (anche se solo a livello testuale) derivazione aristotelico-tomista dell'unione anima-corpo e della relazione tra essenza e accidenti.

Acquisito il ritorno alla natura, l'uomo per Savonarola riconoscerà i limiti entro cui poter esercitare la sua vita cristiana per dare a questa stessa vita una prospettiva di liberazione assoluta. Il cristiano, afferma Savonarola nel capitolo 4 del libro quarto, è libero di desiderare qualsiasi cosa, anche quello che può procurargli danno. Tuttavia, considerando la semplicità che la sua struttura ontologica gli dona, l'uomo saprà immediatamente discernere ciò che gli è necessario da quello che è assolutamente superfluo e, così, può escludere e disprezzare tutto ciò che non gli è utile alla sua realizzazione personale. Per il domenicano, l'unica eccezione è contraddistinta dalla carità, che interviene quando è necessario accumulare un qualche tipo di ricchezza per il soddisfacimento di un bisogno non differibile di un membro della società in cui egli vive. Ma, anche così, libertà individuale e sociale sono ampiamente preservate e addirittura promosse, attraverso una cogente scelta dell'utile e del superfluo all'interno del gruppo sociale di riferimento. Per questo, conclude esemplarmente Savonarola nel primo capitolo del libro quarto, coloro che ricercano la ricchezza per la loro sopravvivenza o per dare l'elemosina ai bisognosi, saranno ritenuti liberi e la loro vita sarà contraddistinta dagli ideali di semplicità e di libertà. Invece, coloro che ricercano la ricchezza in forma di opulenza e di sopraffazione degli altri, non saranno più in grado di vivere secondo la prospettiva di vita cristiana e, non solo rovineranno la loro esistenza, ma anche quella della loro società, venendo meno il vincolo di vita cristianamente vissuta secondo semplicità.

3. Appunti finali per una *quaestio* futura

Libertà individuale e libertà civile sono per Savonarola più che due facce della stessa medaglia. Sono due aspetti inscindibili della vita sociale dell'essere umano. Sia il testo che abbiamo preso qui in esame, sia le vicende della sua vita, testimoniano quanto Savonarola credesse fermamente in tale fusione. Egli stesso non ha mai sacrificato la sua individualità per la società e non ha mai chiesto alla società di limitare la sua estensione per preservare la sua.

Vivere in una società retta, semplice, cristiana, significa per Savonarola essere in grado di mettere tutte le persone nelle condizioni di poter esprimere se stessi, le proprie credenze e la propria fede, tutto nella massima libertà. La società, per suo ruolo, deve essere garante di ciò e per preservare tale garanzia deve emendarsi da ogni corruzione e da ogni decadenza. Per Savonarola, il ritorno agli autentici esempi di vita cristiana della tradizione medievale è l'espediente, non solo dialettico e retorico, per realizzare nella pratica tale emendazione. Si può certo discutere sulla bontà di tale progetto e sulla sua difficile realizzazione, ma non si può negare al domenicano Savonarola di aver capito la portata reale del suo messaggio e della potenziale ricaduta sulla sua società, nonostante egli non sia mai riuscito a vederne i risultati, ai quali invece la storia darà voce, liberando Savonarola stesso dalle sue tanto complesse contraddizioni.

Análisis de los proyectos ganadores en los Torneos de Trabajos Creativos

César Oswaldo Ibarra
Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia

1. Presentación

En los congresos anteriores, se han ido presentando diversos aspectos de la enseñanza y aprendizaje de la filosofía medieval en entornos virtuales y una experiencia exitosa en el proceso aprendizaje de los estudiantes de Filosofía Medieval de la UNAD de Colombia, denominada "Trabajos Creativos". En este documento se busca analizar cuáles son las tendencias tanto temáticas como de formatos que se encuentran al analizar los seis "Torneos" que ya se han realizado en el curso en estos últimos tres años y las implicaciones que esto podría tener en el futuro del curso.

2. Contextualización

La Universidad Nacional Abierta y a Distancia –UNAD– es una institución de educación superior de Colombia, de carácter público y de mediación totalmente virtual, fundada en 1981. Es la universidad más grande de Colombia con cerca de ciento sesenta mil estudiantes y acreditada en Alta Calidad por el Ministerio de Educación Nacional. En medio de una enorme oferta académica, esta universidad ofrece los programas de Filosofía y de Licenciatura en Filosofía.

A pesar de la desafortunada corriente de las universidades oficiales de "saltarse" la Edad Media como si en ella no se hubiera filosofado, esta institución mantiene las cátedras de Filosofía Medieval y Seminario de Autor Medieval (en el que se trabaja a Santo Tomás de Aquino), tanto en el

programa de Filosofía de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades como en el de Licenciatura en Filosofía Medieval ofertado, este último, por la Escuela de Ciencias de la Educación.

El curso de Filosofía Medieval de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades desarrolla tres unidades, correspondientes a las diferentes épocas de la Edad Media: Temprana (siglos IV al IX), Alta (siglos X al XIII), y Baja Edad Media (siglos XIV y XV), conforme a la periodificación que ha definido la UNAD para este curso de Filosofía Medieval. En esas unidades se desarrollan tanto el contexto como los principales filósofos que vivieron en cada una de esas épocas y algunas obras de los mismos. Para el desarrollo de las unidades, el curso cuenta con un diseño en la Plataforma Moodle y con un apoyo en la Plataforma Teams. Las actividades que se plantean en el curso son tanto de carácter individual y colaborativo.

De manera transversal a las tres unidades se desarrolla la actividad pedagógica denominada "Trabajos Creativos" en la que los estudiantes de manera más libre y menos estructurada diseñan una actividad, generalmente de carácter lúdico y creativo, con una temática escogida por ellos mismos. Por las expectativas que genera y por los resultados que se han obtenido, se considera una experiencia pedagógica exitosa y es un referente muy importante para el programa de Filosofía de la UNAD.

3. Justificación

La experiencia dramática y dolorosa de la pandemia puso en jaque a todas las instituciones y, de una manera particular, a la educación porque de la noche a la mañana tuvo que migrar de la presencialidad a la virtualidad. Tal como lo señala María Picón, cuando afirma:

> "Más de 300 millones de estudiantes alrededor de todo el mundo vieron su educación interrumpida por la expansión del Covid-19. Escuelas y universidades, como nunca en generaciones pasadas, tienen las herramientas para garantizar la continuación de la educación, aun

> cuando sus escuelas están cerradas. Docentes, estudiantes y familias están involucradas en colaborar para que la experiencia del aprendizaje online sea exitosa. Pero ¿cuán preparados estaban los estudiantes y docentes, para sumergirse en la educación a distancia? ¿Son las clases online verdaderas clases, o se trata de una herramienta moderna de enseñanza?"[1].

Esta situación inédita que para casi todas las instituciones educativas supuso un rápido y, a veces, doloroso tránsito obligado a la virtualidad no significó prácticamente ningún cambio para universidades como la UNAD, que habían apostado por la virtualidad desde mucho antes de la pandemia y que eran vistas despectivamente como universidades de segunda clase. Paradójicamente, la UNAD logró sus más altos índices de matriculación e, incluso, alcanzó la Acreditación de Alta Calidad del Ministerio de Educación Nacional de Colombia en plena pandemia, lo que demostró que era una de las poquísimas instituciones que estaba realmente preparada para semejante crisis y que la virtualidad era un escenario idóneo para la formación profesional.

Esta apuesta pedagógica y tecnológica de la UNAD responde a las exigencias de la educación del siglo XXI, tal como lo ha señalado la UNESCO, en su "Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el siglo XXI: Visión y Acción" de 1998 cuando señala, de una manera muy clara, la irrupción y permanencia de las nuevas tecnologías en la educación:

> "Los rápidos progresos de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación seguirán modificando la forma de elaboración, adquisición y transmisión de los conocimientos. También es importante señalar que las nuevas tecnologías brindan posibilidades de

[1] María Picón, "¿Es posible la enseñanza virtual?", *Foro Educacional*, 34, 2020: 11-34. Recuperado de https://doi.org/10.29344/07180772.34.2357.

> renovar el contenido de los cursos y los métodos pedagógicos, y de ampliar el acceso a la educación superior"[2].

Sin embargo estos mismos autores muestran algunas fortalezas y otras oportunidades que puede tener la educación virtual. En primer lugar el papel preponderante del estudiante como aprendiente y como protagonista de todo el proceso y el rol de tutor que debe asumir el docente, paso que no siempre es fácil de dar. En segundo lugar, tal como lo señala Picón en la cita antes relacionada, habrá que ver que la virtualidad tenga una verdadera identidad y una especificidad propia y que no sea solo un "traslado" acomodaticio del salón de clase al aula digital sino que, realmente, tenga una finalidad y un objetivo pedagógicos que garanticen la apropiación adecuada del conocimiento con una mediación virtual pero sin perder por ello las condiciones de calidad que se esperan de una institución de educación superior que realmente se precie de serlo.

4. La Estrategia Pedagógica

El curso de Filosofía Medieval, como todos los cursos de la UNAD, cuenta con una estrategia pedagógica específica, que es el Aprendizaje Basado en Retos (ABR), que conforme al Syllabus del curso[3]:

> "Se compone de los siguientes pasos: adquisición de conocimientos que ayudarán a alcanzar el Reto, desarrollo de competencias y habilidades que le permitan resolver el Reto, definición de temas actuales que actualicen los conocimientos, síntesis y debate filosófico y producción de constructos: Trabajo Creativo individual y sitio web grupal".

[2] UNESCO, *Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el siglo XXI: Visión y Acción*, 2020, cap. 12. Recuperado de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000113878_spa.
[3] César Ibarra, *Syllabus del Curso de Filosofía Medieval*. Bogotá, UNAD, 2020, p. 1.

Como resultado final, el grupo consigna los resultados de su trabajo en un informe escrito y en un sitio web grupal en el que va dejando todas las actividades del curso. Esta estrategia es el desencadenante de todo el proceso pedagógico, que le permite al estudiante la apropiación de los contenidos del curso y la socialización de los resultados del aprendizaje para que éste sea realmente significativo y pertinente.

Sin embargo, la estrategia pedagógica no agota las posibilidades del curso, sino que despierta en el estudiante nuevas alternativas y posibilidades. Aquí la estrategia se entronca con la actividad técnica denominada "Trabajos Creativos". Así se alcanzan de manera más plena las competencias deseadas del curso de manera más plena y se consigue un rico maridaje entre el conocimiento adquirido y la expresión lúdica y creativa del mismo.

De este modo se logra una adecuada aplicación de la estrategia y de la técnica, tal como lo señala Monereo[4], en esta cita que permite aclarar la aplicación de la una y de la otra:

> "Son muchos los autores que han explicado qué y qué supone la utilización de estrategias a partir de esta primera distinción entre una 'técnica' y una 'estrategia'. Las técnicas pueden ser utilizadas de manera más o menos mecánica, sin que sea necesario para su aplicación que exista un propósito de aprendizaje por parte de quien las utiliza; las estrategias, en cambio, son siempre conscientes e intencionales, dirigidas a un objetivo relacionado con el aprendizaje".

La estrategia (Aprendizaje Basado en Retos), es intencional y corresponde a la planeación del curso, mientras que la técnica (Trabajos Creativos), es menos formal y más abierta a las posibilidades, talentos e intereses de cada estudiante y permite alcanzar el propósito final del curso, el cual se ha planteado de la siguiente manera:

[4] Carles Monereo, *Estrategias de enseñanza y aprendizaje. Formación del profesorado y aplicación en la escuela,* Barcelona, Graó, 2007, p. 23.

> "Al finalizar el curso de Filosofía Medieval, el estudiante debe demostrar dominio sobre el contexto histórico que subyace al pensamiento filosófico medieval, los principales filósofos y problemas filosóficos de cada una de sus épocas (Temprana, Alta y Baja Edad Media). Con estos saberes, el educando debe ser capaz de ilustrar, esquematizar e interpretar el esfuerzo de la filosofía del medioevo por establecer un diálogo racional entre fe y razón, así como crear escenarios para el debate sobre las relaciones entre la ciencia y otros saberes en el momento presente"[5].

5. Trabajos Creativos

En continuidad con lo expuesto, el curso de Filosofía Medieval ha diseñado una actividad transversal al curso, que se denomina "Trabajos Creativos" y que consiste en que el estudiante siga un proceso a lo largo del período académico que, al final, desemboque en el producto creativo propiamente dicho.

En un primer momento y cuando ya ha estudiado algunas generalidades de la Edad Media y su periodificación, el estudiante escoge una de las tres etapas en las que el curso ha periodificado esta época: Temprana, Alta o Baja Edad Media. Para esta escogencia, el estudiante se deja llevar por sus intereses o por algún tema que le parezca interesante y que pueda explotar adecuadamente en su propuesta.

En un segundo momento, el estudiante escoge el tema propiamente dicho que no es necesariamente de carácter filosófico (puede ser la brujería, el papel de la mujer en la Edad Media, la caballería la inquisición o el conjunto de toda la época o cualquier tema que se le ocurra y que le resulte interesante).

[5] César Ibarra, ob. cit., p. 2.

En un tercer momento, el estudiante define el formato en el que va a desarrollar su trabajo creativo. Puede ser una novela corta, un cuento, una poesía, una historieta gráfica, etc. Aquí las posibilidades son tantas como estudiantes hay porque al ser una actividad libre, cada uno explora la forma en que la desarrollará.

En un cuarto momento, el estudiante socializa con el tutor y con sus compañeros del grupo colaborativo su trabajo creativo y recibe realimentación de estos actores académicos.

Finalmente, en un quinto momento, el grupo colaborativo escoge uno solo de los trabajos y lo presenta al concurso como finalista.

El tutor, a veces con el apoyo de otro experto, define los ganadores del concurso. Cada uno de los finalistas recibe un certificado por su participación lo mismo que los tres ganadores. Al ganador del concurso se le envía un detalle como obsequio por su trabajo. Todos los trabajos se suben a un sitio web propio para su socialización y para salvaguardar su existencia digital (https://unadista.wixsite.com/creativos/).

6. Presentación de resultados

La actividad transversal de Trabajos Creativos ha tenido seis versiones desde el segundo período académico del año 2020. En estas seis versiones, se han presentado ciento trece (113 trabajos). Inicialmente la participación era de carácter voluntario, pero se ha ido oficializando hasta convertirse en parte importante del trabajo académico.

Los trabajos son de lo más diversos tanto en el contenido como en los formatos y hay de todo: algunos son muy simples, entregados solo por cumplir y sin ningún valor académico, pero hay muchos trabajos de una gran calidad que, en algunos casos evidencian que se han utilizado recursos técnicos y humanos considerables como en el caso de algunos videos que tienen una relativa complejidad técnica.

Dos casos muy interesantes que muestran la trascendencia del proceso son los de dos estudiantes destacadas.

En el primer caso, se trata de una estudiante sui generis porque es una persona relativamente mayor que ha sido reina de belleza, actriz, escritora, una poderosa influencer y considerada una de las divas más importantes del país, actualmente radicada en los Estados Unidos. En su adultez se decidió por estudiar filosofía y encontró en la UNAD el espacio y la modalidad adecuados para hacer sus estudios. Todo parecía indicar que, con su experiencia, tendría todo para ganar el concurso de trabajos creativos en el período en que hizo su curso de Filosofía Medieval; sin embargo, a pesar de hacer un muy buen trabajo, no pasó como finalista de su grupo.

El segundo caso, el de Yizza Peñaranda, es muy importante porque, hasta ahora, es el mejor trabajo creativo que se ha presentado. Su trabajo, denominado XVII es un video extraordinario en el que esta estudiante muestra los avatares de las mujeres en la Edad Media y el problema de la caza de brujas como mecanismo de control a las mujeres del medioevo que se salían de los cerrados espacios que se les habían asignado. La originalidad del trabajo de Yizza reside en el hecho de que ella ha compuesto la canción y ella misma la canta en el video y hace una impecable actuación. Este video, con todo el esfuerzo técnico y de recursos sigue siendo un referente de lo que se busca en esta actividad.

En el siguiente cuadro se muestran los ganadores de los primeros tres lugares en las seis versiones del concurso con el nombre del estudiante, el nombre del trabajo y una breve descripción del formato utilizado. Adicionalmente se muestra la cantidad de trabajos presentados en cada período académico.

Resumen de ganadores de los Torneos de Trabajos Creativos

Período	Trabajos	Primer lugar	Segundo lugar	Tercer lugar
2020-2	18	Yizza Peñaranda	Julián Alberto Rojo.	Fernando González M.
		XVII	Delirio	Deus Vult
		Canción denuncia en video brujería	Cuento en podcast	Cuento gráfico - Las Cruzadas
2021-1	22	Diego Alejandro Echavarría	Kenny Peña	María Angélica Benítez
		Fe y Razón	Vetiti Litterae	Las mujeres de la Edad Media
		Cortometraje - filosofía medieval	Cuento - Mujer en la Edad Media	Video – Mujer en la Edad Media
2021-2	18	César Omar Contreras Vera	Laura Camila Llanos Páez	Rober Antonio Aguilar Llanos
		El dilema del Caballero	Claire	Rimas y Coplas Edad Media
		Monólogo en video - Caballería	Microrrelato - Brujería	Poesía – Edad Media

2022-1	19	Juan Manuel Bravo Rodríguez	José Leonardo Uribe	Diego Alejandro Bohórquez
		Storni	Pequeña Edad de Hielo	Decantationis
		Obra de teatro – Cuento Edad Media	Cuento – Edad Media	Grabación musical – Edad Media
2022-2	16	Manuel Leonardo Menéndez V.	Delka Mauren Mantilla D.	Juan José Quevedo Ruiz
		La Baja Edad Media	Tomás, Luz y Oscuridad	Federico de Luca
		Rap – Edad Media	Historieta – Tomás de Aquino	Cuento – Edad Media
2023-1	20	Anderson Elías Melo Cultid	Carlos Daniel Ustariz Castillo	Cristian Camilo Varela Quintero
		La herejía del alquimista: inquisición.	El elixir de la vida.	La maldición de la peste.
		Cuento en formato de video.	Cuento en formato de video.	Novela corta.

El cuadro muestra la variedad de temas y de formatos utilizados por los estudiantes en sus trabajos creativos.

A continuación se hace un análisis de los elementos más importantes de los trabajos ganadores de estas seis primeras versiones.

En lo que tiene que ver con el tema, se puede inferir lo siguiente: la mayoría, siete de los dieciocho trabajos tratan temas generales relacionados con la Edad Media como época. Por los siguientes temas: brujería, filosofía medieval y mujer en la Edad Media se encuentran dos trabajos en cada uno. Y un solo estudiante en cada caso se inclina por los temas restantes: cruzadas, caballería, inquisición, alquimia y peste negra.

Un tema recurrente es el del papel de la mujer en la Edad Media, ya que cinco trabajos giran alrededor de aspectos relacionados con esta temática (brujería, mujer en la Edad Media e inquisición). En este caso se puede ver como la bruja es en realidad la mujer sabia, una especie de filósofa heterodoxa, que es víctima de un sistema patriarcal que pretende anularla socialmente.

En relación con el formato se puede hacer el siguiente resumen: de los dieciocho trabajos ganadores en las seis versiones, siete estudiantes se inclinan por el cuento, cuatro hacen sus trabajos a través de canciones o música (incluso un rap con tema medieval, muy interesante), dos hacen obras cortas de teatro, dos hacen historietas, y por el monólogo, la poesía y la novela corta apuesta un estudiante en cada caso.

Finalmente, en relación con la participación general de los estudiantes y teniendo en cuenta que hay un promedio de unos treinta estudiantes por cada período, se puede afirmar que aproximadamente un 70% de los estudiantes matriculados participa en la actividad.

7. Trabajos ganadores

Los trabajos ganadores en cada período se relacionan a continuación con los correspondientes enlaces que permiten consultarlos.

En el período 2020-2 el primer puesto lo obtuvo la estudiante Yizza Peñaranda con un video muy profundo en el que ella misma canta una pieza de su autoría. El trabajo, denominado *XVII* es un video musical de una gran

factura y con un mensaje muy profundo. Puede verse en este enlace: https://www.youtube.com/watch?v=1HhUT0m9fmU&t=3s.

En el período 2021-1 el ganador fue el estudiante Alejandro Echeverría con un cortometraje centrado en el tema de la Edad Media y llamado *Fe y Razón*, en el que desarrolla de una manera y clara y pertinente los temas que le han motivado más en su estudio de lo medieval. Puede consultarse en este enlace: https://youtu.be/R6LWZIinPCA?si=Gs6ZM-ReBTBjUWSz.

En el período 2021-2 el ganador fue el estudiante César Omar Contreras con un monólogo muy interesante sobre el tema de la caballería, denominado *El Monólogo del Caballero*. Puede verse en este enlace: https://youtu.be/m3jV99-wAE4?si=VGqBhasab-b09WIJ.

En el período 2022-1 el primer puesto lo obtuvo el estudiante Juan Manuel Bravo Rodríguez con *Storni*, una obra de teatro sobre los avatares de un noble medieval. Puede verse en este enlace: https://unadista.wixsite.com/creativos/copia-de-trabajos-2021-2.

En el período 2022-2 el primer lugar fue para el estudiante Manuel Leonardo Menéndez Vanegas con un rap relacionado con la Baja Edad Media; lo novedoso del formato y la calidad del trabajo fueron determinantes a la hora de escogerlo como ganador del concurso en este período académico. El video se puede ver aquí: https://youtu.be/rGtHddZi5vA?si=rs-qy0BJm62smChe.

En el período 2023-1 el ganador del concurso de trabajos creativos fue el estudiante Anderson Melo Cultid, con su cuento en formato de video *La Herejía del Alquimista*. El trabajo fue muy interesante porque el estudiante encarnó todos los personajes del video con mucha propiedad escénica y con mucha creatividad, aprovechando elementos de su vida cotidiana. El trabajo se puede visualizar en este enlace: https://youtu.be/Za0qRoU70Bk?si=ssc30MTbVCz5v2cf.

Todos los trabajos pueden consultarse en el sitio web que se ha creado para que los mismos no se pierdan, sino que tengan visibilidad en la red, al tiempo que sirven de referencia a los estudiantes de los nuevos períodos para desarrollar sus propias propuestas, lo que induce a la superación y ayuda a evitar malentendidos respecto a la temática y a los formatos que están proponiendo: https://unadista.wixsite.com/creativos/.

En el período actual seguirá desarrollándose la misma actividad técnica, esperando que siga ayudando a los estudiantes a comprender y a enamorarse del mundo medieval.

8. Discusión final

La actividad denominada "Trabajos Creativos" del Programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia de Colombia es una experiencia exitosa en el proceso de aprendizaje de la filosofía medieval. El "Trabajo Creativo" permite que el estudiante apropie conceptos claves de la Edad Media y los refleje en un constructo lúdico en el que puede aplicar habilidades y talentos propios.

La tendencia de los trabajos creativos en las seis versiones que han pasado muestra una variedad de temas de interés y de formatos, pero hay como una constante en el papel de la mujer en la Edad Media y los mecanismos de control de la sociedad medieval hacia la misma. En relación con los formatos, los estudiantes recurren a herramientas digitales, especialmente el video, para hacer sus constructos.

La actividad "Trabajos Creativos" complementa de manera adecuada y armoniosa los contenidos del curso y se desarrolla de manera sincrónica con los cinco retos que componen la Estrategia Pedagógica Basa en Retos (ABR), con la que se desarrolla el curso de Filosofía Medieval. La actividad "Trabajos Creativos" permite la libre expresión de los estudiantes, que pueden escoger libremente la temática que van a desarrollar y las herramientas con que la van a mostrar. En conclusión, la actividad "Trabajos

Creativos" ha sido de mucha utilidad para que los estudiantes, se acerquen a la Edad Media y a la Filosofía Medieval sin tantas aprehensiones ni prejuicios y para que se enamoren del medioevo, superando el lastre de la leyenda negra que siempre la ha rodeado.

Filosofia sem ou com história?
Uma antinomia do ensino da filosofia

Maria Leonor Xavier
Universidad de Lisboa, Portugal

Uma antinomia incontornável no panorama atual do ensino da filosofia é aquela que opõe o estudo da filosofia por disciplinas ao estudo da filosofia pela sua história. Esta antinomia extremou-se de tal modo nos estudos universitários que a presença da história da filosofia foi-se tornando residual, parcelar e lateral, quando não mesmo ausente, no âmbito das áreas de estudo da filosofia[1]. Em qualquer caso, foi-se instalando de forma indelével uma

[1] Basta mirar o panorama da oferta de estudos filosóficos em universidades de referência do mundo anglo-americano, para verificar esta tendência. Na U. Cambridge, a Faculdade de Filosofia apresenta como suas áreas fortes, a metafísica, a lógica e a linguagem, a filosofia da mente, a ética, a filosofia da matemática, a filosofia da ciência, a filosofia política e Kant, filósofo ao qual aparece assim reduzida a presença da história da filosofia. Na U. Stanford, o Departamento de Filosofia, que pertence à Escola de Humanidades e Ciências, caracteriza de forma muito similar as suas áreas fortes, que são tradicionalmente a lógica e a filosofia da ciência, às quais acrescem a teoria da ação, a ética e a filosofia política, a epistemologia, linguagem e mente, e, ainda, a história da filosofia, sobretudo a filosofia antiga e os estudos kantianos. Na U. Harvard, o Departamento de Filosofia tem um programa separado de doutoramento em Filosofia, e participa em programas doutorais combinados, como o de Filosofia Clássica e o de Filosofia Indiana, em colaboração, respetivamente, com os departamentos de Estudos Clássicos e de Estudos Sul-Asiáticos. Regressando ao Reino Unido, na U. Oxford, a Faculdade de Filosofia participa em graduações combinadas com outros ramos do saber, e, ao nível das pós-graduações, tem um MST em Filosofia Antiga, e no BPhil, organiza as áreas de ensaios filosóficos possíveis em 3 grupos: grupo 1, filosofia teorética; grupo 2, filosofia prática; grupo 3, história da filosofia. Encontramos esta mesma estrutura tripartida a moldar a organização dos estudos também em universidades da Europa continental. Por exemplo, na U. Gronigen, a Faculdade de Filosofia divide-se em 3 departamentos: o de Ética,

separação organizacional entre os estudos de filosofia e os de história da filosofia, separação essa, que obtém uma das faces mais visíveis na divisão curricular entre disciplinas temáticas e disciplinas históricas nos cursos de filosofia. No que concerne a tal divisão curricular, aquilo que de quando em quando se discute é a manutenção ou não das disciplinas históricas, isto é, de história da filosofia. A perspetiva do estudo da filosofia por disciplinas temáticas está claramente em alta, é a perspetiva dominante, mas é uma perspetiva. Com efeito, esta tendência de separação entre filosofia e história da filosofia, que conduz à exclusão da história da filosofia como uma excrescência suprimível, pressupõe uma conceção de filosofia que está longe de ser inquestionável ou indiscutível. Trata-se da conceção de filosofia como ciência pura, que se desenvolve como uma ciência de ponta, relegando para um arquivo museológico as teorias ultrapassadas do passado.

Mas será que a filosofia é mesmo assim? Será que as filosofias do passado estão mesmo ultrapassadas? Ou será que, num mundo que preza as novidades e o progresso tecnológico, muitos não conseguem já reconhecer o valor da filosofia, como tradição antiga que é, senão fazendo-a apanhar de algum modo o comboio do progresso das ciências? A filosofia não pode, de facto, perder este comboio, mas não para imitar as ciências, antes para olhar para as ciências e respetivas aquisições com o seu olhar próprio, que é radicalmente questionante e abrangente. Além disso, a filosofia não constitui, de facto, um corpo convencional de doutrinas e teorias vigentes por consenso da comunidade filosófica: não só tal consenso não existe, como não existe doutrina ou teoria filosófica separável de algum filósofo proponente. Podemos preferir tratar de teorias contemporâneas, mas isso não as retira da história da filosofia. Não é possível depurar completamente a filosofia da sua história. Por isso, é altamente questionável o estudo da filosofia preponderante ou

Filosofia Social e Política; o de História da Filosofia; e o de Filosofia Teorética. Entre nós, na U. Lisboa, o Centro de Filosofia replica, no essencial, a mesma estrutura na organização dos grupos de investigação: LangCog (linguagem e cognição); HPhil (história da filosofia); Praxis (filosofia prática). De acordo com esta amostragem, a presença da história da filosofia tem-se tornado intermitente e compartimentada no âmbito dos estudos filosóficos.

exclusivamente por disciplinas temáticas.

Esta antinomia do estudo da filosofia sem ou com história está hoje extremada, mas não é nova. No século XX, porém, a antinomia tomou a forma explícita de questão sobre a relação entre a filosofia e a história da filosofia. Ao mesmo tempo, desenvolveram-se exponencialmente, até aos dias de hoje, os estudos de história da filosofia. Não é, por isso, de admirar que, no âmbito das tensões internas que são inerentes à filosofia, o filosofar reivindique um espaço próprio, sobre o qual não se abata de pronto o peso da história da filosofia. É essa vindicação do filosofar, compreensível à partida, que se amplia em tendência e chega por vezes ao extremo de excluir a história da filosofia do espaço próprio da filosofia. A filosofia não é história da filosofia: esta é uma das posições antinómicas que se pronunciam na questão da relação entre filosofia e história da filosofia. A outra posição antinómica é: a história da filosofia é filosofia. Deste lado da antinomia, situa-se Martial Gueroult, filósofo e historiador da filosofia que centrou o seu pensamento filosófico na questão da relação entre a filosofia e a sua história. Esta questão deu mesmo origem à conceção de uma disciplina filosófica e de uma obra intitulada *Dianoématique*, que se divide em dois livros: o primeiro faz uma história da história da filosofia em três volumes de estudos, que só foram publicados postumamente entre 1984 e 1988 - Vol. I: *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Occident, des origines jusqu'à Condillac* (1984); Vol. II: *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Allemagne, de Leibniz à nos jours* (1988); Vol. III: *Histoire de l'histoire de la philosophie, en France, de Condorcet à nos jours* (1988) -; o segundo é um livro de filosofia da história da filosofia - *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (1979).

Os volumes de história da história da filosofia mostram que, nas filosofias de todas as épocas, há sempre um olhar sobre o pensamento do passado. Esse olhar pode ser favorável ou desfavorável, mas, em todo o presente da filosofia, há um olhar sobre o passado da filosofia. Uma vez que há sempre uma consciência do passado que é parte integrante da filosofia do presente, não se pode separar, de facto, a filosofia da sua história: os estudos de Gueroult comprovam-no. Mesmo quando uma época da história da filosofia manifesta

pouco interesse em refletir sobre a sua relação com o passado, isso não quer forçosamente dizer que essa relação não subsista, antes pode significar que essa relação está tão integrada no presente que não se constitui objetivamente como problema: tal é o que ilustra a filosofia medieval. Numa questão escolástica, a disputa convoca para o mesmo foro os contemporâneos e os antecedentes mais ou menos remotos, como se nenhuma distância temporal separasse uns dos outros. Deste modo, a filosofia do passado está presente de pleno direito na filosofia da época, e, por isso, Gueroult considera que a Idade Média é a época de ouro da história da filosofia[2]. Nem todas as épocas da história da filosofia produziram obras de história da filosofia, como aquelas que se começaram a fazer no séc. XVIII, com Johann Jacob Brücker –*Jakobi Bruckeri Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram aetatem perducta*. 1ª ed. (5 tomos), Leipzig, 1742-1744, 2ª ed. (6 tomos), Leipzig, 1766-1767– , considerado "o pai da história da filosofia" por Victor Cousin, mas, em todas as épocas, a filosofia comporta uma relação mais ou menos refletida com a sua história.

Por seu turno, no livro de filosofia da história da filosofia, Gueroult esclarece o conceito de filosofia que o conduz a valorizar as filosofias do passado: a filosofia não é uma cópia ou representação da realidade, mas antes uma criação de realidade; a filosofia não é uma teoria sobre o real, mas antes uma real criação teórica. Se a filosofia fosse uma teoria sobre o real, todas as filosofias seriam provisórias, como as teorias científicas. As filosofias, porém, permanecem disponíveis, como estrelas fixas no firmamento da história da filosofia, sem se anularem ou refutarem umas às outras, porque "realidades singulares não se contradizem, enquanto que verdades discordantes sobre um mesmo original são incompatíveis e destroem-se irremediavelmente" [3]. Gueroult valoriza as filosofias do passado, atribuindo-lhes um carácter absoluto[4], em função da índole criativa da filosofia. Acompanhamos Gueroult

[2] Martial Gueroult, *Histoire de l'histoire de la philosophie, en Occident, des origines jusqu'à Condillac*, Paris, Aubier, 1984, p. 112.
[3] M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 232. Trad. nossa.
[4] "Eles [os sistemas] valem, como pretendem, de uma maneira exclusiva e absoluta,

no reconhecimento deste traço criativo da filosofia, mesmo que não alinhemos com a absolutização das filosofias.

A filosofia é, na verdade, uma criação teórica, que não se reduz a qualquer forma de imitação ou de reprodução da realidade. Não é demais sublinhá-lo. É certo que a filosofia sempre se interessou pelo conhecimento da realidade, mas este foi sendo progressivamente absorvido pelas ciências. À filosofia, porém, continuou a caber a reflexão sobre as possibilidades e os limites do conhecimento. A filosofia também se questiona sobre as origens do universo, e, se esta questão foi apropriada pelas ciências da natureza, não deixa de caber à filosofia a reflexão sobre os limites do conhecimento científico nesta matéria. A filosofia não menos equaciona os fins últimos do homem, quer a existência de vida após a morte individual quer o destino coletivo da humanidade. E, nestas matérias, que ultrapassam a experiência de cada um e de cada época histórica, não há como não dar espaço à imaginação, à inspiração, à fé e à religião, mesmo que sob o escrutínio da razão. A filosofia interessa-se pelo originário, aquém do existente; pelo futuro, além do presente; pelos possíveis, aquém e além dos factos; e pelo dever ser, aquém e além dos atos. Quer tudo isto dizer que os interesses da filosofia não se esgotam na realidade que pode ser conhecida cientificamente e excedem os meios humanos de prova. Por isso, como já reconhecera Aristóteles, as questões difíceis não podem ser dirimidas senão através de uma lógica dialética, que parte de premissas nem necessárias nem universais (*Metafísica*, III, 995 b 23-25). Daí a inevitável fragilidade das provas argumentativas em filosofia. O exercício da argumentação é muito mais um meio de sustentação dos lados opostos das questões do que um meio de fundamentação inabalável de conclusões. A filosofia não é o lugar próprio da certeza, mas sim da conjetura racional. É isso que todas as filosofias são: conjeturas racionais. Por este carácter conjetural, a filosofia é sempre relativa aos meios do alcance humano nas respostas às suas mais ousadas

são verdades totais e não parciais, mas cada um na sua esfera. Ora esta absolutidade (absoluité) no interior de uma esfera própria não é possível senão porque não se trata, para cada um deles, de refletir uma realidade que lhe é exterior, mas de constituir cada um deles uma realidade que lhe é própria e interior". M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, p. 225. Trad. nossa.

interrogações, em qualquer época da história da filosofia, no presente inclusive. O presente da filosofia pertence à história da filosofia. A filosofia não está fora da história da filosofia, nem, em momento algum, constitui uma superação da sua história. Todas as filosofias, do presente e do passado, permanecem como pontos de referência disponíveis no mapa dos caminhos possíveis em direção à verdade, tendo em conta que a verdade suscetível de corresponder aos mais amplos interesses da razão filosófica não se reduz a uma adequação à realidade.

E a razão filosófica: que razão é essa que constitui propriamente o sujeito da filosofia? Não se trata de uma razão transcendente ou superior ao ser humano, pois, nesse caso, a filosofia seria inspiração ou profecia. Como conjetura racional, a filosofia é obra de uma razão humana. Um escolástico diria que se trata da razão natural, isto é, da potência ou faculdade racional que por natureza pertence ao homem. Um kantiano diria que se trata da razão pura, que é o princípio hierárquico das formas *a priori* do conhecimento humano. Nós, porém, dizemos que a razão filosófica nem é puramente natural nem é puramente formal, porque fala sempre a língua de uma cultura, a cujos conteúdos não pode ser imune. Aprendemos com Friedrich Schleiermacher, na sua reflexão sobre os métodos de traduzir, que uma língua constitui um sistema de conceitos, que estão de tal modo interligados que não têm correspondente nas partes de outra língua[5]. Ora, na medida em que se diz sempre numa língua, que comporta já uma estrutura conceptual, a filosofia não pode senão ser já pré-configurada pelos conteúdos conceptuais da língua em que se exprime, mesmo que, pela sua essência reflexiva, ela tenha a

[5] "Aqui [em filosofia], mais do que em qualquer outro domínio, apesar das diversas perspectivas que possam existir simultaneamente ou na sequência umas das outras, cada língua contém em si mesma *um* sistema de conceitos que, precisamente pelo facto de se tocarem, se ligarem e se completarem dentro da mesma língua, são *um* todo cujas partes singulares não correspondem a nenhuma parte do sistema de outras línguas, à excepção talvez de Deus e Ser, o substantivo e o verbo primordiais". Friedrich Schleiermacher, *Sobre os Diferentes Métodos de Traduzir*, edição bilingue, apresentação, tradução, notas e posfácio por José M. Miranda Justo, Porto, Porto Editora, 2003, p. 135.

capacidade de objetivar e examinar criticamente esses conteúdos. A razão filosófica é, por isso, uma razão culturalmente informada. Ainda que, muitas vezes e a respeito de múltiplas culturas, pareça haver dificuldades em reconhecer esta condição cultural da razão filosófica, acontece que a aceitamos com naturalidade quando nos referimos à filosofia grega ou à filosofia alemã. E tal como não é imune à cultura em que se diz, a razão filosófica também não é alheia ao tempo histórico em que pensa. A relação da razão filosófica com o tempo histórico é comummente aceite quando admitimos que uma filosofia é sempre um produto do seu tempo. A relação da filosofia com o seu contexto histórico é habitualmente considerada um fator da relatividade das filosofias na história da filosofia. De facto, em todas as filosofias, há elementos muito datados, passíveis de se tornarem obsoletos noutros tempos, e que apontam logo para a relação com o contexto histórico. Esses elementos, porém, não são o que de melhor e mais duradouro as filosofias têm. Por isso, as filosofias não devem ser avaliadas apenas à luz da relação com o respetivo contexto histórico, mas sobretudo pela capacidade de sobreviver ao tempo em que nasceram e de persistir noutros tempos com poder apelativo.

Há, entretanto, uma outra relação da razão filosófica com o tempo que é mais intrínseca e medular do que a dependência do contexto histórico: é que a razão filosófica não é imutável, nem existe fora do tempo; ela própria é mutável, temporal e histórica. Aprendemos este atributo da razão filosófica com Joaquim Cerqueira Gonçalves, que, ao longo do seu magistério na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, não se cansou de realçar a historicidade da razão. Recordemos algumas das frases lapidares que lhe ouvimos dizer a propósito: "A razão não existe, faz-se". FM 87/88; "A razão é englobante e histórica". FM 86/87; "A razão constrói-se." FM 86/87; "A razão é um processo que se vai organizando na relação das razões finitas." FM 86/87[6]. E onde se dá esse processo de auto-construção da razão? Na mente,

[6] FM 86/87: Filosofia Medieval, ano letivo de 1986/1987. Registos disponíveis em: Maria Leonor Xavier, "Ditos Filosóficos de Joaquim Cerqueira Gonçalves", AAVV, *Poiética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 80-82.

podemos nós dizer sem grande margem de erro. Mas na mente, enquanto lugar por excelência do tempo, isto é, o lugar onde experimentamos e percebemos o tempo. E isto aprendemos com S. Agostinho –"Em ti, ó meu espírito, meço os tempos" (*Confissões*, XI, 27, 36)– , uma influência decisiva no pensamento de Cerqueira Gonçalves. Na mente do filósofo, dá-se o processo temporal de auto-construção da razão, que se exprime na sua filosofia e se diz na sua obra. Por isso, a razão filosófica é irredutivelmente pessoal. Ela integra, não exclui a subjetividade: "Pensando, estamos junto de nós mesmos. No aconchego da nossa casinha. – É o momento subjetivo da 'vivência' do pensar.", nas palavras de José Barata-Moura[7]. Compreender uma filosofia particular, a filosofia pessoal de um filósofo, é entrar na forja da sua razão filosófica para apreender o processo de auto-construção do seu pensamento; é, em suma, aprender como se faz uma filosofia por dentro para entendê-la em profundidade. Esta aprendizagem desempenha um papel incontornável no estudo da filosofia. Defendemos, por isso, o estudo da filosofia através dos seus autores, os filósofos. Uma obra de filosofia é sempre uma obra de autor. Apoiamos o estudo da filosofia, em especial, através das obras dos grandes autores, isto é, daqueles que mais influência exerceram na transmissão de pensamento e valores à posteridade. Assim, concebemos o estudo da filosofia a partir de dentro da história da filosofia, e não fora dela. Mas preocupa-nos que o afã pela novidade no foro dos estudos cientificamente acreditados traga consigo o esquecimento dos grandes autores.

A razão filosófica é culturalmente informada, historicamente situada e pessoal. Apurada a ponta da sua expressão pessoal, cada filosofia particular pode aspirar à universalidade, isto é, pode tornar-se intersubjetivamente comum, granjeando, com o suceder das épocas, uma ampla comunidade de adeptos ou uma extensa família de pensamento. É assim que, depois de Platão, houve e continua a haver platónicos, bem como depois de Aristóteles, aristotélicos, até aos nossos dias. Quer isso dizer, porventura, que a expressão pessoal da razão filosófica não é um fim em si mesmo, mas um singular e insubstituível contributo para uma trama mais vasta de pensamento, para um

[7] José Barata-Moura, "Traços do pensar filosófico", *Philosophica*, 45, 2015: 7-19 (p. 8).

"pensar livre", livre da peculiaridade do sujeito individual e próprio do homem enquanto homem, como assinala Hegel, na sua *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*[8]. Também J. Cerqueira Gonçalves, num traço hegeliano do seu pensamento, acusa a incompletude das expressões pessoais e pontuais da razão filosófica: "A razão é histórica, não pode quedar-se em alguma das suas expressões". FM 87/88; "A historicidade da razão significa relativismo? A nossa razão não é relativa, mas histórica, participada". FM 86/87. O atributo da historicidade, no que à razão respeita, indica, em última análise, isso mesmo: a incompletude de cada uma das suas expressões pessoais, de cada uma das filosofias particulares, abandonada a si própria, sem encadeamento com as outras. Ainda nas suas palavras: "A história da filosofia, porventura, nada mais é do que uma prolongada tentativa de definir e até de elaborar a razão". FM 85/86. O mesmo é dizer que a razão filosófica necessita da história da filosofia para se auto-compreender na sua máxima amplitude. Assim, para além de ser culturalmente informada, historicamente situada e pessoal, a razão filosófica é também diacrónica, pelo que não se compreende senão com a sua história. Compreender a diacronia da razão filosófica ao longo da história da filosofia é um propósito que justifica, de facto, uma disciplina filosófica, quer se chame "dianoemática", como propusera Gueroult, ou "filosofia da história da filosofia".

Em suma, na antinomia da filosofia sem ou com história, nós colocamo-

[8] "O que a História da Filosofia nos expõe é a série dos espíritos nobres, a galeria dos heróis da *razão pensante* que, em virtude dessa razão, penetraram na essência das coisas, da Natureza e do espírito, na *essência de Deus*, e elaboraram para nós o tesouro supremo, o tesouro do conhecimento de razão. –Os eventos e acções desta História são, por isso, simultaneamente, de uma espécie em que, no seu conteúdo e teor, não entra tanto a personalidade e o carácter individual –[...]–, mas em que aqui, antes, as produções são tanto mais excelentes quanto menos a imputação e o mérito cabem ao indivíduo particular, quanto mais, pelo contrário, elas pertencem ao pensar livre, ao carácter universal do homem como homem, quanto mais este próprio pensar desprovido de peculiaridade é o próprio sujeito que produz". G.W.F. Hegel, *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*, tradução de José Barata-Moura, Porto, Porto Editora, 1995, pp. 45-46.

nos do lado da filosofia com história, e, com fundamento, quer na índole da filosofia como criação intelectual, quer nas propriedades que caracterizam a razão filosófica: culturalmente informada, historicamente situada, pessoal e diacrónica. De qualquer modo, mesmo do outro lado da antinomia, do lado da filosofia sem história, a separação entre filosofia e história da filosofia é ainda uma resposta à presença da história da filosofia, porque a antinomia da filosofia sem ou com história é uma tensão inerente à filosofia em qualquer momento da sua história.

SESSIO LATINA

De regula Sancti Benedicti in institutione familiari Romana

Marcos Alexis Vedia
IES San José / Societas Latinitatis Sanctus Hieronymus, Argentina

Proemium

Institutio familiae Romanae profundam vim in posterioribus institutionibus habuit. Benedictus Nursiensis figuram patris familiae in abbate monasterii effingere potuit. Multae munitiones prioris ad posterioris commissae sunt. Verumtamen, quaedam differentiae inter utrasque sunt notandae.

Abbas monasterii Benedictini locum patris familiae in gente Romana obtinet. Titulum iudicis, magistratus, et capitis familiae sustinet. In hoc opere perscrutabimur officium utriusque, sequentes regulam Sancti Benedicti pro officiis et characteribus abbatis; simul pro officiis et characteribus patris familiae Romani secuti erimus quae Fustel de Coulanges, historicus, tradidit.

Deinde, concludemus commutationem inter utrasque institutiones, videbimus certam evolutionem ab una institutione ad alteram.

De patre familiae

Secundum Fustel de Coulanges, figura patris non repraesentabat notionem paternitatis, ut genitor filii, sed potestatem ac dignitatem magnum exprimebat. "Verbum 'pater' notionem paternitatis non continebat, sed potestatem, auctoritatem, dignitatem maiestatis"[1].

[1] N. Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua: estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, Ciudad de México, Porrúa, decimotercera edición, 2003, p. 81. Versio Latina a nobis.

In sermone religioso ad deos pertinebat vocabulum, in iure autem ad virum liberum quilibet applicabatur, qui potestatem suam super familiam exerceret, ut idem auctor noster docet. Notionem huius verbi invenire possumus apud Graecos, Latinos et Sanscritos, quod vim eius semasiologicam magnum habere declarat.

> "'Historia huius vocabuli sufficienter indicat nobis potentiam quam pater per diuturnum tempus in familia exercuit, et sensum venerationis ut sacerdos et princeps habiti sunt', addit"[2].

Inter munera patris familiae Romani antiqui erat summus sacerdos religionis domesticas, in quo puncto similitudinem cum abbate monasterii Benedictini poteramus notare. Officium habebat nubendi filios, uxorem repudiandi, filios emancipandi vel adoptandi, tutorem familiae designandi, si ipse iam mortem propinquam videbat.

Pater familiae gravissima erat in religione domestica, adeo ut ipsa litteratura temporis hoc ostendat, ut in exemplo 'Aeneidis', ubi Aeneas domum quaerit deis paternis: 'Dis sedem exiguam patriis'.

Auctoritas patris familiae de viro in virum succedebat, mulieribus parva, fere nulla, in successionibus habebatur. Haec patrum familiae auctoritas non modo intra parietes domesticos se extendebat, sed etiam in urbe stabat:

> "Patres, et supra eos principes fratrum et tribuum, iuxta regem fortissimam aristocratiam formaverunt. Rex non erat solus rex; unusquisque pater erat rex sicut ipse in sua gente"[3].

[2] Ibidem.
[3] Fustel de Coulanges. op. cit., p. 235.

De figura abbatis

Secundum regulam Sancti Benedicti, labor abbatum maiora sunt quam quae patres familiae antiquae Romae susceperunt, non solum quia in ordine spirituali et religioso praeest, sed etiam quod rigide custodit auctoritatem subditorum suorum ac sociorum in ceteris monasteriis.

Decet prius considerare quae deberent esse qualitates eligendi abbatis intra monasterium et postea enodare officia eius intra ipsum. Ut abbas eligeretur, omnes monachi convocandi sunt ut testimonium fidei suae reddant ei cui idoneitatem maxime tribuunt. Sic dicit regulatio:

> "Vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur, qui ordinandus est, etiam si ultimus fuerit in ordine Congregationis […] opportet ergo eum ese doctum in lege divina, ut sciat, unde proferat nova et vetera castum, sobrium, misericordem: et semper superexaltet misericordiam juicio, ut idem ipse consequatur"[4].

Verumtamen primum quod inter virtutes futuri abbatis praestare debuit erat: "oderit vitia, diligat fratres"[5].

Abbatis electio non solum virtutes ac qualitates insignes comprehendebat, sed etiam quaedam prohibita erant, digna laude in omni homine. "Non si turbulentus, et anxius: non sit nimius et obstinatus: non sit zelotupus, et nimis suspiciosus, quia nunquam requiscet"[6].

[4] Benito de Nursia, *La regla de nuestro padre San Benito en latín, y en romance*, traducido por Fray Diego Mecolaeta, Madrid, Antonio Pérez de Soto, 1751, cap. LXIV.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem.

Sed contra, ab eo postulatur ut quasdam qualitates coniungat: "in ipsis imperiis suis sit providus, et consideratus, sive secundum Deum, sive secundum saeculum sint"[7].

Verumtamen inter omnes virtutes, discretio maxime requirebatur, ut tam fortes quam infirmos intra id ipsum monasterium dirigere posset. Facta verbo anteibant. Semper admonendus erat iudicium divinum quod patiendum erat in extremo sui regiminis, rationem reddens de cunctis aptis et animabus omnibus quae ei in spirituali cura creditae erant. Nam abbas, velut pater familias, summa auctoritate praeditus erat in suo electo sodalitio in ordine spirituali.

Successio abbatis democratica quodammodo fiebat, sed titulus semper viri ad virum transmittebatur, sicut et ius Romanum praescripserat. Abbas, contra patrem familias, suos habebat qui ei prestigio et dignitate in conspectu communitatis religiosae auxilium ferebant, vocati decani.

De relatione abbatis paterfamiliasque

Quamquam ius antiquum Romanum potentiam patris familiae super familiam suam omnem concedebat, similitudinem invenimus etiam in abbate monasterii Benedictini, quia omnes monachi cenobitae obedientiam absolutam erga suum abbatem debebant, qui ageret et munus suum exsequeretur 'in persona Christi', id est, ut summus pontifex.

Primogenitura viri summa apud antiquos Romanos momenti habebat, nam solum ea conservabatur cultus domesticus et ignis penatium deorum ardebat. In monasterio Benedictino, figura prioris inter monachos occurrebat, qui nonnullas munitiones obibat, quas habuit maior filius patri familiae Romanae, si hic aberat et novam domum constituebat; prior erat primus inter monachos ab abbate electus, qui ceteros monachos, consensu superioris, dirigere debebat.

[7] Ibidem.

In suo munere iudicis, pater Romanus antiquus potestatem habebat uxorem repudiandi, filios emancipandi, alienum adoptandi, et, si opus esset, violatores iuris intra suam familiam puniendi. Haec, applicata ad monasterium, similitudinem quandam ostendunt, cum abbas potestatem habuerit puniendi improbos intra suam communitatem poenis a verberibus ad contumelias et bonorum et honorum privationes; statim enim dicebatur omne humilitatis obsequium, quod ex amore ad obedientiam abbatum exortum est, in futuro augebatur ab eo qui omnia beneficia spiritualia contulit. Poenae quas patres Romani in antiqua Roma infligere poterant non minorem momenti habebant, usque ad liberos suos vendere poterant, quod videtur esse poena maxima. Hoc ipsum comparatur expulsioni ex monasterio pro monacho cenobita.

Peroratio

In summa, imago paterfamilias in antiqua Roma et imago abbatis in monasterio Benedictino saeculo VI post Christum natum repraesentant duo modela auctoritatis valde diversa, sed etiam similia in quibusdam insignibus qualitatibus. Dum paterfamilias auctoritatem iuridicam et custodiam familiae repraesentat, abbas auctoritatem spiritualem et propositum perfectionis intra vitam monasticam exprimit. Studio horum duarum figurarum nobis largitur intuitum opulentum de mutatione auctoritatis et societatis structura in variis contextibus historiae et culturae nostrae.

De regum et imperatorum faciebus in Ottonis Frisingensis *Historia de duabus Civitatibus* apud Codicem Ienensem (s. XII)

Rodrigo Álvarez Greco
UNCu / Societas Latinitatis Sanctus Hieronymus, Argentina

Proemium

Cognitionis cogitatae symbolicaeque transmissionis cum imaginibus pictoricis vinculum profundum inter plures observatum est. Eminentissimus forsan inter auctores, Erwin Panofsky, nobis in quodam tractatu suo de ea re sic loquitur:

> "In opere artis, **forma** a **contentu** non separari potest; colorum et linearum dispositio, lux et umbra, volumina et plana, quamvis delicata sint spectaculo visui, intelligenda sunt etiam tamquam aliquid significans quod visu transcenderit"[1].

Idcirco, nobis aestimandum videtur, intra nostrorum ambitum studiorum de chronica universali Ottonis Frisingensis, cui titulus est *Historia de duabus Civitatibus*, brevem hic investigationem atque analysin praebere, qua picturarum series in Codice Ienensi eiusdem operis considerentur, ut relatio cogitationi theologico-politicae auctoris eluceat.

Fere quinquaginta *Historiae de duabus Civitatibus* codices adhuc exstant in toto orbe terrarum, quorum omnes divisi sunt in familias tres. Plures eorum,

[1] Erwin Panofsky, *Titian's Allegory of Prudence; a postscript,* in *Meaning in the visual arts*, Novum Eboracum, Doubleday & Anchor Books, 1955, p. 168: "In a work of art, 'form' cannot be divorced from 'content': the distribution of color and lines, light and shade, volumes and planes, however delightful as a visual spectacle, must also be understood as carrying a more-than-visual meaning". Versio Latina a nobis.

saeculo XV scripti, e regione bavarica proveniunt. Codex Ienensis, saeculo XII, notissimus est, praesertim ob antiquitatem eius. Codex iste nobis notandum videtur propterea quod imaginibus regum christianorum et imperatorum gentilium multis ornatur. Insuper facies eorum revera similares Christi vultui apparent. Igitur, nobis obviat quaestio utrum anonymus pictor sponte Christi faciem in reges et imperatores imitari voluisset.

Hac in expositione nobis quaerendum quidam nexus inter has imagines et illam olim traditam atque symbolicam notionem 'regis et sacerdotis' erit. Si hoc probari esset, quoddam vinculum inter picturas et operis argumentum invenire poterimus.

De monarchia Christocentrica

Celebri in suo studio de theologia politica medievali, quod inscribitur *De duobus corporibus regis*, Ernst Kantorowicz varia ac diversa exempla adhibet ut profundam iunctionem demonstraret inter characterem sacerdotalem et Christocentricum monarchiae mediaetatis. Equidem rex erat quasi **alter Christus**. Quemadmodum reges Antiqui Testamenti per unctionem adventum veri Christi Regis praefigurare viderentur, post incarnationem, mortem et resurrectionem Iesus Christi, post eius ascensionem et exaltationem ut Rex Gloriae, monarchia terrena ideo mutatione passa est, ut habeat proprium munus in salutis oeconomia. Reges Novi Testamenti iam non possunt apparere tamquam praecones Christi, sed potius ut eius imitatores. Kantorowicz notat:

> "Gubernator Christianus fit *Christomimétēs*, id est, 'actor' vel 'repraesentator' Christi, qui in scenam terrenam repraesentat imaginem vivam Dei duabus naturis possidentem, prorsus duabus naturis dissimilibus"[2].

[2] Ernst Kantorowicz, *The King's two bodies, a study in medieval Political Theology*, Nova Caesarea, Princeton University Press, 2016, p. 47: "The Christian ruler became the christomimetes –literally the 'actor' or 'impersonator' of Christ– who on the terrestrial stage presented the living image of the two-natured God, even with regard to the two unconfused natures". Versio Latina a nobis.

Hoc modo rex ut perfectus *Christomimétēs* etiam in potestate comparatur, nam eius potestas est eadem quam Christi. Scriptores mediaetatis igitur afirmare possunt Unicum, qui naturaliter est Deus et Rex, agere suum per vicarium regem, qui est **Deus et Christus per gratiam**, et in officio figuram et imaginem Christi et Dei repraesentat. In aliis verbis, rex, diversus ab homine individuo, in officio est imago et similitudo Regis Coelestis et, procert, ipsius Dei.

Tamen, haec peculiaris assimilatio imaginis Christi cum regibus terrenis non hic desinit. Ut iam diximus, rex est repraesentator Christi in mundo. Et propterea quod paradigma divinum regis simul Deus et homo est, realis *christomimétēs* illae duplicationi respondere debet. Et addit Kantorowicz:

> "Porro, cum exemplar divinum sit simul Rex et Sacerdos, regalis et sacerdotalis potestates Christi in suos vicarios quoque debent reflecti, id est, in rege et episcopo, qui sunt eodem tempore personae mixtae (spiritales et saeculares), et personae geminatae (naturam humanam et divinam gratiam habentes)"[3].

Picturarum series Codicis Ienensis

Postquam, una cum Kantorowicz, summatim recensuimus notiones medii aevi de rege et sacerdote eiusque natura singulari ut imago Christi, nunc ad exemplum pictoricum determinatum, quod nobis proposueramus, considerandum veniamus.

Ut iam dicta, hoc notandum exemplum ex quibusdam imaginibus constat in chronica Ottonis Frisingensis, titulata *Historia de Duabus Civitatibus*, quae in manuscripto Codice Jenensi Bose q. 6 reperiuntur, in Bibliotheca

[3] Kantorowicz, op. cit., pp. 58-59: "And since the divine model is at once King and Priest, kingship and priesthood of Christ have to be reflected in his vicars as well, that is, in the King and the Bishop, who are at the same time personae mixtae (spiritual and secular) and personae geminatae (human by nature and divine by grace)".

Universitatis Ienensis sita. Praeter chronicam, volumen hoc etiam *Annales Marbacenses* inscriptos continet.

Ut videtur, chronica Ottonis hoc in codice reformata est. Enimvero, octavus liber chronicae hic continens postea additus est, una cum *Annalibus Marbacensibus*. Forsitan haec scripta sunt et addita media saeculi XIII, dum septem priores libros *Historiae de duabus Civitatibus* ante annum 1177 scriptos esse debere censeantur.

Septem libri Codicis Ienensis, scripti saeculo XII, fundamentum constituerunt editionis criticae *Historiae de duabus Civitatibus* curatore Adolfo Hofmeister. Apud sapientissimum eius iudicium, hi libri maxime similes sunt textui primigenio, olim perdito, quem episcopus Frisingensis nepoti suo, imperatori Friderico Aenobarbo, anno 1157 dedicavit. Notandum est nullas imagines in octavo libro chronicae, addito saeculo XIII, contineri. Id factum est quoniam manuscriptum saeculi XII originem traxit ex septem primis libris tantummodo. Quaecumque causa fuerit quae limitationem exemplaris saeculi XII ad septem primos libros induxit, ex originali tamen octo libros continente deducta est. Itaque licet fere confirmare picturas quoque ad octavum librum originalem pertinuisse. Itaque, picturarum series Codicis Ienensis non perfectus est, aliquae enim imagines ultimae desunt.

Waltharius Scheidig, anno 1928, originem illustrationum profunde investigavit. Indagatio eius stylistica duxit, iuxta Hampe, in provinciam ecclesiasticam Frisingensem, et ad conclusionem pervenit ut exemplar Codicis Ienensis factum sit paulo ante annum 1177 in dioecesi Frisingensi, fortasse in monasterio Schäftlarn, ex exemplari picto Chronicae confecto quod Frisingae mansit postquam originalis Friderico Aenobarbo donatus est[4].

[4] Vide: Walther Lammers, "Ein Universales Geschichtsbild der Stauferzeit in Miniaturen, Der Bilderkreis zur Chronik Ottos von Freising im Jenenser Codex Bose q. 6", *Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner. Herausgegeben vom Historischen Seminar der Universität Hamburg*, Götting, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963: 170-214.

Proinde fieri potest ut habeamus pictoricam seriem chronicae universalis, cuius structura ab ipso Ottone Frisingensi definita sit, et bene possimus cogitare oculum ipsius imperatoris in similes imagines incidisse. Haec est conclusio cui pervenerunt eminentissimi investigatores codicis, inter quos nominare possumus Waltharium Lammers. In erudito articulo acurate dedicato ad hanc rem, hic historicus nobis dicit:

> "Tamen narratio graphica qua Otto Frisingensis nobis tradere potuit totam historiam generis humani non continet nisi paucissimas scenas. Haec selectio peculiarem quandam repraesentationis rationem indicat, quae multa omittit, at multitudo earundem scenarum profusa repetitione ostenditur. Si veniam damus ut reductio ista ad pauca constringetur propter maximi momenti res indicadi causam, tum principium eligendi quae repraesentari digna sunt ducem est in historiae notione, et illustratio apparet ut auxilium ad rem dilucidandam propositam generaliter condensatam"[5].

Si Otto Frisingensis, suis metipsis dispositionibus, imagines ad codicem imperatoris anno 1157 addidit, tum licet coniicere, praeter seriem, eum insitum habuisse rationem, etenim ergo selectio ab Ottone facta scenarum dignarum repraesentatione nobis monet vestigia de toto eius historiae conspectu. Sicut chronica ipsa universalis non simplici enumeratione proponitur, sed interpretationem structuralem Historiae Universalis petit, ita ex serie illustrationum coniunctarum aliquid exspectandum est nobis ultra

[5] Lammers, op. cit., pp. 177-178: „Dennoch bringt die zeichnerische Nacherzählung von dem, was Otto von Freising überhaupt von der ganze n Geschichte des Menschengeschlechts zu berichten wußte, nur eine geringe Anzahl von Szenen, eine Auswahl eigentümlicher Art, die unendlich vieles ausläßt, andererseits aber manches in mehrfacher Wiederholung vor Augen stellt. Wenn wir annehmen, daß durch die Reduktion auf wenige Bilder das Wichtige bezeichnet werden sollte, dann ist das Auswahlprinzip für das Darstellenswerte ein Wegweiser zur Geschichtskonzeption, und die Illustration erscheint als Hilfsmittel, um das Generalthema komprimiert deutlich zu machen". Versio Latina a nobis.

simplicem consecutionem rerum mirabilium, prorsus propterea quod ipse Otto themata diligenter distinxerit et sequentiam su propria sententia disposuerit.

Augusti, Karoli Magni et Ottonis I picturae manu scriptae

Inter quattuordecim penna elaboratas picturas, quarum nonnullae aut dimidiam aut unam paginam occupant, aliae vero in binas vel trinas divisiones separantur, maxime eminent tres magnificentissimae effigies Augusti, Karoli Magni et Ottonis I[6]. Primum atque ante omnia, spectatorem percutit immensa concordia posturarum et elementorum dispositio. In tribus illis imaginibus, imperatores omni regalia decore insigniti adsunt: diademate, sceptrum et indumentis. Eodem tempore, tres illos in soliis suis sedentes conspicimus, palmarum gestu significantes, interdum apertas, interdum graviter indicantes, omnia signa maiestatis et potentiae.

Tamen, id quod maxime in oculis atque animis spectantium eminet, est facies cuiusque eorum: tranquillitas, serenitas et pax. Tres vultus inter se revera similes sunt. Verum supra omnia alia, cuiusque facies insignem quandam praebet similitudinem cum typicis Christi vultibus in arte iconographica.

Hoc similitudinum spectaculum iam in aliis operibus cerni potest. Kantorowicz, verbi gratia, exemplum mosaici Martoranae Panormitanae commemorat, in quo Rogerius II a Christo Iesu ipso coronatur, uterque eodem vultu insignatus[7].

Non ergo mirum est, tres illos imperatores Romanos Christo, Rex Regum, ita similes inveniri. Praesertim si attendimus, ut iam ostensum est, ipsum Ottonem Frisingensem picturarum seriem constituisse. In eius politica notione, quae ad regnum Christianum respicit, locus potentiae absolutae non

[6] Vide appendicem.
[7] Kantorowicz, op. cit., p. 65.

est: imperator vivus est Christi repraesentator dum iustitiam eius in mundo exerceat. Asseverat Paulus Brezzi, scriptor operis Ottoni dedicati:

> "Ille concessiones potestatis regiae absolutas non sequebatur, sed potius sibi somniare adhuc principem muneribus religiosis investitum favebat, iuxta opiniones vulgares ante bellum inter imperatorem et papam"[8].

Elegantia et gravitas trium imperatorum Christi facies habentium praecipue elucet per oppositionem, si eos comparemus cum vultu tumultuario ac prostrato ducum iniustorum, qui in hoc cyclo pinguntur: ab idolatris Babylonis usque ad ipsos imperatores christianos tamquam tyrannos descriptos.

Interim, notatu dignum est quod in sententia episcopi Frisingensis manifesta et sacra continuitas est inter Romam Augusti, Carolum Magnum, et Othonem I. Robertus Folz notat, quamvis historicus episcopus utatur schema classico quattuor monarchiarum Danielis, re vera duae solummodo monachiae momenti sunt, id est, monarchia aurata et ferrea, Babylonica et Romana. Dum Babylon monarchiam primam dominatur, historia Romae a secundo libro incipit, annorum imperiorumque intermediarum nexu texens.

> "Otto theoriam quattuor monarchiarum ad ultimas deducit consequentias: Imperium Romanum non desinet nisi in consummatione temporum. Diversae mutationes, quas perpessum est ab antiquitatis fine, nihil mutant in hac veritate capitali; tantummodo ultimi temporis subaetates historiae mundi designant"[9].

[8] Paolo Brezzi, "Ottone di Frisinga", *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 54, 1939, p. 246: "Egli non seguiva la concesiones assolutista del potere regio, ma preferiva sognare ancora un sovrano investito di una missione religiosa, secondo i giudizi correnti prima della lotta delle investiture". Versio Latina a nobis.
[9] Robert Folz. "Sur les traces de saint Augustin: Otton de Freising, historien des deux Cités", in *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, 20, 1958, p. 334: "Otton pousse la théorie des quatre monarchies jusqu'à ses dernières conséquences: l'Empire Romain ne prendra fin qu'à la consommation des temps. Les différentes

Ita ergo, in pictura tres Romani imperatores praeclaros videntur, cujus unusquisque imago ad centrum spectat: Augustus, Carolus Magnus, et Otto Magnus. Hi sunt culmines regiminis iusti, qui succedunt alius alii, anticipationem vel manifestationem temporalis elevationis Civitatis Dei exhibentes, monstrantes directionem, axem processus, et intervalla in fluctibus historiae mundi.

Sicut nos, altissimae tabulae excellentiae penitus mirantes, Waltharius Lammers inter suos conclusiones aperte affirmabat:

> "Historia mundi ut historia Babylonica et Romana consideratur. Ex antiqua Roma imperium transitur ad Francos, ex his autem ad Germanos. Regna saeculorum mutationibus obnoxia sunt, sed cum Augustus iam illustrare incipit splendorem regni pacis Christi, et postquam Romani imperatores Christiani fiunt, ecclesia temporalem exaltationem consecuta est. Hoc est sensus trium magnarum effigierum Augusti, Karoli Magni et Ottonis Magni ut reges iusti"[10].

Peroratio

Hac in expositione, una cum Kantorowicz, notiones fundamentales circa monarchiam christocentricam mediaetatis et eius propensionem ad ostendendum in arte pictorica per attributionem symbolorum Christi regibus

transformations qu'il subit, depuis la fin de l'antiquité, ne changent rien à cette vérité fondamentale; elles ne marquent jamais que des sous-périodes du dernier âge de l'histoire du monde". Versio Latina a nobis.

[10] Lammers. op. cit., p. 213: „Die Geschichte der Welt wird gesehen als die Geschichte von Babylon und Rom. Vom alten Rom führt sie weiter auf die Franken und von den Franken auf die Deutschen. Die Weltmonarchien unterliegen der *mutatio rerum*, aber bei Augustus wird der Glanz des Friedensreiches Christi doch schon sichtbar, und seit die römischen Kaiser Christen geworden sind, ist die *ecclesia* in ihrer irdischen Gestalt verwirklicht. Das ist der Sinn der drei großen Darstellungen von Augustus, Karl dem Großen und Otto dem Großen als gerechte Herrscher". Versio Latina a nobis.

temporalibus, diligentissime pertractavimus. Talis forma mentis praesertim saeculo XII culminavit, quod Ottonem Frisingensem, huius operis scriptorem, complectebatur.

Deinde, Codicem Jenensem *Historiae de duabus Civitatibus* peculiari modo mereri notitiam nostram propter vetustatem et propter XIV egregios compositos picturales ostendimus. Talis imaginum series, secundum Waltharium Lammers et alios eruditos, proprio Ottonis Frisingensis designio facta est, ut ita in singulari scenarum dispositione possimus intellegere auctoris cogitationem theologicam politicamque.

Tandem, nobis incumbimus in insigni repraesentatione trium imperatorum Romanorum, Augusti, Karoli Magni et Ottonis I, quia magis elucescit conceptus regis temporalis ut vicarii et repraesentatoris Christi, qui est supremus Rex et Sacerdos.

Appendix



Augustus Caesar



Karolus Magnus



Otto I teutonicorum Rex

De septem artibus liberalibus et eius notissima pictura apud Herradem Landsbergensem et opus quod *Hortus deliciarum* vocatur

Rodrigo Álvarez Greco
Marcos Alexis Vedia
Societas Latinitatis Sanctus Hieronymus, Argentina

Proemium

Per saecula illae clarissimae disciplinae quae septem artes liberales vocantur a plurimis auctoribus tractatae sunt, inde a rhetoricis Graecis usque ad grammaticos Romanos. Etiam nonnulli scriptores christiani de hac re locuti sunt, praesertim tempore Alcuini Albini et renatarum artium Karolo Magno imperante, cum septem artes in tot monasteria et scholas diffusae essent.

Inter eos auctores mentionem facere possumus de muliere illa praeclara, nomine Herradis Landsbergensis, quae monasterio Sanctae Odilae praestans cum aliis monialibus librum, nomine *Hortus deliciarum*, scripsit illustrationibus formosis praeditum. Abatissa nobis monstrat in multitudine rerum mirabilem picturam de septem artibus liberalibus ex limine excogitationum simbolicarum mediaetatis ubinam conatur quasi humanam figuram praestare eis, ne despiciant ordinem trivium quadriviumque. Patet pulchritudo, claritas atque sapientia huius operis in universo occidente.

Hac de causa proponimus vobis breviter commentarium agere de imagine ista clarissima, eius inscriptiones revelantes atque significationem imam persequentes, ut mentem illarum feminarum, saltem eo quo ad artes liberales pertinet, intellegere possimus.

De trivium et quadrivium cursu

Nobis origo huius septem artium liberalium structurae non constat. Verumtamen, Alcuinum Eboracensem, magistrum Karoli Magni, eas prius per vitam suam divulgavisse novimus. Pridem, artes liberales in monasteriis coluerant, systema earum per traditionem oralem transmissum est. Tempore renatarum artium Karolo Magno regnante, quod Alcuinus ipse magnopere foverat et duxerat, septem artes liberales in trivium et quadrivium dispositae sunt, adeo ut illa ordinatio cognitionum per reliquos saeculos Christianitatis etiam nonnullam partem Modernitatis perviverit.

Artes liberales, ergo, erant septem, divisae in duo genera: trivium et quadrivium. 'Liberales' vocabantur propterea quod sunt 'artes' sive 'scientiae' quae spiritum liberant. Conferunt igitur sapientiam hominibus liberis et ab eis coluntur. Ab 'artibus servilibus' discernuntur, quae sunt scientiae objecto practico dedicatae. Artes liberales "non ad usum" dici possunt, sensu quod sunt finis sibi ipsis et liceat eas persequi per se[1].

Artes quae trivium integrabant, primo loco, erant quae verba spectabant. Tres vias cognitionis verbi erant grammatica, dialectica et rhetorica. Haec tres artes in primo cursu sapientiae mediaetate exercebantur, id est, intra octo ad duodeviginti annos. Deinde, posteriore aetate, quadrivium agebatur, quod est grex artium quorum finis ascensionis ad Creatorem per Creaturam est. Quadrivium ex geometria, arithmetica, musica et astronomia compositum erat. Non est de his quattuor artibus cogitandum secundum excogitationes nostrae aetatis, nam nomina sapientiam penitus dissimilem significabant. Primo loco, nexus inter quattuor artes erat studium Universi et eius ordinis, a perfecta geometria astrorum usque ad musicam laudabilem, quam medievi volunt produci inter sidera. Alioquin, ipsius musicae notio multo latior quam modernus incluens, nam artes novem musarum comprehendit.

[1] Marina Santini, "Palabras e imágenes: alimento de libertad. La relación educativa en Hildegarda y Herrada", *Duoda. Estudios de la Diferencia Sexual*, 35, 2008, pp. 119-139. Traducción de María-Milagros Rivera Garretas.

Culminato studio trivii, titulus baccalaurei artium adipiscitur, dum completis studiis quadrivii, titulus magistri consequitur. Tum demum cursum universitatis eligitur et studia incipiuntur, donec titulus doctoris obtineatur.

Varietas iconographiae artium liberalium est, stylo inter se diversi, quae datationem habent principaliter a mediis aetatibus inferioribus (s. X) usque ad saeculum Illustrationis (s. XVIII). Tamen, uno e iconis notissimis attendamus, aucta a femina intellectuali Germana, abbatissa monasterii Hohenburgensis: Herradis Landsbergensis. Eius stylus est eorum simbolicorum magistrorum saeculi XII: omnes scientiae et artes integrebantur in scientiam totalem, per viam symbolicam et eminenter speculationis. *Hortus Deliciarum* opus est quod pariter comparari potest operi *Liber Divinorum Operum* Hildegardis.

De *Hortus Deliciarum* Codice

Hortus Deliciarum est volumen encyclopaedicum quod textus theologicos et philosophicos de historia salutis concludit, interpretationem eorum iconographice novitatem ostendens. Suus scopus erat docendi; exemplum formativae eius methodi est, exempli gratia, locus de variis sapientum opinionibus de constitutione caelorum[2].

Editio *Horti Deliciarum*, Rosaliae Green curatora, scientiae communitati restituit opus, cuius manuscritum originale anno 1870 incendio Bibliothecae Argentinensis perditum erat, ubi eo tempore servabatur, bello Franco-Germanico. Haec restauratio ex diversis transcriptionibus et copiis saeculi XIX composita est, et est fidelissima hodie opera Herradis. Hoc opus nondum in linguas nostrae aetatis est translatus, et tantum pauci fragmenti hispanicis sermonibus, ex italicis translata, habentur.

[2] Claudia Poggi, "Herralda de Hohenbourg, una artista magistral. I. Los textos del 'Hortus deliciarum'", en AA.VV., *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, Madrid, Narcea, 2000: 51-112.

Picturae codicis *Hortus Deliciarum*, coloribus splendidis aurum auctis, ut Straub notat, similitudinem exilam cum exemplaribus ad nos pervenientibus servant. Verumtamen, hae copiae sunt unica ad exemplaria originalia faciunt accessum. Christianus Moritz Engelhardt imagines codicis transtulit easque anno 1818 edidit.

De septem artibus liberalibus imagine

In hoc opere Herradis Landsbergensis, ut diximus, invenitur una e melioribus artium liberalium illustrioribus, cuius complexus symbolisticus medii aevi mentem symbolicam exhibet[3].

Primum quod in imagine spectat perfecta dispositio figurarum geometricarum est. Circulus, igitur, praesertim perfectum et integrum significat, relationem intrinsecam totius realitatis circa suum centrum: Deum. Etiam concatenatio duorum circulorum, unus intra alterum, aliquid nobis indicat: quae in circulo externo sunt secundaria et prorsus ad circulum internum orientata. Iam artes liberales septem in circulo externo apparent, inclusae in pulchris arcubus romanis, corinthiis columnis sustentatis. Similitudo cum rosone gothico est admirabilis[4].

In centro illustrationis, symbolice in throno sedens, invenitur Philosophia, supra cuius caput aurea corona sedet, tribus vultibus quae Ethicam, Logicam et Physicam repraesentant.

E medio Philosophiae pectore septem radii erumpunt, qui septem artes liberales significant, quarum origo est Spiritus Sanctus. Regina textum: "Omnis sapientia a Domino Deo est; soli quod desiderant facere possunt sapientes" manibus tenet. Sub throno Philosophiae, radios sapientiae de ea

[3] Marie-Madeleine Davy, *Iniciación a la simbología románica: el siglo XII*, Madrid, Akal, 1996.
[4] Fiona J. Griffiths, *The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

emanantes recipiens, Socrates et Plato inveniuntur. In circulo quo hanc imaginem circumdatur, legitur: "Arte regens omnia quae sunt ego Philosophia subiectas artes in septem divido partes", scilicet, Ego, Philosophia, qui per artem omnia rego quae sunt, in septem partes distribuo artes quae mihi subiectae sunt.

Philosophi, nempe veri sapientes, qui in centro symbolico illustrationis reperiuntur, opponuntur "poetis et magis" qui extra circulum exterius, infra totam imaginem, reperiuntur. In generali imaginis dispositione, non modo foris sunt, sed etiam pressi. Quid significet Herradis Landsbergensis nomine 'poetis' et 'magis'? Utroque termino non adhibetur sensu nostrae aetatis. Primum attinet ad notionem platonicam: a Socrate in antea, poetae sunt qui veram antiquorum sapientiam, oris traditionem generatio in generationem ab initio temporum, quae mendacia et figmenta comprehendit partem mythologiae paganae, corrupterunt. Officium philosophorum Graecorum, hoc est, mythologiam ab mendaciis purgare, veritatem in eis revelando, velut si quis margaritam a luto purgaret.

Textus inter quattuor personas inscriptus: "Poetae vel Magi Spiritu inmundo instincti". Hac terribili veritate illustrantur corvi nigri qui aures quattuor enigmaticis personis adloquuntur, ut demonia quae eos instinctu excitant. Quisque harum personarum est in gestu diverso, fortasse characteristicas Sophisticae repraesentans. Sed omnes coniunguntur in gestu librum calcant, veritatem significantem.

Postquam circulum centralem in quo Philosophia regnat, perspeximus, nunc ad eum proprium artium septem procedamus. Singulae per feminas, instrumenta et attributa sua respective gerentes, repraesentantur. Aliquae cum velo, aliae capillis apertis. Omnes splendide ornatae vestimentis mediaevalibus. Supra quamque artem, arcus romanicus superius positus descriptionem vel definitionem earum nuntiat.

Mulier, quae super Philosophiam sita, Grammatica est. De Grammatica loquimur, ubi verbum "Per me quis discit vox littera syllaba quid sit"

conspicitur, quod significat per me aliquis discit quid fit verbum, littera, et syllaba. Verbi causa, Grammatica structuram sermonis scrutatur: syntaxim, morphologiam, et semantica. Fundamentum est trivii, quoniam ceterae artes duae super eam innituntur. Videmus etiam in sinistra manu librum, symbolum studii vel scientiae, dextra autem scopium tenere, id est instrumentum quod ad disciplinam ac ordinem discipulorum conservandum usitatissimum erat.

Mox ad dexteram invenimus duos alios artes trivii: Rhetorica et Dialectica. Eiusque verba sic sonant: "Causarum vires per me rethor alme requires", id est, per me, orator, quaeris vim argumentorum nutritivam. Verba sunt mystica, maxime propter illud nutritionis. Sed haec interpretatio fieri potest: bene dicendi artem a veritate separari, non vere Rhetoricam esse. In manibus eius tabulam et graphium videmus, symbola linguae scripti simul gesticulationem significans.

Post Dialecticam, Logicam etiam appellatam, exstantem invenimus. Ars dialogandi, argumentandi, conceptus concatenandi, falsi et veri discernendi, ratiocinium elaborandi. Suum textum exhibet: "Argumenta sino concurrere more canino", id est, argumenta sinam concurrere ut faciunt canes. Perspicue ad vehementiae naturam quae in hac arte inest refert, in qua oratores in campo veritatis saevissime confluunt. In manu eius canis caput tenet, significans rationem adversarii attentissime sequens.

Post Dialecticam, ultimam trivii artium, Musica apparet, per quam quadrivium introitur. Super eius caput legimus: "Musica sum late doctrix artis variate", id est, Musica sum, magistra artis vastae et variatae. Representatur cum cithara, lyra et organistrum, instrumentis chordeis medii aevi. Illa non fortuito eliguntur, cum artes musicales varias significant. Sicut superius diximus, artes novem Musarum, sub ditione Musicae, videbantur. Ideo cithara ut musicae popularis instrumentum, lyra ut rerum gestarum instrumentum, et organistrum ut musicae sacrae et hymnorum instrumentum.

Deinde invenitur Arithmeticam, artem rerum numerorum. In manu eius exstant nodulisque interstincta chorda, quae numerandi et metiendi

instrumentum erat. Super caput eius legitur: “Ex numeris consto quorum discrimina monstro”, quod patet. Verba referunt ad materiae Arithmeticae naturam. Notandum hanc artem eminenter speculativam in mente medievali est. Numeri nonnullas innumerasque applicationes practicas possunt habere, quas in artibus servilibus invenimus. Sed Arithmeticae ut arte liberali nulla utilitas et sollicitatio inheret.

Post Arithmeticam invenitur Geometria, ars dimensionis et formae rerum. Geometria studium figurarum geometricarum in plano vel spatio tractat. In capite eius legimus: “Terrae mensuras per multas dirigo curas”, quod patet. Mulier virgam mensurandi et circinum tenet. Haec ars Geometriae petit Magnum Geometram per perfectionem qua cosmogonicam geometriam duxit. Denique Astronomia in proscenio apparet, ad corpora coelestia universi inspicienda. Ars antiquissima et perfectissima, coeli imperio et Dei potestati in universo connexa. In arcu legimus: “Ex astris nomen traho per quae discitur omen”, scilicet, ex astris nomen traho, per quae futura cognoscuntur. Verba futura astris cognoscenda referunt. Mulier, cingulum circa lumbos habens et manicas ad medium brachium constrictas, ex quibus longi drapetum resplendet, sidera contemplatur, dextera misteriosam capsulam tenens. Alii asserunt illam cistellam esse instrumentum agricolarum, clarissime referens ad meteorologiam, Astronomiae partem quae temporum idoneorum ad laborem terrae designat.

Textus qui septem artes circumdat, eas in circulo exteriori includens, haec verba continet: “Haec exercitia quae mundi philosophia investigavit, investigata notavit, scripto firmavit et alumnis insinuavit. Septem per studia docet artes philosophia haec elementorum scrutatur et abdita rerum”. Hic modo explanari potest: haec sunt praecepta orbis quae Philosophia investigavit, quae investigata adnotavit, quae scripto confirmavit et quae suis discipulis insinuavit. Per septem studiorum artes Philosophia haec ostendit, elementa earum scrutatur et recondita rerum perscrutatur. Hac de causa, Philosophia sita est in circuli centro artibus liberalibus septem circumdata.

Haec summa evocationis expositio quae datum est in *Hortus Deliciarum* invenitur, opere Herrada de Landsberg Germana a saeculo XII. Hoc opus exemplar sapientiae medievalis per veritatem, speculativam praesertim, illustrare potest[5].

Peroratio

In hac expositione igitur cursus honorum scholarum mediolatinarum breviter consideravimus, qui septem artium liberalium trivio et quadrivio circumscriptus erat. Hic modus videtur auctus fuisse ab Alcuino Eboracensi, temporibus Karolo Magno regnante et artibus renascentis.

Artes liberales septem exinde profuse coluerunt mediaevales et in multis representationibus incluse sunt. Inter eas, celeberrima in *Horto Deliciarum*, opus a Herrade Landsbergensi conditum.

Omnia elementa huius illustrationis diligenter exposuimus, conantes maxime ea demonstrare quae adiuvare possint ad mentem medievalis circa educationem et sapientiam melius intelligendam.

[5] Rosalie Green, Michael Enans, Christine Bischoff & Michael Curschmann, *Herrad of Hohenbourg. Hortus deliciarum. Commentary*, Londres/Leiden, The Warburg Institute/University of London/Brill, 1979, vol. 1, caput "The Miniatures": 17-36, et passim.

Appendix



De septem artibus liberalibus pictura

De incarnatione verbi secundum Divum Thomam Aquinatem, Doctorem Angelicum, ordinis praedicatorum

Vidzu Morales Huitzil
Benemérita Univ. Autónoma de Puebla, México

Prooemium[1]

Sanctus Divus Thomas Aquinas, qui in coelestium rerum contemplatione studia posuit, in vitam anno millesimo ducentesimo vicesimo quinto venit et anno millesimo ducentesimo septuagesimo quarto post Christum natum vivere desiit. His ita se habentibus, *Summa contra gentiles*, liber inter annum millesimum ducentesimum undesexagesimum et millesimum ducentesimum sexagesimum quintum (¿?[2]) factus. Nae, opus in quattuor libros[3] et in nonaginta septem capitula dividitur. Sanctus Thomas, qui vitam vero impendebat, naturam divinam multiplicavisse personas in Trinitate scripsit, quia in sacra scriptura nomina paternitatis et filiationis sunt, id est, "principium autem considerationis a secreto divinae generationis sumentes, quid de ea secundum sacrae Scripturae documenta teneri debeat, praemittamus"[4]. Re deliberata, "ex sacra Scriptura docemur filium Dei, a Deo

[1] Gratias maximas feminae, Juliette Pauget, quae virtutibus ac praeclara luce rationis animaeque praedita, valde do, nam sophos mihi linguam suam monstrat et cum qua Oveti perspicere multa de Incarnatione potui.

[2] Homines, qui operam philosophiae Divi Thomae Aquinatis dant, non ascribere annum de isto libro exacte possunt.

[3] Liber primus de quiditatte Dei tractat, liber secundus de divina substantia, animo, animaque hemonum agitat, liber tertius de libero arbitrio, malo, bono ac lege divina deliberat, liber quartus de incarnatione verbi exponit.

[4] Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: Ex Thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 789.

genitum, Deum esse"[5] et in Christo, qui humanus divinusque, filio Dei, duae naturae sunt.

> "Si filius a patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterium, ante ncarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex sacra Scriptura etiam ante incarnationem filius a patre fuisse distinctus. Dicitur enim Ioan. 1-1: in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat: habet enim hoc consuetudo loquendi, ut alius apud alium esse dicatur. Similiter etiam Proverb. 8-30, genitus a Deo dicit: cum eo eram componens omnia. In quo rursus associatio et quaedam distinctio designatur. Dicitur etiam Osee 1-7: domui Iuda miserebor, et salvabo eos in domino Deo suo: ubi Deus pater de salvandis in Deo filio populis loquitur quasi de persona a se distincta, quae Dei nomine digna habeatur. Dicitur etiam Gen. 1-26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominem designatur. Homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur. Et sic Dei patris et Dei filii pluralitas et distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem. Non igitur ipse pater filius dicitur propter incarnationis mysterium"[6].

His ita se habentibus, pater et filius eadem substantiam habent, sed ipsa persona, quae non ab essentia distinguitur, non est. Quo modo, sapientibus quaestio perdifficilis de natura Dei, quamquam in Deo esse et actus cognoscendi eodem est; hoc modo, verbum coaeternum Deo est, quia "ipse etiam filius a Deo genitus non est extra patrem generantem, sed in eo" [7]. Ex his igitur, sapientia patri filioque communis est, nam "Deus, intelligendo seipsum omnia alia intelligit, ut in primo ostensum est; seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse necesse est verbum Dei esse unicum tantum"[8]. Hoc modo, relatio patri paternitatis ac filio

[5] Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis… Contra Gentiles*… p. 791.
[6] Ibíd., p. 797.
[7] Ibíd., p. 823.
[8] Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis … Contra Gentiles*, p. 829.

filiationis est. "Quamvis autem spiritus sanctus verus sit Deus, et veram naturam divinam habeat a patre et filio, non tamen oportet quod filius sit. Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est"[9].

His rebus aductus, divus Thomas, qui non imperitus de incarnatione fuit, essentiam Dei esse dualitatem, in qua Spiritus Sanctus Filiusque, negavit, quia "Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, et filius per modum intellectus, sequitur quod spiritus sanctus sit a filio. Nam amor procedit a verbo: eo quod nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus"[10]. Quo genere, duae personae procedentes et una persona non procedens sunt, "una per modum intellectus ut verbum, scilicet filius; et alia per modum amoris, ut spiritus sanctus. Est etiam et una persona non procedens, scilicet pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt,"[11] nec non et doctor angelicus in Christo esse sensitivam animam, quae cum corpore constituta, naturam perfectam divinam ac naturam humanam perfectam secundum hypostasim affirmavit.

> "Cum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. Sic enim vere et proprie de homine illo praedicabuntur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanae naturae, sed divinae: et e converso de verbo Dei praedicantur humana inquantum est suppositum humanae naturae. Ex quo etiam patet quod, licet filius sit incarnatus, non tamen oportet neque patrem neque spiritum sanctum esse

[9] Ibíd., p. 861.
[10] Ibíd., p. 865.
[11] Ibíd., p. 870.

> incarnatum: cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personae distinguuntur. Et sic, sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis. Ostendunt etiam hoc ipsius domini facta quae de ipso leguntur. Quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam. Quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit, et quod elementis mundi efficaciter imperavit, quod Daemones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis cum voluit resurrexit, quod denique caelos ascendit divinam in eo virtutem demonstrant"[12].

Certe enim, divus Thomas non argumenta de hac re umbratim respiciebat, hoc modo, "humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae"[13]. Profecto, doctor angelicus humanam naturam, quae perfecta animae corporisque fuit, Christi tantum assumptam in conceptione peraravit, si "enim praeexisteret, cum natura praeexistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem. Individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona"[14].

His rebus constitutis, doctor angelicus se in Sacras Scripturas adstrinxit, quia Verbum aeternum in corde patris esse et visibile nobis per incarnationem affirmavit. Nempe, Spiritus Sanctus humanam naturam Christi, qui non filius Spiritus Sancti secundum relationes trium personarum divinarum est, non produxit. Hoc modo, "ex unione naturae humanae hypostasis verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter: nam accidentia esse substantiale non

[12] Ibíd., p. 873.
[13] Ibíd., p. 912.
[14] Ibíd., p. 914.

conferunt"[15]. Iam vero, incarnare Deo[16] conveniebat, quia "mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipsius, qua voluntarie mortem sustinuit"[17].

[15] Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles* cit., p. 924

[16] "Primum igitur hoc considerandum est, quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim in tertio quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum: et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam. Unde post incarnationem Christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare: secundum quod ipse dicit, Ioan. 10-10: ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quandam animae inducens secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis praemium expectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet, et peccatum contrarium est caritati divinae, ut in tertio plenius ostensum est. Et insuper huius offensae homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum, ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit, et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens, quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum, et huius remissionis certitudinem per hominem Deum. Unde et ipse dominus dicit, Matth. 9-6: ut autem sciatis quia filius hominis habet potestatem dimittendi peccata etc.; et apostolus, Hebr. 9-14, dicit quod sanguis

Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi. Ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinae iustitiae, ut ex superioribus patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret; et aliquid supra hominem, ut eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. Maius autem homine, quantum ad ordinem beatitudinis, nihil est nisi solus Deus: nam Angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturae, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Ioannes Baptista dixit de Christo: ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccata mundi. Et apostolus, ad Romanos dicit: sicut peccatum ex uno in omnes in condemnationem, ita gratia ex uno in omnes ad iustificationem. Haec igitur sunt, et similia, ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinae Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae saluti. Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles*, Romae: Ex Thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCLVII, p. 951

[17]Ibíd., p. 951. Cf. Roy Deferrari, M. Barry, *A Lexicon on St. Thomas Aquinas*, USA: The John D. Lucas Printing Co., 1948; Forcellini, Aegidii, Totius Latinitatis Lexicon, Londini: Sumptibus Baldwin et Cardock, 1828; Gilbertus Maturinus, *Grammatica Maturini*, Mexici: Excudebat Antonius Espinosa, MDLIX; Sanctus Thomas, *Summa Divi Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Contra Gentiles,* Lugduni: Apud Petrum Landry, MDLXXXVI.

Philosophia Aristotelis et Avicenae, secundum Ibn Taymīyah

Julio César Cárdenas Arenas
Universidad Complutense de Madrid, España

Objetum

Hoc colloquium reactionem polymatis Ibn Taymīyah ad philosophiam Aristotelis et Avicenae exhibet, ut historicam criticam philosophiae in mundo islamico e conceptibus: prima causa (*al-'illah al-úlá*) ens (*uājib al-ūjūd*), substantia (*al-jaūhar*), accidens (*al-'arḍ*), necesse (*ūājib*) et possibile (*mumkin*) exhibet.

Libri

Excerpta ex septem operibus logicalibus, theologicis et philosophicis in lingua arabica ab Ibn Taymīyah enucleata:
1. Refutatio contradictionis inter rationem et revelationem (*Dar' ta'arud al-'aql ūa al-naql*).
2. Refutatio dialecticorum (*Kitāb al-Raḍ-ḍ 'alá al-manṭiqīīn*).
3. Methodus traditionis propheticae (*Minhāj al-sunnah*).
4. Recta responsio illis qui religionem Messiae mutaverunt (*Al-Jaūāb al-ṣaḥīḥ li-man bal-Dala dīn al-Masīh*).
5. Tractatus de Monotheismi Philosophorum (*Mas'alah taūḥīd al-falāsifah*)
6. Liber Ṣafadīah (*Kitāb al-Ṣafadīah*).

In opere Ibn Taymīyah, nomen Ibn Sīnā plusquam 600 temporum apparet, cum nomen Aristotelis (*Arisṭū*) plusquam 400 temporum et simul circiter 120 temporibus apparent.

Logica Graeca

Primum, Ibn Taymīyah reprehendit errores (*al-agālīṭ*) logicae Graecae (*al-manṭiq al-īūnānī*), ex Aristotele venientes et philosophorum recentiorum mutationes factae[1], sicut creditis: "quod non est alia via (*ṭarīq*) [epistemologica] quam viae logica et philosophica, et quod definitio (*al-ḥad*) et argumentatio (*al-burhān*) [logicae] hypotheses sunt recta (*ṣaḥīḥ*) et admissa (*musalam*) materia secundum sapienti (*al-ʻuqalāʼ*)"[2] quamquam hae hypotheses conformare debent epistemologiae islamicae et cum theologia islamica consentiant[3].

Secundo, Ibn Taymīyah magnas opinionum differentias (*ikhtilāf*) inter philosophos (*al-falāsifah*) exhibet et cognoscit Aristotelem, Primum magistrum (*al-muʻalim al-aūal*), logicam Graecam evolvit (*ūaḍaʻa*) (*al-manṭiq al-īūnānī*)[4] CCC annis ante Iesum[5] et tunc apparuit in cultura islamica cum versione Arabica librorum Graecorum Byzantinorum (*al-kutub al-rūmīah*) tempore Caliphi al-Ma'mūn6.

[1] Aḥmad bin ʻAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Majmuaʻ al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], ʻĀmir al-Yizān y Anūar al-Bāz, El Mansura, Dār bin Ḥazm, 1432 AH / 2011 AC, v. 5, p. 454.
[2] Aḥmad bin ʻAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ ʻalá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], Muḥammad Ḥasan Ismāʻīl, Beirut, Dār al-kutub al-ʻIlmīah, 1424 AH / 2003 AC, p. 198; cf., p. 248.
[3] Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ ʻalá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 3.
[4] Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ ʻalá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 332.
[5] Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ ʻalá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 373.
[6] Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ ʻalá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 373.

Philosophia Graeca

Primum, secundum Ibn Taymīyah, terminologia et theoriae logicae et cosmologicae[7] Avicenae Graecam provenientiam afferunt terminologiae theologicae christianae et terminologiae philosophicae islamicae, v.gr.:

> "Necessitas est ipsum esse (‘*aīn dhāthihi*) entis necessarii (*ūājib al-ūjūd*), ergo [ens necessarium] non potest esse substantia (*jaūhar*), ut ab Ibn Sīnā et his similia apud posteriores philosophos dicit; dum veteres philosophi (*qudamā' al-falāsifah*), ut Aristoteles et similia, appellaverunt eam substantiam vel essentiam (*jaūhar*) et hoc nomen (*al-tasmīah*) Christiani (*al-naṣārá*) sumpserunt [ad suam theologiam]"[8].

Secundo, Ibn Taymīyah opponit ideas veterum philosophorum (*al-aūā'il*) ut Aristoteles cum Ibn Sīnā et suis sequacibus, alii auctores ut al-Shahrastānī ideas Graecorum per libros (*kutub*) Ibn Sīnā transmiserunt[9]; etiam cum Ibn Taymīyah notiones cosmologicas de Ibn Sīnā reprehendit, reprehendit reprehensionem Stagiritae referendi ad "parum utilitatis (*qilah fā'idah*) suae

[7] Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Al-Jaūāb al-ṣaḥīḥ li-man bad-dala dīn al-Masīh* [*Recta responsio illis qui religionem Messiae mutaverunt*], ‘Alī ben Ḥasan, ‘Abd al-‘Azīz ben Ibrāḥīm et Ḥamdān ben Muḥammad, Yiḍah, Dār al-‘Āṣimah, 1419 AH / 1999 AC, v. 4, p. 463, ubi scribit: "Item philosophi, qui dicunt sphaeras esse corpora per se veteres, aeternas et obligatorias, primam habent causam similitudinis, ut Aristoteles et socii dicunt, seu causam efficacem esse probant. comparatio cum illis, ut ab Ibn Sina et his similibus dicitur".

[8] Ibn Taymīyah, *Al-Jaūāb al-ṣaḥīḥ li-man...* [*Recta responsio ...*], v. 5, p. 9.

[9] Cf. Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-‘aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis inter rationem et revelationem*], Muḥammad Rashād Sālim (ed.), Riad, Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad bin Sa‘ūd al-Islāmīyah, 1411 AH / 1991 AC, v. 3, p. 130.

veritatis, multis defectibus (*al-taqṣīr*) et erroribus (*al-khaṭā'*)"[10] suae logicae et philosophicae theoriae.

Hoc modo, tertio, Ibn Taymīyah criticam notionum Aristotelis et Ibn Sīnā historiam exhibet, ex proposito epistemologiae islamicae:

> "Quia responsio populo mendacii (*ahl al-bāṭil*) non intellegitur (*mustaūi'iban*) nisi Sunnah assequatur omnia rei (*al-ūjuh*)"[11].

Exempli gratia, Ibn Taymīyah declarat philosophicae notiones Graecae provenientiae Ibn Sīnā, ut opinio: "possibilis (*al-mumkin*) est quae causam (*'il-lah*) habet"[12] et cum mundus (*al-'ālam*) sit possibilitas (*mumkin*) tunc habet causam aeternam (*qadīmah azalīah*), et quamvis credatur ad Aristotelem pertinere, ab Ibn Sīnā allata, non recte, sed ad Neoplatonicum Graecum Procli (*Bruqlus*) yconsentit et cum Ibn Sīnā consentit, quia ad Primum (*al-Aūal*) nullam actionem (*lā fi'l lahu*) vel voluntam (*irādah*) et nihil scit (*lā ia'lam*) nisi ipse[13].

Denique Ibn Taymīyah agnoscit in Tractatu de monotheismo philosophorum (*Mas'alah Taūḥīd al-falāsifah*), diversa esse genera (*anūā' mukhtalifūn*) philosophorum ut "peripateticorum, Aristotelis sectatores, quorum viam putabat (*tabaṣṣara*) Avicenna et parium eius [seguire]"[14]

[10] Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Ṣafadīah* [*Liber Ṣafadīah*], Muḥammad Rashād Sālim, Riad, Dar al-Faḍilah, 1432 AH / 2011 AC, v. 2, p. 180.

[11] Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 6, p. 210.

[12] Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 8, p. 172; Cf. v. 8, p. 198.

[13] Cf. Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 8, p. 172.

[14] Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Ṣafadīah* [*Liber Ṣafadīah*], p. 62.

quamvis maiores differentias habeant inter singulos coetus (*ṭa'ifah*) quam Iudaei, Christiani et Arabes idololatrae[15].

Ibn Taymīyah exhibet censuras theologicas et iuridicas philosophorum Graecorum (*mutafalsifah al-īūnān*), Iudaeorum et Christianorum, uno modo, in scientiis de divinis (*al-'ulūm al-ilahīah*) prius a prophetis (*al-anbīiā'*) secundo, in philosophica intelligentia de proposito cultus (*maqṣūd al-'ibādāt*) eiusque influxus negativus inter philosophos, theologos heterodoxos (*mutakalimun*), mysticos (*mutaṣauf*) et iurisperitos (*mutafaqihah*) musulmanos, Et propter hoc, Avicenna et eius sequaces, volebant coniungere quae a prophetis tradita sunt cum sententiis philosophiae Peripateticorum (*falsafah al-mashā'īn*) et eorum sequaces[16] vel dum philosophiam cum scientiis de divinis (*al-'ulūm al-ilahīah*) inter theologos et heterodoxos (*al-mutakalimūn*) et mysticos (*al-ṣūfīah*)[17] conciliare conabantur.

Item Ibn Taymīyah reprehendit Avicennae orientalem philosophiam (*falsafah al-mashriqīah*) Avicenae nam haec Aristoteles "probando (*ithbāt*) primum principium (*al-mabdā' al-aūal*) formae (*ṭarīq*) motus"[18] et secundum divinitatem (*al-ālihah*) sunt caelestia (*al-ajrām al-falakīah*).

Genera vel Categoriae ac definitiones

Cum critico Ibn Taymīyah exponit "scientiam (*'ilm*) decem predicamentorum (*muqaūalāt*)" aut in graeco nomine: *Qāṭīgūrias* comparat

[15] Cf. Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Mas'alah taūḥīd al-falāsifah* [*Tractatus de monotheismo philosophorum*], Mubārak ben Rāshid al-ḥathlān, Beirut, Dār al-Fatḥ, 1439 AH / 2018 AC., p. 62.
[16] Cf. Ibn Taymīyah, *Al-Jaūāb al-ṣaḥīḥ li-man...* [*Recta responsio ...*], v. 6, pp. 22-24.
[17] Cf. Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 8, p. 233.
[18] Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 8, p. 231.

divisionem entis in necessario et possibili ab Avicenna et eius sequacibus cum divisione entis ab Aristotele et Philosopho priore: "secundum essentiam (*jauhar*) et accidens (*'arḍ*), eis autem possibilis non est nisi accidens creatum (*ḥādith*)"[19], id est primum principium (*al-mabda' al-aūal*), et Aristotelem et ejus sequaces, philosophicum essentiae nomen comprehendit (*al-jaūhar*), a quo Christiani pro sua theologia sumpsissent[20].

Ibn Taymīyah agnoscit Avicenna partem historiae logicae islamicae esse, quia illi qui de definitionibus (*al-ḥudūd*) post al-Gazālī locuti sunt, Avicennam secutus est, posterior Aristotelem in suis methodologiis secutus est[21].

Sectatores (*atbā'*) Aristotelis sicut Avicenna non credunt quod non ens (*ma'dūm*) extra (*al-khārij*) figitur (*thābit*), Pythagoras (*Fīthāgūras*) autem et qui ab eo sunt "putant numeros (*al-'adād*) et mensuras (*al-maqqadīr*) extra res esse, quae nec numerabiles nec mensurabiles sunt"[22], Plato autem (*Aflāṭūn*) et sui sequaces "putaverunt res speciales (*al-ḥaqā'iq al-naū'īah*) sicut veritas hominis [...] fixas extrinsecus et aeternas [*azalīah*], dissimilia obiecta extrinsecus"[23].

Ens necessarium

Ibn Taymīyah criticas particulares conceptuum exhibet, ut Avicennae logicae et ontologicae divisionem entis (*al-ūjūd*) inter necessarium (*ūājib*) et possibilem (*mumkin*) et ens possibile concomitatur (*mustalzim*) cum ente necessario, praeterea agnoscit in paraphrasi arabica Aristotelis pseudo-theologia, (*athūlūjīah Arisṭū*) quod ens necessarium cognoscitur sicut primus

[19] Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ 'alá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 124.
[20] Cf. Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 4, p. 142.
[21] Cf. Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ 'alá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 15.
[22] Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ 'alá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 66.
[23] Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ 'alá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 66.

(*al-Aūal*)24 vel prima causa (*al-ʻillah al-ūlá*)25, propter quam Avicenna, dissimiles aliis philosophis musulmanis, non legisset aristotelem theologiam.

Creatio et Creator

Ibn Taymīyah agnoscit multas occasiones quibus Avicenna differt ab Aristotele[26], cum enim stagiritis et prioribus comitibus (*qudamā' aṣḥābihi*) possibilis (*al-mumkin*) sit existere vel non existere, ens creatum (*muḥdathan kā'inan*) non potest esse nisi postquam non existit (*lam iakūn*), nam effectus (*al-mafʻūl*) non potest nisi creatus, unde creatio mundi non est aliquid possibile (*mumkinah*), factum (*mafʻūlah*) vel creatum (*makhlūqah*) sed ens movet (*tataḥaraku*) ad similitudinem causae primae (*al-ʻil-lah al-ūlá*), quam dicit Avicenna et pares: Ens necessarium (*ūājib al-ūjūd*) sicut causa finalis (*al-ʻil-lah al-gā'īah*) non sicut causa efficiens (*ʻil-lah fāʻilah*), secundum Aristotelem et Socios[27], qui mundi aeternitatem credidit et Creatorem non posuit (*mubdiʻ*)[28], interim Ibn Taymīyah confitetur sapientes religionum (*ahl al-milal*) credidisse creationem caelorum (*al-samāūāt*)[29] ac propterea creatorem esse.

Ibn Taymīyah manifestat differentias inter Aristotelem et eius sectatores versus Avicenna et eorum qui eius viam sequuntur (*man salaka sabīlihi*), cum dicit Stagirites quod causa prima in quantum est finalitas (*gāīah*) et

[24] Cf. Ibn Taymīyah, *Al-Jaūāb al-ṣaḥīḥ li-man...* [*Recta responsio ...*], v. 6, p. 24.
[25] Cf. Ibn Taymīyah, *Majmuaʻ al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 3, p. 287.
[26] Cf. Aḥmad bin ʻAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Baīān talbīs al-Jahmīah fī tā'sīs bidʻihim al-kalāmīa* [*Detectio al-Jahmīah dissimulatione in innovationibus theologicis constituendis*], Medina, Majmuʻ al-Malik Fahd li-ṭibāʻah al-muṣḥaf al-sharīf, 1426 AH / 2006 AC, v. 1, pp. 155-156.
[27] Cf. Ibn Taymīyah, *Majmuaʻ al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 1, pp. 235-236.
[28] Cf. Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ ʻalá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 148.
[29] Cf. Ibn Taymīyah, *Majmuaʻ al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 2, p. 282.

stellae (*al-falak*) moventur ad similitudinem ad causam primam, ergo suum esse necessarium fit, sed suum esse non dependet ab eo quod astra causatur a causa efficiente (*fā'ilah*) sicut apud Avicennam[30].

Prima causa et creatio

Sed Aristoteles et antiqui philosophi probabant habitudinem causae primae et creationis per motum voluntarium (*al-ḥarakah al-irādīah*) sicut motus caelestis (*ḥarakah al-falak*), Avicenna et posteriores philosophi (*muta'akhirūn*) necessitudinem inter necessariam et possibilem (*al-imkān*) ens31, dividunt (*ianqasimu*) ens (*al-maūjūd*), primo, in aeterno (*qadīm*), sine omni attributo (*ṣifah*) et indivisibili, (*iamtani'u al-ta'ad-dud*) et, secundo, in creatum (*ḥādith*)[32].

Prima Causa et Creator

Secundum Ibn Taymiyah, principium philosophicum secundum quod "primum (*al-Aūal*) non est creator (*mubdi'*) mundi, sed causa finalis (*il-lah gā'īah*) ei similis"[33] signum est ignorantiae (*jahl*) et incredulitatis (*kufr*), hoc etiam principium indagare valet quomodo Graeca cogitatio ad cosmologiam et ontologiam philosophorum musulmanorum traducitur, Averroes reprehendit positionem Avicennae considerando ens (*ma'lūl*) ut causatum ex ente necessario et sicut suo effect (*maf'ūal*), dum Sohrawardī al-Ḥalbī, al-Rāzī, Saīf al-Dīn al-Āmadī et al-Ṭūsī[34] etiam hanc viam secutus est Avicenna in affirmatione (*ithbāt*) qui affirmant primam causam (*al-'il-lah*

[30] Ibn Taymīyah, *Kitāb al-Ṣafadīah* [*Liber Ṣafadīah*], v. 2, p. 159.
[31] Cf. Ibn Taymīyah, *Majmua' al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 1, p. 347.
[32] Cf. Ibn Taymīyah, *Majmua' al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 2, p. 132.
[33] Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ 'alá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], pp. 148-149.
[34] Cf. Ibn Taymīyah, *Al-Raḍ-ḍ 'alá al-manṭiqīyn* [*Confutatio dialecticorum*], p. 148.

al-ūl'a) per motum voluntarium caelestem (*ḥarakah al-falak al-irādīah*) et machinam (*muḥarik*)[35] quae movet mundum, ad similitudinem causae primae; dissimilis al-Farābī et Avicenna[36] qui "causam primam agnoscunt diversam ab existentibus orbium coelestium (*al-aflāk*)"[37].

Estne mundus aeternus an creatus?

Ibn Taymīyah terminologiam philosophicam reprehendit de ente necessario et de mundi aeternitate tamquam unum "maxima dicta (*aqūāl*) infidelitatis (*kufr*), damnum (*ḍalāl*) quia in contradictione (*mukhālafah*)"[38] cum placitis priorum philosophorum est et non pertinentes ad epistemologiam islamicae secundum Alcoranum et Sunnah. Sed etiam philosophi ante Aristotelem de aeternitate mundi non dixerunt (*qudum al-'ālam*) et philosophus (*al-faīlasūf*) per sapientiam esse amatorem (*muḥibb al-ḥikmah*). Videndum est quid ante dicant "omne (*kul*) [quod existit in creatione], sine deo (*mā siūá*), est ens (*kā'in*) creatum (*makhlūq*) post non-esse (*lam iakun*)" sicut nuncii (*al-rusul*) dixerunt et sui sequaces inter Saracenos, Judaeos et Christianos[39].

Ibn Taymīyah declarat, quamvis pro multis ex Aristotelis placitis sequitur mundum esse ex tempore aeternum (*al-'ālam abadī*et non facit (*ma'lūl*) in essentia sua (*jauharihi*) extra causam ei, sed hoc falsum est (*kādhib*)

[35] Ibn Taymīyah notionem primae machinae reprehendit (*al-muhharik al-auual*), Cf. *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 8, p. 231.
[36] Cf. Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 3, p. 334.
[37] Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 5, p. 9.
[38] Ibn Taymīyah, *Majmua' al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v.1, p. 237.
[39] Cf. Ibn Taymīyah, *Majmua' al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 1, p. 359.

quamvis Aristoteles non proponit mundum causari per causam efficientem (*fā'ilah*) et creatricem (*mubdi'ah*)[40].

Estne possibilis et/vel necesse?

Ibn Taymīyah solutionem logicam et philosophicam aeternitati mundi exhibet ex argumentis islamicis revelatis (*adilah al-sam'*) creationis mundi (*ḥudūth al-'ālam*), inter quos ponit mundum esse per causam aeternam quae per se (*fī nafsihi*) possibilis est, dum non habet esse sui (*min nafsihi*) sed suum esse est ab alio, id est, creator suus (*mubdi'ihi*), propter quod esse est per aliud (*bi-gaīrihi*) esse necessarium, sicut accidit cum entis possibilis, quod ens non existit (*ma'dūm*) fieri non potest nisi si suum esse praecessit a suo non esse (*bi-'adam nafsihi*)[41] et revera non est possibile secundum rationem; aliquid existere si prius non esset, sicut Aristoteles et philosophi veteres arbitrantur, sicut Avicenna et eius sequaces, sicut Averroes, cui ens est possibile, secundum rationem, si et suum esse et non esse sit possibilis[42], quoniam "possibilitas et non esse concomitans"[43].

Secundum Ibn Taymīyah philosophorum Graecorum qui credunt aeternitatem mundi:

> "[Philosophi Graeci] longe inter homines sunt (*ab'ad*) cognitionis dei (*ma'rifatu Allah*) et cognoscere creaturam (*khalqihi*), mandatum (*amrihi*), attributis (*ṣifātihi*) et actiones (*af'alihi*) suam, et Judaeos et Christianos multo meliores quam in hac re"[44].

[40] Cf. Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 9, p. 283.
[41] Ut expressit Ibn Taymīyah in *Dar' ta'arud...* [*Confutatio contradictionis...*], v. 9, p. 116.
[42] Ibn Taymīyah, *Majmua' al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 1, p. 374.
[43] Ibn Taymīyah, *Majmua' al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 1, p. 376.
[44] Ibn Taymīyah, *Majmua' al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 1, p. 347.

Esse autem possibilis est aeternum vel creatum?

Ibn Taymīyah proponit omnia praeter ens necesse-esse (*al-ūājib*) creatum (*muḥdath*), "tum ad effectum (*al-ta'athīr*) nisi in accidente (*ḥādith*), et occursus (*al-ḥudūth*) et possibilitas (*al-imkān*) inseparabilia (*mutalāzimān*) sunt"[45], Avicenna autem opinabatur quod ens possibilis recipiat (*iuqabil*) esse et non esse et sit ens creatum, sine posse esse aeternus et si aeternus, ergo, necesse est (*uājib*) ex necessitate (*ḍarūrīan*) et non permittit (*iantani'*) non esse[46], non obstante consentiente Aristotele in suis logicis libris (*kutubihim al-manṭiqīah*) in quo "possibilitas (*al-mumkin*) recipiens esse et non esse est solum accidens (*ḥādith*)"[47], Averroes, sicut Ibn Taymīyah, defectum accidentium reiecit et ens possibilis fuit aeternum (*qadīman azalīan*) "nemo enim philosophorum ante Avicenna hoc dixit"[48].

Nam ens possibile esse vel non ens et creari non posse credidit Aristoteles, dum esse permanens (*al-dā'im*), aeternus (*al-qadīm al-azalī*) sicut necesse est esse (*ḍarūrīan*), ut patet per Avicennam in tractatu de Logica (*Manṭiq*) in libro Sanationis (*al-Shifā'*), sed Avicenna contradixit sibi dividendo ens in possibile et necessarium, proponens possibilis ut accidens (*ḥādith*) creatum et simul cum rationibus aeterni[49].

[45] Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 3, p. 11.
[46] Cf. Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 8, p. 125.
[47] Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 3, p. 11.
[48] Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 3, p. 11; Cf. *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis inter rationem et revelationem*], v. 3, p. 70.
[49] Ibn Taymīyah, *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [*Confutatio contradictionis...*], v. 8, p. 186.

Item, inter Ibn Taymīyah congruentia momenta exhibent, in quibus ambo philosophi consentiunt sicut motus caelestis (*ḥarakah al-falak*) est causa mutationes in creatione (*sabab li-tagīrāt al-ʻālam*) sicut Avicenna et pares et Aristoteles et sequaces (*aṣḥābihi*) putant[50].

Conclusiones

Quamvis transmissio logicae et philosophiae graecae ad culturas Arabum et persarum varias reactiones inter scholares musulmanos medii aevi creavit, inter eos motus polymathorum Ibn Taymīyah paradigmaticus est in eo quod componit, comparat auctores, culturas, linguas et notiones.

Ibn Taymīyah Censura logicae et philosophiae implicat usum implicatum utriusque ac simul, explicitum usum argumentorum logicalium ac notionum philosophicarum, de quibus una cum explicatione theologica ex propositione epistemologiae islamicae fundatae in textibus Quranicis et propheticis traditionis.

Censurae Graecae et Avicennae logicae et philosophiae intendunt, primum de necessitate accommodationis islamicae epistemologicae et theologicae utriusque ad culturam islamicam, secunda de usu terminologiae Graecae, externae ad culturam islamicam et ad culturam islamicam et at lingua Arabica quranica et prophetica.

Ibn Taymīyah corrigit opiniones philosophorum graecorum et musulmanorum, ex islamica epistemologia et theologia, tripliciter, primo, in propriis terminis eas exhibendo, secundo, eas inter se comparando, tertio, sententiam Saraceni philosophi post Avicennam exhibendo.

[50] Cf. Ibn Taymīyah, *Majmuaʻ al-fatāūa* [*Compilatio iudiciorum legalium*], v. 1, p338.

PONENCIAS DE ALUMNOS

Sobre las fuentes para la reconstrucción del pensamiento político de Juan Filopón

Alexis Marcus
Universidad de Buenos Aires, Argentina

El presente trabajo centrará su atención en un pasaje poco estudiado del comentario al *Génesis* conocido como *De Opificio Mundi*[1], compuesto a mediados del s. VI[2] por Juan Filopón de Alejandría, su única obra teológica conservada completa en idioma original. Aunque en ella despliega la totalidad de su sistema filosófico para explicar el origen y funcionamiento del universo[3], en el pasaje en cuestión el autor sostiene la idea de que el poder de los gobernantes procede de los gobernados.

Tras un análisis del pasaje y de su escasa presencia en la literatura académica, se lo confrontará con fragmentos de otras de sus obras y con los de otros autores tardoantiguos (y algunas de sus derivas altomedievales) que presentan ideas afines y que también son poco tomados en cuenta en la historia del pensamiento en general y del pensamiento político en particular.

De sus obras en idioma original, de las que más de 2800 páginas[4] conservadas son sólo de comentarios a Aristóteles, casi todas llegaron a

[1] Τῶν εἰς τήν Μωϋσέως Κοσμογονίαν Ἐξηγητικῶν es conocido con ese nombre desde la edición de Walther Reichardt, *Joannes Philoponus, De Opificio Mundi, Libri VII, Τῶν εἰς τήν Μωϋσέως Κοσμογονίαν Ἐξηγητικῶν*, Leipzig, Teubner, 1897.
[2] Leslie MacCoull, "Ecclesiastes in Philoponus, The Coptic Dimension", Le Muséon 128, 2015: 273-294 (p. 273, n. 2).
[3] Leslie MacCoull, "The Historical Context of John Philoponus' De Opificio Mundi in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt", *Zietschrift für Antikes Christentum*, 9, 2, 2006: 397-423, p. 398.
[4] Richard Sorabji, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian science*, Londres, Duckworth, 2ª ed. 2010, p. 18.

Occidente luego de la caída de Constantinopla y fueron editadas durante el s. XVI (1504-1583), y reeditadas varias veces durante los siglos siguientes.

La primera referencia a *De Opificio Mundi* de la que se tiene noticia es la reseña que escribió Focio[5] a la obra en su *Myriobiblos*, escrito en la segunda mitad del s. IX. Fue recién alrededor de 1560, que Ogier de Busbecq, diplomático flamenco en misión a Constantinopla, trajo consigo a Viena a la actual Biblioteca Nacional de Austria, entre varios otros volúmenes, el *Codex Vindobonensis Theologicus Graecus 29*[6]. Es un manuscrito bizantino de la primera mitad del s. XI; allí está la única copia conocida de *De Opificio Mundi*: se trata de un *codex unicus*[7].

Su contenido fue publicado por primera vez en 1630, en Viena, por Gregor Gelbhaar y editado por Balthasar Cordier[8], quien agregó también una traducción propia al latín, posteriormente muy criticada[9]. En 1897, Walther Reichardt editó Τῶν εἰς τήν Μωϋσέως Κοσμογονίαν Ἐξηγητικῶν ο *De Opificio Mundi, Libri VII*[10]. Se trata del primer fascículo de la colección *Scriptores sacri et profani* (1897-1903) de Teubner, perteneciente a la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Es la más utilizada en la actualidad[11].

[5] Focio, *Bibliothèque, Tome I*, París, Les Belle Lettres, 1959, p. 27.
[6] Augustissimæ Bibliothecae Cæsareæ Vindobonensis Codex Vindobonensis Theologicus Graecus N. 55, 61r-141r.
[7] Robert Kaster, *Guardians of Language*, California, University of California Press, 1988, p. 335.
[8] Balthasar Cordier, *Joannis Philoponi In Cap. I Geneseos, De Mundi Creatione Libri Septem*, Viena, 1630.
[9] Walther Reichardt, ob. cit., p. XIV.
[10] Walther Reichardt, ob. cit.
[11] Birgitta Elweskiöld, *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes*, Lund, Lund University, 2005, p. 9.

En 1993 Leslie MacCoull preparó una traducción al inglés que aún sigue inédita[12]. En 1994 Clemens Scholten presentó el estudio de la obra que hizo para su *Habilitationsschrift*, publicada en 1996[13] y en 1997 su traducción de la obra completa en alemán[14]. En 1999, Ludwig Fladerer publicó su estudio y comentario de la obra[15]. En 2004 Marie-Hélène Congourdeau y Marie-Claude Rosset publicaron su traducción al francés[16]. Esta traducción no es mencionada en ninguno de los tres volúmenes editados por Sorabji. En 2017 Guillermo Menéndez Sánchez presentó su tesis de maestría[17] sobre la cosmología en *De Opificio Mundi*. Finalmente, en abril de 2023, Angela Longo y Tiziano Ottobrini publicaron *L'esegesi aristotelica alla prova dell'esegesi biblica, Il 'De Opificio Mundi' di Giovanni Filopono*[18], libro en el que no hay ninguna mención el pasaje sobre el que trata el presente trabajo, ni a los pocos autores que lo han mencionado.

La obra consta de siete libros, el texto en cuestión corresponde al decimosexto capítulo del libro sexto, sobre la creación del ser humano, y

[12] Leslie MacCoull, "Christ the Creator according to John Philoponus", *Journal of Eastern Christian Studies* 67, 1-12, 2015, p. 2, n. 7.

[13] Clemens Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift, „De opificio mundi" des Johannes Philoponos*, Berlin, De Gruyter, 1996 (Habilitationsschrift, Bonn, 1994).

[14] Clemens Scholten, *Über die Erschaffung der Welt Jean Philopon*, Freiburg, Herder, 1997.

[15] Ludwig Fladerer, *Johannes Philoponos De opificio mundi. Spatantikes Sprachdenken und christliche Exegese*, Stuttgart, Teubner, 1999.

[16] Jean Philopon, *De la création du monde*, trad. Marie-Hélène Congourdeau & Marie-Claude Rosset, París, Migne, 2004.

[17] Guillermo Menéndez, *Giovanni Filopono: cosmologia e il De Opificio Mundi*, en Università Ca'Foscari, Venecia, 2017.

[18] Angela Longo y Tiziano Ottobrini, *L'esegesi arstotelica alla prova dell'esegesi biblica, Il De Opificio Mundi di Giovanni Filopono*, Roma, Edizioni di storia e literatura, 2023.

comienza refiriendo a un pasaje del comentario al *Génesis* de Teodoro de Mopsuestia, texto del que se conservan fragmentos en siríaco[19].

Se trata del pasaje que dice que Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza[20]. Según Filopón, Teodoro comete el error de considerar el estar hecho a imagen (κατ' εἰκόνα) de Dios como correlativo al poder de mandar[21], tal como lo ejercen los gobernantes con los gobernados. De ser así, no sería el caso que todos los seres humanos fueron hechos a imagen de Dios, sino sólo unos pocos[22]. Filopón comienza su refutación tratando, por un lado, la distinción entre gobernar por naturaleza y hacerlo por elección; y por otro, que gobernar no es algo exclusivo del ser humano. Sostiene que, mientras las abejas y las grullas tienen un gobernante por naturaleza[23], en el caso de los seres humanos lo son por elección. Si bien no es explícita, es una referencia a un pasaje[24] al principio de la *Historia de los animales* de Aristóteles.

En dicho pasaje, Aristóteles está tratando criterios de clasificación de los animales. En este caso entre gregarios (ἀγελαῖα) y solitarios (μοναδικά). Éstos pueden ser a su vez sociales (πολιτικὰ), dispersos (σποραδικά) o ambas cosas. Entre los animales gregarios, algunos (como las palomas y los cisnes) no son sociales. A su vez, entre los sociales, algunos (como las hormigas y las avispas) no tienen jefes. Los únicos casos que nombra Aristóteles de animales gregarios, sociales y que tienen jefes por naturaleza, son el de las abejas y el de las grullas.

[19] Eduard Sachau, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1869, pp. 15-16.
[20] *Génesis* 1, 27.
[21] Walther Reichardt, ob. cit., VI, 16, p. 261, 22.
[22] Ibid.
[23] Walther Reichardt, ob. cit., VI, 16, p. 262, 10-13.
[24] Aristóteles, *Historia de los Animales*, 1, I; 487b33-488a14.

Otro texto de Aristóteles que presenta múltiples puntos de contacto con éste se encuentra al principio de *Política*[25]. Los principales son: la distinción entre lo que el ser humano hace por naturaleza de lo que hace por elección, que los seres humanos atribuyen a los dioses características propias[26,] como la de ser gobernados por reyes, el lugar del ser humano respecto de los dioses y de las bestias, y la facultad de hablar y de razonar como propia del ser humano. No obstante, Filopón no sólo no sigue todo lo que expone Aristóteles en dicho texto, sino que parece oponerse a su distinción entre amos y esclavos por naturaleza, así como también a su uso de los fragmentos teológicos de Jenófanes[27].

Es posible que el no explicitar las referencias a Aristóteles en este pasaje sea intencional: a lo largo de la obra, Filopón menciona a Aristóteles como autoridad más de una docena de veces, pero limita el uso de su autoridad casi exclusivamente a temas de filosofía natural. Se refiere a Aristóteles varias veces como físico[28] y lo utiliza como autoridad sobre temas de astronomía, de física, de geografía y, en menor medida, de biología.

Otro elemento importante en Filopón que no está en Aristóteles es el de los ángeles. Filopón acusa a Teodoro de contradecirse al considerar ridículo sostener que el poder de mandar no es exclusivo de los seres humanos, cuando lo reconoce en Ángeles y Virtudes[29]. Y tanto como menciona en este pasaje entre sus fuentes a Moisés y al salmista pero no a Aristóteles, menciona como adversario a Teodoro de Mopsuestia pero no a su contemporáneo, Cosmas Indicopleustes.

[25] Aristóteles, *Política*, I, 2 1252a23-1253b1.
[26] cf. Jenófanes, DK 14 y 15.
[27] Ibid.
[28] Walther Reichardt, ob. cit. II, 4; II, 13; 3, 17.
[29] Walther Reichardt, ob. cit., VI, 16, p. 262, 18.

El rechazo a su angelología está en consonancia con la postura cristológica de Filopón[30]. Para ellos, los ángeles son parte de la creación y su función es servir a los seres humanos en tanto fueron creados a imagen y semejanza de Dios, del mismo modo en que los súbditos sirven a los reyes, pues su investidura imita a la divinidad. Para Filopón, los ángeles fueron creados por Dios pero en la eternidad, antes de la creación del mundo; por lo que son inmateriales, incorpóreos e invisibles[31]. No están hechos de los cuatro elementos de la creación del mundo material. Su función no es servir a los seres humanos, sino que ofician de mensajeros de Dios. Su trato con los seres humanos no se funda en reverenciarlos por haber sido hechos a imagen y semejanza de Dios sino en el amor por su Creador[32].

Teodoro sostiene que sólo ciertas personas pueden ser reyes y que tienen una "brasa" (ἔναυσμα) que les permite imitar[33] a Dios. Es decir, que estas personas tienen cierta cualidad divinizante que otros no tienen. Esto es útil como argumento calcedoniano diafisita, pues involucra más de un tipo de naturaleza en una misma especie.

Filopón sostiene que todos los humanos poseen la capacidad de ser reyes, que no se trata de una disposición natural presente en algunos, sino que la capacidad natural que permite a un humano ser rey es justamente el hecho de ser humano, pues su naturaleza es una sola, al igual que la de Cristo aunque, según sostuvo en el *Diaitetes* (conservado en su traducción al siríaco), dicha naturaleza es compuesta[34] (*marqba*).

[30] Leslie MacCoull, "The Monophysite Angelology of John Philoponus", *Byzantion*, 65, 2, 1995: 388-395 (p. 388).
[31] Ibid. p. 389.
[32] Ibid. p. 395.
[33] Walther Reichardt, ob. cit., VI, 16, p. 262, 3.
[34] Leslie MacCoull, "Philoponus Letter to Justinian", *Byzantion*, 73, 2, 2003: 390-400 (p. 395).

Filopón utiliza un pasaje de los *Salmos*[35] para reforzar el sentido en que Moisés (para Filopón, autor del *Génesis*) se refiere al dominio natural que los seres humanos tienen por ser a imagen y semejanza de Dios, esto es, el gobierno sobre su obra: la tierra y las criaturas que la habitan. En efecto, para Filopón todos los gobernantes "fueron establecidos por la sola voluntad de los seres humanos, y muchas veces ésta no fue recta ni conforme a la razón[36]". Sostiene, siguiendo en parte a Aristóteles[37] y en parte a las Escrituras[38], que "por el poder del habla y la reflexión, los seres humanos los hacen a todos [los animales] subordinados a ellos"[39].

Filopón contempló las posibilidades de que la capacidad de mandar sea natural o un artificio humano. Pero, si bien unos pocos fueron creados "a imagen" de Dios para gobernar –de acuerdo con la postura que endilga a Teodoro–, se podría sostener que esos pocos fueron elegidos o dotados por Dios, y Filopón no contempla explícitamente en ningún momento que la investidura o la institución del gobernante sea en sí de procedencia divina, sino que, de ser de origen natural, más bien sería una eventual capacidad (δύναμις) y no un contenido innato.

Respecto del mecanismo interno de elección de los gobernantes, resulta relevante mencionar un pasaje[40] del comentario de Filopón al *De Anima* de Aristóteles, escrito unos 40 años antes[41] de *De Opificio Mundi*. En la lección

[35] *Salmos*, 8, 5-9.
[36] Walther Reichardt, op. cit., VI, 16, p. 263, 28-29: "θέσει δὲ μόνῃ καὶ βουλαῖς ἀνθρώπων οὐδὲ ὀρθαῖς πολλάκις οὐδὲ κατὰ λόγον".
[37] Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a9-18.
[38] *Génesis*, 9,1-3.
[39] Walther Reichardt, op. cit., VI, 16, p. 264, 12: "τῇ δυνάμει γὰρ τοῦ λόγου καὶ ταῖς ἐπινοίαις ὑποχείρια ἑαυτοῖς πάντα ποιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι".
[40] Michael Hayduck, *Ioannis Philoponi In Aristotelis De Anima Libros*, Berlin, G. Reimeri, 1897, p. 565, 34-37.
[41] Leslie MacCoull, "Notes on Philoponus' Theory of Vision", *Byzantion*, 67, 2, 1997: 558-562 (p. 558).

sexta[42], buscando defender a Platón de los reproches de Aristóteles de que, al separar el alma en espíritu, razón y deseo, no toma en cuenta la imaginación y la percepción, Filopón repone que en ese pasaje de *República*[43] sólo necesita esas tres partes pues son las necesarias para dar cuenta de los tipos de constitución, y agrega:

> "Cuando prevalece la razón, produce aristocracia y monarquía; cuando prevalece el espíritu, produce democracia; el deseo, la bestia multiforme[44], mientras que, junto al anhelo de riquezas, produce oligarquía, junto al anhelo de placer, si es conforme a las leyes, esto produce aristodemocracia, y si es contrario a las leyes, la tiranía[45]".

El término ἀριστοδημοκρατίαν parece haber sido acuñado por Filopón y es la única vez que aparece en las obras que se conservan. En el denominado *Diálogo anónimo sobre ciencia política*[46], escrito en vida de Filopón, se propone justamente un sistema de gobierno mixto[47] en consonancia con este término. No obstante, su autor da señales de conocer autores latinos[48] como Cicerón, por lo que es improbable que haya sido escrito por Filopón.

Otro texto pertinente, del que se conserva sólo su traducción al siríaco, es la *Carta de Filopón a Justiniano*[49], escrita a fines de 551 o de 552 en respuesta a una carta que no se conserva en la que el emperador había

[42] Michael Hayduck, *In De Anima* III, 7 431b12-14.
[43] Platón, *República*, IX, 588b-589a.
[44] Ibid., IX, 489a.
[45] Michael Hayduck, ob. cit., p. 565, 34-37: "λόγος μὲν γὰρ κρατῶν ἀριστοκρατίαν ποιεῖ καὶ βασιλείαν, θυμὸς δὲ κρατῶν ποιεῖ δημοκρατίαν, ἐπιθυμία δὲ τὸ πολύμορφον θηρίον κατὰ μὲν τὸ φιλοχρήματον ποιεῖ ὀλιγαρκίαν, κατὰ δὲ τὸ φιλήδονον ἔννομον μὲν ὂν ποιεῖ ἀριστοδημοκρατίαν, ἄνομον δὲ ὂν τυραννίδα".
[46] Dominic O'Meara, *Platonopolis*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 172.
[47] Ibid. p. 105.
[48] Leslie MacCoull, "Menas and Thomas: Notes on the 'Dialogus de scientia politica'", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 46, 2006: 301-313 (p. 305).
[49] Vojtěch Šanda, *Ioannis Philoponi Opuscula Monophysitica*, Beirut, Sociedad de Jesús de Beirut, 1930: 172-180.

invitado a Filopón a su corte para debatir en persona sobre cuestiones de doctrina. En su respuesta, Filopón se excusa aduciendo su avanzada edad y la inclemencia del invierno, por lo que el oficial que le llevó la carta lo instó a poner su posición por escrito para ojos del emperador, sobre lo que Filopón escribió: "si en verdad me atreviera a hablar con papel y tinta a aquel a quien nuestro Señor Cristo le ha confiado las riendas (*'arqe*) del mundo entero"[50].

Si bien no debe descartarse la posibilidad de que al autor se contradiga o de que haya cambiado de parecer, la expresión parece aludir al estilo de los preámbulos del *Corpus Juris Civilis*[51], por lo que puede tratarse también de una *captatio benevolentia*. Justiniano mismo no dudaba en expresar epistolarmente posturas opuestas a sus opiniones con fines diplomáticos: en una carta[52] a Juan II en 533 se refirió al papa como "su padre"[53] mientras retomaba los territorios occidentales del Imperio. La prioridad de Filopón era la de persuadir a Justiniano de que adoptara la cristología monofisita y ninguno de los dos era en absoluto ajeno a lo que hoy se denomina "aspecto performativo del discurso".

Estos pasajes de Filopón han sido muy poco estudiados, aun entre los especialistas. La primera mención desde la edición del texto en 1897, y tal vez partiendo de su *Index verborum et rerum memorabilium*, pertenece a Francis Dvornik, en 1966, quien en *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*[54] dedica una página a este pasaje de Filopón. Luego, en 1972,

[50] Ibid. p. 172: "Et hoc quidem valde tremendum, magis quam illud primum mihi videbatur, si quidem ei, cui a Domino, nostro Christo frena (*'arqe*) totius muni commissa sunt, charta et atramento loqui auderem".
[51] Paul Krueger, *Codex Iustinianus*, Berlín, Weidmann, 1877, *Const. Deo auctore ad Digesta, Corpus Iuris Civilis*, 1, 8.
[52] Paul Krueger, *Codex Iustinianus*, en *Corpus Iuris Civilis, vol. 2: Codex Iustinianus*, Berlín, Weidmann, 1929, 1.1.7, p. 2.
[53] Ibid.: "Petimus ergo vestrum paternum adfectum".
[54] Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington, Dumbarton Oaks, 1966, vol 2, p. 711.

William Frend en *The Rise of the Monophysite Movement*[55], siguiendo a Dvornik, mencionó el pasaje. En 1981, Geoffrey de Ste. Croix en *The Class Struggle in the Ancient Greek World*[56], también siguiendo a Dvornik, dedica al pasaje una nota al pie. Esta es la única obra que refiere al pasaje de Filopón en ser traducida al español por Teófilo de Lozoya[57], en este caso en 1988. En 1981 Paul Magdalino escribió *Aspects of Twelfth-Century Byzantine Kaiserkritik*, que fue publicado en 1983[58], donde también siguiendo sólo a Dvornik mencionó tanto en pasaje de Filopón como al *Diálogo anónimo sobre ciencia política*. En 1983 Michael Wolff trató brevemente el pasaje en *Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics* (publicado en 1987) siendo el primero en hacer énfasis sobre su consonancia con el resto de su sistema filosófico[59], siguiendo a Frend y a Dvornik. En 1985 Averil Cameron publicó *Procopius and the Sixth Century*[60], siguiendo a de Ste. Croix y mencionando a Dvornik. Si bien trata el pasaje en menos de una página, es el aporte más original desde Dvornik, en tanto es la única que plantea matizar la relevancia del pasaje dado que su contenido es tangencial al propósito de la obra en que se encuentra. No obstante, conviene tomar en cuenta que en el s. VI la exégesis bíblica es teoría política.

En 1990 Roger Scott escribió *Malalas and his contemporaries*, siguiendo exclusivamente a Averil Cameron y, si bien no trata a Filopón como fuente,

[55] William Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 59.
[56] Geoffrey de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Nueva York, Cornell University Press, 1981, p. 634, n. 79.
[57] G. E. M. de Ste. Coix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, trad. De Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1988.
[58] Paul Magdalino, "Aspects of Twelfth-Century Byzantine Kaiserkritik", *Speculum*, 58, 2, 1983, p. 342.
[59] Michael Wolff, "Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics", en Richard Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Londres, Wiley-Blackwell / Institute of Classical Studies, 1987, pp. 158-159.
[60] Averil Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, London, Routledge, 1996, p. 255.

marca la relevancia de los cruces entre Justiniano y el Senado[61] en el contexto político del s. VI. En 2009 Peter Bell publicó *Three Political Voices from the Age of Justinian*[62], siguiendo a Averil Cameron y, al igual que Paul Magdalino[63], hace referencia a Juan Lido, contemporáneo de Filopón, quien consideraba que el poder del emperador debía estar completamente limitado por las leyes[64]. En 2017, Guillermo Menéndez Sánchez mencionó el pasaje en su tesis *Giovanni Filopono: cosmologia e il De Opificio Mundi*[65]. Es la última mención al pasaje en la literatura consultada.

Además de tratar el pasaje de Filopón y el *Diálogo anónimo sobre ciencia política*, Francis Dvornik notó su afinidad con la "Declamación" 84 de Libanio[66], escrita en 361, a comienzos del reinado de Juliano el Apóstata. En este pasaje, Aquiles le dice a Odiseo sobre Agamenón[67]:

> "Y nadie diga: 'esta persona es rey y señor de todos'. Primero, porque todo rey obtiene su fuerza de sus súbditos y sus asuntos se rigen por la opinión de éstos, de modo que resulta victorioso o vencido, temeroso o valiente, según lo que les parezca mejor a aquellos a quienes manda. Pues no gobierna a tanta multitud con un cuerpo y un alma, sino que

[61] Roger Scott, "Malalas and his contemporaries", en Elizabeth Jeffreys (ed.), *Studies in John Malalas*, Leiden, Brill, 1990: 67-86 (p. 82).
[62] Peter Bell, *Three Political Voices from the Age of Justinian*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009, p. 73.
[63] Paul Magdalino, ob. cit., p. 342.
[64] Richard Wünsch, *Ioannis Laurentii Lydi, De magistratibus populi Romani* 1.3.6, Leipzig, B. G. Teubner, 1903, pp. 9-10, 12.
[65] Guillermo Menéndez, op. cit., pp. 122-125.
[66] Richard Foerster, *Libanii Opera*, vol. V, Leipzig, Teubner, 1909, pp. 352-353.
[67] Ibid.: "χαὶ μηδεὶς εἴπῃ· βασιλεὺς γὰρ <ὁ> ἅνθρωπος καὶ κύριος τῶν ὅλων. πρῶτον μὲν γὰρ ἅπας βασιλεὺς ἐν τοῖς ὑπηκόοις ἰσχύει καὶ πρὸς τὴν τούτων γνώμην τἀκείνου φέρεται καὶ κρατεῖ καὶ καθῄρηται, καὶ δέδοικε καὶ θαρρεῖ καὶ τοῦτο ἔστιν ὅ τι ἂν τοῖς ἀρχομένοις δοκῇ. οὐ γὰρ ἑνὶ σώματι καὶ ψυχῇ μιᾷ κρατεῖ τοσοῦτον πλῆθος, ἀλλὰ τῇ τῶν πολλῶν βουλήσει τὸ σχῆμα λαμβάνει. καὶ τῶν αὐτῶν δήπου δοῦναί τε καὶ πάλιν ἀφελέσθαι καὶ παρασχεῖν καὶ μηκέτ᾽ ἐᾶν ἔχειν".

> aquí toma la figura (*σχῆμα*) por voluntad de los muchos (πολλῶν βουλήσει). Y (es) de éstos (el) dar y quitar, así como entregar y ya no permitir tener (dicha figura)".

En este caso, Dvornik sigue un trabajo publicado en 1938 por Georg Beseler[68], maestro de Otto von Gierke, en el que dice que "La última frase de Aquiles prueba que Libanio considera al pueblo soberano no sólo *de facto* sino también *de jure*"[69].

Finalmente, este último pasaje tiene una interesante historia de redescubrimiento: en 1919, Felix Liebermann[70] parece haber sido el primero en notar el pasaje en cuestión, en la homilía *In Dominica Palmarum*, escrita en anglosajón por del abad Ælfric de Eynsham[71] (c. 950-1020) a fines del s. X, en la que dice[72]: "Ninguna persona (*man*) puede hacerse rey (*cynge*) a sí misma, pues la gente (*folc*) puede elegir (*ceosan*) como rey a quien a ellos agrade: pero una vez ungido (*gehalgod*) como rey, tiene el poder (a*nweald*) sobre esa gente, y ellos no pueden quitarse su yugo de sus cuellos".

En 1955, Karl Jost[73] encontró un pasaje similar, pero en latín, en una epístola de Atto de Vercelli[74] (c. 885-961) y al ser anterior sostuvo que se trataba de su fuente.

[68] Georg Beseler, "Libaniana", *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbucher*, 14, 1938: 1-40 (p. 7).
[69] Ibid.: "Der letzte Satz beweist dass Achilleus Libanianus das Volk nicht nur de facto sondern auch de iure für souverän hält".
[70] Felix Liebermann, "Ein staatsrechtlicher Satz Ælfrics aus lateinischer", Quelle' Archiv, 131, Archiv für neueren Sprachen, 1919, pp. 84-85.
[71] Benjamin Thorpe, *Homilies of Ælfric*, Londres, The Ælric Society, 1844, p. 212. 8.
[72] Ibid. "Ne mæg nan man hine sylfne to cynge gedon, ac þæt folc hæfð cyre to ceosenne þone to cyninge þe him sylfum licað: ac siððan he to cyninge gehalgod bið, þonne hæfð hé anweald ofer þæt folc, and hí ne magon his geoc of heora swuran asceacan".
[73] Karl Jost, "The legal maxim in Ælfric's homilies", *English Studies*, 36, 1-6, 1955, pp. 204-205.

Esta mención a Juan Crisóstomo permitió a Malcom Godden[75] en 1987 encontrar otro pasaje, en el *Opus Imperfectum*, un comentario[76] incompleto al Evangelio de Mateo que se consideraba obra auténtica de Juan Crisóstomo hasta Erasmo de Rotterdam, en 1530. Godden sostuvo que esta fue la fuente tanto de Atto como de Ælfric.

> "Porque como vemos en estos reinos mundanos, como en primer lugar nadie puede hacerse rey a sí mismo, sino que el pueblo crea para sí un rey de quien ha elegido; cuando ese rey ha sido establecido y confirmado en el reino, ahora tiene poder sobre los hombres, y el pueblo no puede quitarse su yugo de sus cuellos; porque en primer lugar está en el poder del pueblo hacer para ellos rey a quien quieran, pero establecido éste en el reino, ya no está en su poder rechazarlo, y así la voluntad del pueblo se reúne después en la necesidad"[77].

Hoy se lo considera escrito originalmente en latín en el s. V y los dos candidatos[78] principales a su autoría son Aniano de Celeda y Maximino el

[74] Atto de Vercelli, *Attonis Vercellensis episcopi, Opera omnia,* J. P. Migne (ed.), Patrologia 134, 1853, p. 99.
[75] Michael Godden, "Ælfric and Anglo-Saxon Kingship", *The English Historical Review*, 102, 405, 1987: 911-915.
[76] Pseudo Crisóstomo, *Opus Imperfectum in Matthaeum*, en J. P. Migne (ed.), Patrologia Graeca 56, 1859, Homilía 37, cap. 21, col. 835.
[77] Ibid. "Sicut enim videmus in istis mundialibus regnis, quomodo in primis quidem nemo potest facere seipsum regem, sed populus creat sibi regem quem elegerit; cum rex ille fuerit facius et confirimatus in regno, iam habet potestatem in hominibus, et non potest populus iugum eius de cervice sua repellere: nam primum quidem in potestate populi est, facere sibi regem quem vult, factum autem de regno repellere iam non est in potestate eius, et sic voluntas populi postea in necessitaten convenitur".
[78] James Kellerman, *Incomplete Commentary on Metthew*, vol. 1, Illinois, InterVarsity Press, 2010, p. XIX.

Arriano. Tomás de Aquino no sólo leyó el *Opus Imperfectum*, sino que dijo que preferiría tener la obra completa a ser alcalde de París[79].

El aporte que pretende hacer este trabajo es el de presentar estos autores y obras, con tanto orden y coherencia como resulte académicamente posible, en tanto parece no haber sido hecho antes. Establecer cuán poco frecuentes fueron estas ideas en la antigüedad tardía y en la Alta Edad Media se dificulta cuando los pasajes en que se manifiestan casi no son estudiados ni referenciados (incluyendo los casos apenas o no mencionados en este trabajo, como los de Juan Lido, Zósimo, Procopio, Juan Malalas y Gildas), aún en la literatura más especializada. Más aún si se toma en cuenta que hasta hace unas décadas también se consideraban casi inexistentes en la Baja Edad Media. En cualquier caso, no estuvieron en absoluto ausentes, ni lo han estado en ningún período histórico desde la antigüedad clásica.

[79] Josef van Banning, *Opus Imperfectum in Matthaeum praefatio*, Corpus Christianorum, series Latina, 87B, Turnhout, Brepols, 1988, p. 179, n. 31. Cita al respecto a Dionisio van Rijkel: "Mallem habere opus imperfectum Johannis Chrysostomi super Matthaeum perfectum, quam esse dominum civitatis Parisiensis".

El concepto *participatio* en la obra *Periphyseon* de Escoto Eriúgena. Una indagación en el marco de la tradición platónica.

Damiana Raquel Madarieta
UBA - Univ. Nacional de Mar del Plata, Argentina

Introducción

La *participatio* es un término que, ya desde Platón, pretende dar respuesta al modo en que la causa primera (*eîdos*) y sus efectos se vinculan. Las diferentes propuestas que la tradición platónica ha ofrecido en la utilización de la *participatio*, dan cuenta de distintos modos de comprender tres ejes inescindibles entre sí: metafísica, lingüística y política. Escoto Eriúgena es considerado un autor perteneciente a la tradición neoplatónica, a pesar de los problemas que la noción historiográfica comprende. La motivación que origina este trabajo intuye que la *participatio*, en tanto noción relacional y herramienta lingüístico-argumentativa, habilita ciertos razonamientos que permiten al autor sostener un ámbito inteligible como causa primera de sus efectos sensibles sin que por ello se vea afectada.

Para enfocarnos en la noción de *participatio* es necesario remontarnos a Parménides, el filósofo eléata del siglo VI. a.C. de quien contamos con un proemio en donde aparecen los problemas metafísicos fundamentales que retomará toda la tradición filosófica occidental posterior: la capacidad del lenguaje para expresar contrarios, la existencia de una realidad verdadera en contraposición a falsas y aparentes formas de ser, la imposibilidad (o dificultad) de conocer lo que no es, la confianza en la racionalidad en detrimento de los sentidos y la prioridad de un ámbito inteligible por sobre el sensible. Platón recupera este universo de problemas en sus diálogos y, particularmente, en el diálogo titulado *Parménides* se ocupa de exponer las dificultades en torno a la relación entre las Ideas y el ámbito sensible poniendo en cuestionamiento su misma teoría.

Aristóteles, avanza en el terreno planteado por Platón para construir su propia teoría cuando, tanto en *Metafísica* I 9 como en el tratado *Sobre las Ideas*, realiza una serie de críticas a la teoría de las Ideas platónicas. Todos los blancos de sus críticas apuntan principalmente a la separación de las Ideas[1]. Cualquier posibilidad vinculante entre las Ideas y lo sensible nos remite al tema de la separabilidad, lo cual resulta estratégico, porque habilita al estagirita a invalidar la fecundidad del ámbito inteligible para introducir el fundamento de las Ideas en el plano de la inmanencia. La imposibilidad de que las Ideas den cuenta del devenir de lo sensible sin entrar en contradicciones insalvables es la oportunidad para que Aristóteles exponga nuevos sentidos en los que se dice que algo es: en sentido formal, material, eficiente y final. La causalidad en Aristóteles, entendida como explicitación metafísica del cambio, recoge nuevas notas en el plano lingüístico del verbo **ser**, o de la cópula **es**.

La mal llamada tradición neoplatónica continúa esta línea problemática de la causalidad a través de muy variadas exégesis. La discusión de fondo que nos remite a estos autores tiene que ver con la dificultad que, desde Platón, intenta encontrar una noción explicativa que remita a la causalidad de lo real y, a la vez, pueda oficiar de vinculación con ella. Separación total entre causa y efecto, o vinculación problemática. La primera opción corresponde a los riesgos inaugurados por la teoría platónica, la segunda abre un abanico de posibilidades para sistemas metafísicos diversos entre los cuales consideramos ingresa Escoto Eriúgena.

La línea platónica que distintos autores retomaron habilita tratamientos del lenguaje muy diferentes. La filosofía de Escoto Eriúgena, en palabras de

[1] Silvana Gabriela Di Camilo, *Aristóteles historiador, El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Bs. As., UFFL, 2012, pp. 87, "En todas sus críticas Aristóteles constituye la aporía fundamental del platonismo: la separación de las Ideas".

Dermot Moran: "se entiende mejor como una especie de idealismo y como una deconstrucción de la metafísica de la sustancia"[2].

Participatio* en el libro I del *Periphyseon

En el libro I[3] Escoto Eriúgena se ocupa de la primera división de la *physis* o *natura*, aquella que consiste en comprender todo lo que es y no es, así como de los cinco modos de interpretación de esta "diferencia primordial de todas las cosas"[4]. También se ocupa de una segunda división introducida por una diferencia específica: la creación. De esta manera comienza su obra, libro I, con la primera de esas cuatro divisiones: la naturaleza no creada que crea la cual se refiere a Dios[5]. En I 450A, la naturaleza humana recibe por participación la divinidad, "de modo que en ella, parece estar solo Dios"[6], dando cuenta de que Dios es causa primera. En I 450B esta noción da cuenta de que la esencia divina supera al resto de las naturalezas, dado que ellas la participan. También que ella es principio, fin y medio, queda explicitado en I 451D cuando la noción de movimiento cobra una especial mención, en tanto

[2] Dermot Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena. A study of idealism in the middle ages*, New York, Cambridge University Press, 1990, p. 122.

[3] En el presente trabajo utilizamos la edición bilingüe de los libros I y II del *Periphyseon* traducida por Alfonso Fraschini; para el libro III, la traducción al castellano de Pedro Arias y Lorenzo Velázquez. Para las contrastaciones del libro III que no es bilingüe utilizamos el texto en latín preparado por Éduard Jeauneau: Iohannis Scotti seu Eriugenae. *Periphyseon*. *Liber tertius*, curauit Eduardus A. Jeauneau, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1999. La razón de tal elección –aunque excede este espacio– puede resumirse en la incompletitud de la obra bilingüe del Dr. Fraschini (junto a su equipo solo tradujeron los libros I y II), y en los usos ambiguos que la edición de Velázquez hace de la noción de *participatio* en ciertos pasajes.

[4] Escoto Eriúgena, *Sobre la división de la naturaleza*, trad. Dr. Alfredo Eduardo Fraschini, Villa María, UNVM, 2015, I 443A.

[5] Escoto Eriúgena, ob. cit., I 527B.

[6] Escoto Eriúgena, ob. cit., I 450A.

Dios crea las cosas que participan de él y, a la vez, "en el mismo y por él mismo se mueven". Con lo cual vemos que él es causa de movimiento.

En este mismo libro, que la naturaleza no creada que crea es causa del bien y de la existencia, queda expresado cuando dice que "todo lo que se dice que es bueno, es bueno a partir de la participación del único sumo bien"[7]. Luego insiste en que la *natura* no creada que crea es causa de la perfección, cuando indaga si las categorías de Aristóteles están en reposo y movimiento[8]. Hay un deseo por alcanzar la perfección de las cosas que participan de los accidentes de la *ousía*: cantidad, situación y lugar, los cuales están en reposo.

En I 476B comienza a revelarnos lo que la noción misma significa: Escoto Eriúgena explica que no son ni las esencias ni los accidentes los que cambian, sino, la participación entre ellos[9]. Ella es la que posibilita los cambios, con lo cual, no parece ser esta noción un simple término vinculante, sino algo a partir de lo cual el movimiento puede darse, aumentarse o disminuirse.

En I 482D: la felicidad eterna, espacial y temporalmente, queda habilitada por aquellos participantes en la causa, lo que nos dice que Dios es también causa de la felicidad.

En I 491A, afirma que todos los seres humanos participan de una sola y la misma *ousía* y que es común a todos, aunque no es propiamente de ninguno. En I 506CD, explica la idea de que la causa divina siendo uni-trina, una e igual para todas las cosas, considerada desde el aspecto de los individuos, se entiende como ciertos accidentes de la antedicha trinidad universal y como sus primeras apariciones. La participación, en este contexto, aparece asegurando el vínculo entre uno y otro aspecto trinitario.

[7] Escoto Eriúgena, ob. cit., I 454A.
[8] Escoto Eriúgena, ob. cit., I 470CD.
[9] Escoto Eriúgena, ob. cit., I 476B: "En efecto, toda naturaleza ya sea de las esencias o de sus accidentes es inmutable; pero la participación, como dijimos, de las esencias por los accidentes, o de los accidentes por las esencias, siempre está en movimiento".

En I 518B la participación es mencionada para demostrar que la causa, Dios, es por sí misma (*per se*), en contraposición a lo que participa de ella, que no es por sí misma, sino que "recibe la participación del único que por sí mismo realmente es"[10].

En este libro I, entonces, además de una profusa caracterización de la causa divina mediada por la noción de *participatio*, encontramos algunos rasgos propios de la *participatio*, novedades respecto de su relación con el movimiento, de su ser condición de cambio de lo inmutable a través del cuerpo y de la materia y de la gradualidad de esas participaciones, lo cual permite pensar que es una noción central que colabora en la explicación de la diversidad y despliegue de lo real.

Participatio en los libros II y III del *Periphyseon*

El libro II trata sobre la segunda división: la naturaleza creada que crea, es decir, se ocupa de las causas primordiales como aquellas causas intermedias entre Dios y el resto de las cosas. Estas causas son entendidas como una pluralidad en la medida que, desde la consideración temporal y pecadora del ser humano, se perciben así[11], aunque en realidad son una unidad simple. Cuando quiere explicar qué modo de subsistencia tienen estas causas realiza una distinción entre el sentido en que se puede decir que son coeternas a la causa y en qué sentido no. En II 561C explica que el Padre hace las causas primordiales en el Hijo y de ese modo las Causas son coeternas en él (en el Hijo). Es decir, nunca hubo un momento en el que el Hijo existiera sin las causas primordiales y en ese sentido las Causas y el Hijo son al mismo tiempo. Ahora bien, las causas primordiales en tanto creación no pueden ser coeternas con aquel que las crea. Por ello es que Escoto Eriúgena insiste en que las causas primordiales de las cosas son coeternas a Dios porque subsisten sin principio temporal, pero no totalmente coeternas porque no comienzan a existir por ellas mismas, sino por su creador. Y aquí tenemos especificado,

[10] Escoto Eriúgena, ob. cit., I 518B.
[11] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 624A.

también, el sentido en el que luego se dirá que las causas primordiales son por sí: no tienen ningún tipo de intermediación entre el creador y ellas mismas, no dependen de ninguna otra cosa para ser más que de Dios. La aparición de la Trinidad como causa de todas las causas, Dios, Hijo y Espíritu Santo, que no deben entenderse como algo diferente de Dios, sino una y la misma naturaleza, no tienen principio: es lo más eterno, si cabe este término. Aunque aquí no se diga claramente, lo dice más adelante[12], las causas primordiales, entonces, participan de Dios, y de una manera muy estrecha; reciben de él toda su causalidad y por ello son fuera del tiempo pero tampoco completamente coeternas con su creador porque él las ha creado. En este contexto se muestra cómo las causas primordiales participan de Dios: la *participatio* aparece como el evento que irrumpe la eternidad entendida como *ánarkhos*: carente de todo principio.

En II 566D Escoto Eriúgena dice que nuestra naturaleza humana es tal porque todos los seres humanos participan de ella, la cual consiste en esencia, potencia y operación; ya que la imagen de Dios fue impresa en nuestra naturaleza a través del alma. Es decir, en nuestra alma radica una Trinidad a imagen de la Trinidad Divina, como si se tratara de una segunda Trinidad, que participa de la primera. Respecto de este tipo de participación lo trata en el libro IV, donde se trata la naturaleza creada que no crea. Sin embargo, conviene destacar aquí la importancia en la distinción entre el lugar que Escoto Eriúgena da a la naturaleza humana y al resto de las cosas en el mundo, ya que todo aquello que no sea naturaleza humana no participa de la misma manera de Dios. Estamos aquí ya en el libro III[13]; continuamos en el mismo marco

[12] Escoto Eriúgena, , ob. cit., II 616B: "Ellas son participaciones, sin duda, de la Suma y Santa Trinidad, causa única de la totalidad; por eso se dice que son por ellas mismas (*per se*), porque ninguna creatura se interpone entre ellas mismas y la única causa de todas las cosas".

[13] La razón de que estudiemos ambos libros en el mismo apartado responde a la extensión del tratamiento que Escoto Eriúgena le otorga a las causas primordiales en la obra. Nos parece coherente continuar el rastreo de la *participatio* en función del programa que la obra sigue.

argumentativo que en el libro II, las causas primordiales. Aunque aquí Escoto Eriúgena se ocupa también de la naturaleza creada que no crea, como los ángeles, los animales y las plantas[14]. Para Escoto Eriúgena la vida irracional se divide en la que participa del sentido, y en la que carece de él. Y, ciertamente, una se distribuye para todos los animales que tienen el poder de sentir, la otra, para las materias que carecen de todo sentido. Así, no todos los animales razonan, aunque sí sienten. En cambio, lo restante vinculado a la materia, carece de todo tipo de sentido. Aunque –diríamos– no dejan de participar de la Causa Esencial que las hace ser.

Anteriormente habíamos mencionado la imposibilidad de decir que Dios participaba de algo: en relación a ello, en III 619C, la imparticipabilidad de Dios en tanto causa primera no participa de nada. Luego, vuelve a referirse a ser por sí mismo y ser por participación. Escoto Eriúgena aclara que la primera división (naturaleza no creada que crea) se encuentra entre aquel único y supremo bien por sí (Dios) y que aquel otro bien es bueno por participación (las causas primordiales). Aquí la distinción de ser por sí refiere en un modo diferente a como antes se había caracterizado a las causas primordiales: el texto nos dice que mientras que Dios es un tipo de naturaleza por sí; la otra naturaleza (las causas primordiales) es "por la participación del Bien supremo o es solamente, o también es y vive, o es y vive y conoce, o es y vive y conoce y participa el poder"[15]. En este sentido, la participación es una ligazón posible entre un tipo de naturaleza participable en un tipo de naturaleza imparticipable que admite grados según la causa primordial de que se trate. Así, por ejemplo, la Bondad, se presenta, tal como Escoto Eriúgena parafrasea al Pseudo Dionisio, como la causa de "la primera donación y participación". Y –explica– se llama por sí misma porque por sí misma participa del supremo bien (de Dios), a diferencia de las demás cosas que son buenas por participar de ella, de la Bondad, no del supremo bien directamente. Aquí se nota claramente cómo la mediación de la causa Bondad implica para el resto de las cosas

[14] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 733A, III 733C, III 735C, III 736B, III 737A y III 740D.
[15] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 621B.

buenas una dependencia al tener que participar de ella; dependencia o mediación que la Bondad misma como causa no tiene. Seguidamente, el texto afirma que esta regla se aplica a todas las causas primordiales, es decir, que son por sí mismas porque, por ellas mismas, sin nada en medio, participan de Dios.

El segundo lugar de las causas primordiales lo ocupa la Esencia, luego la Vida, la Razón, la Inteligencia, la Sabiduría, el Poder, etc. Cómo entender los lugares o este orden de las causas primordiales, Escoto Eriúgena es claro cuando nos dice que así las ha establecido su propia investigación. A este respecto vale remarcar, entonces, que la perspectiva de quién investiga, según la revelación teofánica, es la que elige enumerarlas y ponerlas en dicho orden; pero en verdad ellas no se diferencian ni son múltiples, sino que son una unidad, simultánea y simple. Dado que Escoto Eriúgena ha elegido un orden determinado, y que su investigación tiene una razón de ser, ofrece argumentaciones para el orden que les ha dado. Lo importante para nuestro análisis es que la participación determina el modo de ser de lo existente según las causas en las que las cosas participan o no, es decir, según los géneros y especies. Y aquí es importante el cruce entre la perspectiva de quién investiga y la unicidad de las causas primordiales. Porque quien investiga lo hace a partir de los efectos y, en ese sentido, habla de las causas primordiales distinguiéndolas y ordenándolas aunque esta no es, como ya hemos explicado, su verdadera naturaleza. Pero exactamente lo que el investigador aprecia en los efectos para poder analizar la realidad es la participación: "no han de contemplarse los géneros o las especies, la pluralidad o la escasez, en los mismos principios de las cosas, sino en las participaciones de éstos"[16]. Podríamos pensar que la participación es el modo de vincularse de una cosa en otra de mayor poder causal de manera tal que le introduce una diferencia. Pero esto no es del todo aplicable a las causas primordiales desde la consideración de la Causa Suprema, dado que "todo orden cuando hacen su primera participación en Ella permanece uno y simple", y "no se distingue por ninguna diferencia", en cambio, "el orden de todas las causas primordiales se

[16] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 630A.

establece a causa de la elección del espíritu que contempla"[17]. Así, podemos ver que la primera participación de las causas en Dios no introduce diferencia alguna desde el punto de vista de la causa, pero sí desde la consideración de quien investiga.

De todas maneras, el Alumno no termina de comprender a qué se refiere su Maestro con el término *participatio*. Escoto Eriúgena introduce una serie de diferenciaciones a partir de la *participatio*[18]: cuatro formas diferentes de darse esta relación. Dice que todo lo que existe, es participado, o es participante, o es participante y participado, o es participación. Con participado (y, agregaríamos, solamente participado) se refiere a aquello que no participa de ningún orden superior a sí, o sea, a Dios –ya habíamos mencionado que, anteriormente, lo caracterizó como imparticipado–. En cambio, las cosas que participan de él, algunas con mediación, otras sin mediación, se dicen que son o participantes o participantes y participados. Las primeras son todas aquellas cosas que participan de algo superior a ellas pero que nada inferior las participa, porque nada hay por debajo. En cambio, las segundas, son todas aquellas que participan de algo superior y, a la vez, algo inferior participa de ellas, como lo son las causas primordiales. Ahora bien, la participación, dice Escoto Eriúgena, se comprende en todo, porque Dios ya estableció el modo y grado de la proporcionalidad armoniosa de las cosas; la participación, es, dice, "la distribución de los órdenes naturales"[19]. Y aquí tenemos la primera definición: vemos que la participación es, efectivamente, el modo de organización de todo lo real. En cambio, sigue, "la unión de las distribuciones recibió el nombre de amor general, el cual reúne todos los seres en uno por alguna inefable amistad"20, lo que parece ser el movimiento de retorno contrario a la participación. Luego especifica que "la participación no es la atribución de alguna parte", sino "la distribución de las daciones y las

[17] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 624C.
[18] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 630A.
[19] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 630A.
[20] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 631A.

donaciones desde el ser supremo hasta el último"[21], lo cual nos hace pensar que este modo relacional de la causa con los efectos no opera de modo ascendente sino, al contrario, desde la causa suprema hacia todo lo inferior a ella. La participación, entonces, sería el modo en que la causa se distribuye hacia sus efectos.

Para finalizar, resulta pertinente una segunda definición que ofrece Escoto Eriúgena sobre la participación: es, dice, "la apropiación de la divina esencia"[22] y aquí podríamos pensar, nuevamente, que las cosas se apropian de modo ascendente de la divina esencia, pero continúa: "la apropiación, sin embargo, es la difusión de la sabiduría divina", con lo cual aquí tenemos una especificación de lo que esa apropiación significa: un movimiento anterior al interior de la participación, caracterizado como difusión de la naturaleza divina, es decir, de la causa hacia los efectos.

Conclusión

Hemos visto cómo en el libro I la noción de participación acompañó las caracterizaciones de la causa: primera, superior, principio, fin y medio, causa de movimiento, del bien, de la existencia, de la perfección y de la felicidad. Propiamente de la participación hemos despejado algunos caracteres: es común a todos aunque no es propiamente de ninguno[23], es condición de posibilidad para el cambio, con lo cual no parece ser un simple término vinculante, sino algo a partir de lo cual el movimiento puede darse, aumentarse o disminuirse.

En los libros II y III, Escoto Eriúgena nos brinda una caracterización de la participación mostrando de qué modo las distintas naturalezas se vinculan con

[21] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 631A.
[22] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 644C.
[23] Escoto Eriúgena, ob. cit., I 476B: "En efecto, toda naturaleza ya sea de las esencias o de sus accidentes es inmutable; pero la participación, como dijimos, de las esencias por los accidentes, o de los accidentes por las esencias, siempre está en movimiento".

la causa: las causas primordiales, la humana, la angélica, la animal y la material. Específicamente el libro II disertó sobre la participación de las causas primordiales en la causa: se vinculan coeterna y no coeternamente con ella y sin diferencias ni mediaciones, en tanto ella las crea.

Con respecto a la naturaleza humana nos dijo que somos parte de Dios en tanto participamos de él[24], y que la participación se da en términos de una segunda Trinidad en la naturaleza humana en tanto esencia, potencia y operación, aunque sobre esto profundizaremos en un posterior avance del trabajo. Luego, en el libro III, nos ofreció un ordenamiento de las causas primordiales y una consideración perspectivista de ellas. En este sentido, si pensamos que la participación es una estrategia para la argumentación de quien está investigando, podemos afirmar que opera como una noción relacional y herramienta lingüístico-argumentativa como nos propusimos al comienzo.

Por otra parte, consideramos que se puede establecer la siguiente relación con respecto a la distinción de los tipos de participación que ofreció en III 630A: a las cuatro naturalezas distinguidas en el libro I les correspondería un tipo de participación. Es decir, lo participado que identificamos con Dios correspondería a la naturaleza no creada que crea; lo participante y participado, a la naturaleza creada que crea; lo participante, a la naturaleza no creada que no crea; y la participación a la naturaleza no creada que no crea, la cual también es Dios considerada desde el punto de vista de la omnipresencia eternamente existente, es decir, *anárkhica*. Así, nos lo confirma Escoto Eriúgena: "ninguna otra cosa subsiste, excepto la participación de la única y sola causa de todos los seres"[25]. De este modo, la teoría de la participación que estamos analizando se hilvana con la metafísica que Escoto Eriúgena ha

[24] Escoto Eriúgena, ob. cit., II 523D.
[25] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 644A.

presentado entretejiéndola; es decir, la participación, como herramienta argumentativa, le da cuerpo a todo el sistema metafísico[26].

Finalmente, Escoto Eriúgena clarifica con dos definiciones el término participación: ambas la definen como aquella relación de difusión que parte de la sabiduría divina, como la donación de la causa hacia los efectos. Participar, entonces, no sería tanto tomar parte como que la parte se presente, o se difunda. En otras palabras, antes de que los efectos puedan participar de la causa fue necesario que la causa cree a los efectos, entendido en términos ontológicos y no temporales.

Damos cierre a este trabajo por el momento; queda pendiente para una próxima exposición el tratamiento de la *participatio* en los libros IV y V.

[26] Escoto Eriúgena, ob. cit., III 685A: "Dios, sincrónica y sintéticamente (*simul et semel*) creó la naturaleza común de todos los seres por cuya participación se crean (*fiunt*) todos".

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

Santiago García Sosa
Universidad de la República, Uruguay

Introducción

Este trabajo analiza el *Espejo de las almas simples* a través de un abordaje histórico-sensorial con el objetivo de arrojar luz sobre las aspiraciones de construcción de autoridad teológica por parte de su autora, Margarita Porete (ca. 1250-1310 d. C.). Cabe comenzar planteando que las místicas mujeres se encontraron con problemas que sus pares varones no sufrían. Una de estas cuestiones tiene que ver con la construcción de autoridad teológica, elemento significativo a la hora de pensar tanto la aprobación de lo escrito, como la proyección del mismo en la sociedad de la época. No se aceptaba que una mujer pudiera tener la autoridad requerida para hablar de Dios, pero el concepto cristiano relacionado al Espíritu Santo como fuente de conocimiento divino verdadero dio a las mujeres una oportunidad no solo para pensar, sino para enseñar y predicar.

Dentro de las estructuras eclesiásticas medievales fue relativamente sencillo para los místicos varones, por su educación teológica y/o status clerical, reivindicar autoridad teológica o ciertas gracias divinas al momento de presentar un mensaje sobre Dios. Si bien para aquellos varones que no tenían las ventajas asociadas a órdenes religiosas o estudios teológicos era complejo aspirar a demostrar dicha autoridad, para las mujeres lo fue aún más por las bases patriarcales de la sociedad e Iglesia medievales[1]. De lo antedicho

[1] Bernard McGinn. *The Flowering of Mysticism: Men and Woman in the New Mysticism (1200-1350),* Nueva York, Crossroad, 1998, p. 154.

se desprende la importancia de estudiar las estrategias discursivas con las que la mística estudiada afirmó y construyó autoridad: para conocer las posibles maniobras que esta mujer pudo elaborar para eludir y/o reformar los esquemas ético-morales de la institución eclesiástica.

Así, apuesto a demostrar cómo expresiones relacionadas a un supuesto rechazo del cuerpo en realidad pueden ser interpretadas a la luz de la historia y antropología de los sentidos, dándole a la realidad exterior –corporal– un peso insoslayable en el discurso de esta mística. Margarita no plantearía un rechazo de la carne, sino que intentaría mostrar que una particular orientación de la realidad exterior humana lleva a que los sentidos internos y, por consiguiente, la dimensión interior humana, conozcan los secretos divinos.

De este modo, la categoría sensorial encuentra su centralidad. Los sentidos, tal como indica Newhauser, poseen un rol significativo en las construcciones de sentido de los individuos[2]. Si el misticismo femenino bajomedieval se fundamentó en el conocimiento directo y experiencial de la divinidad, la percepción sensorial se configura como una de las estrategias discursivas principales de las *mulieres sanctae*. El régimen sensorial del período medieval estuvo estrechamente relacionado con la cosmogonía del cristianismo (probar el 'fruto de la Cruz', como se denominó a la posibilidad de expiar los pecados a través de la devoción a Cristo) y, en consiguiente, al orden moral de la sociedad[3]. El estudio de la dimensión sensitiva dentro del misticismo femenino bajomedieval permite examinar un terreno en disputa: la organización y definición de los esquemas ético-morales de la época. Estos, definidos por la institución eclesiástica, fueron desafiados por varios actores y grupos sociales, entre ellas las místicas. El abordaje sensorial, entonces, será planteado en clave de estrategia discursiva que habría permitido a la mística lograr una posición socio-religiosa de poder en su comunidad.

[2] Richard Newhauser, *A cultural history of the senses (500-1450)*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 1.
[3] Constance Classen, *The color of angels. Cosmology. gender and the aesthetic imagination*, Londres, Routledge, 1998, pp. 2-4.

La mística estudiada evidencia que tomó la taxonomía sensorial propia de la Edad Media (sentidos externos, sentidos espirituales y sentidos internos[4]) y la articuló en su discurso como elemento vital en la formación tanto de su identidad ético-moral[5] como también en la de los otros. Esto se fundamenta en las prerrogativas de los sentidos internos, que eran los más involucrados en el proceso que empieza en la sensación y que termina en la cognición[6]. Dicha dimensión interior fue la que Margarita abordó y utilizó a la hora de definir y construir sus espacios interiores y sus enseñanzas.

Entonces, ¿por qué estudiar la obra de Margarita Porete? Es considerada como una de las más importantes exponentes de la mística femenina medieval. Bernard McGinn la considera como una de las cuatro evangelistas femeninas[7], ya que en ella se pueden hallar las tópicos más notables del género místico: la búsqueda de construir autoridad teológica, el uso de las visiones como recurso experiencial, el vínculo y representación del cuerpo y del alma en la conciencia de Dios, el "exceso de amor", y el aniquilamiento que lleva a la unión con la divinidad (aniquilación total de uno para ser nada, transformándose automáticamente en Dios, ya que Dios es todo y nada al mismo tiempo)[8]. Margarita Porete se erige como una de las místicas de mayor relevancia no solo por su conocimiento teológico-filosófico, sino también por haber emprendido su obra de manera solitaria, sin un confesor varón que la cuestionara (algo común en otras experiencias místicas femeninas).

El objetivo del *Espejo de las almas simples* es comunicar y enseñar una experiencia contemplativa interior. El texto se presenta como en forma de

[4] Richard Newhauser, "The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages", en Albrecht Classen, *Handbook of medieval culture. Fundamental aspects and conditions of the European Middle Ages*, Gottingen, De Gruyter, 2015, pp. 1563-1564.
[5] Ibid., p. 1566.
[6] Ibid., pp. 1568-1569.
[7] Bernard McGinn, "Four female evangelists", en op. cit., p. 219.
[8] Ibíd., pp. 222-225.

diálogo entre Alma y Amor contra Razón, y otras figuras secundarias. Estos tres personajes debaten acerca del camino que puede seguir un alma para llegar a la unión con la divinidad. La particularidad del discurso de Margarita descansa en su radicalidad teológica, planteando una clara distinción entre el conocimiento que emana Amor y la falta de entendimiento de este por parte de Razón. Esta separación encuentra su proyección en el presente de Margarita: Razón y sus seguidores representan al orden clerical, y el Alma a aquellos que siguen los lineamientos de Amor. Fue perseguida por una temprana Inquisición y posteriormente enjuiciada y asesinada por los contenidos de su libro.

"Esta Alma ha ganado y aprendido tanto con las Virtudes que está por encima de ellas".
Análisis histórico sensorial de *El espejo de las almas simples*

La particularidad del juicio contra Margarita fue su actitud intransigente frente al cuerpo de teólogos que la acusó de hereje: nunca contestó, ni habló, durante el juicio. Se mantuvo en silencio y sin modificar absolutamente nada de lo que había escrito. Ninguna de las místicas que pueden estudiarse fue tan radical y desafiante ante la ortodoxia católica como lo fue Margarita. Ninguna desafió tanto a sus contemporáneos (y a nuestro presente) como ella. Como bien plantea McGinn, si el desafío y objetivo principal del género místico fue el cuestionamiento y reinterpretación de los estereotipos religiosos, ninguna de sus exponentes fue tan exitoso como ella[9]. En este sentido, el prólogo de la obra es elocuente:

> "Vosotros que leeréis en este libro. Si lo queréis entender bien, pensad en lo que diréis, pues es duro de comprender… Teólogos y otros clérigos, no tendréis el entendimiento, por claro que sea vuestro ingenio, si no procedéis humildemente… Humillad, pues, vuestras ciencias, que se fundan en Razón, y poned toda vuestra confianza en

[9] Ibíd., pp. 244-245.

> aquellas que son dones, de Amor, iluminadas por Fe, y así comprenderéis este libro, que al Alma hace vivir de Amor"[10].

El discurso de la mística comienza con una clara exposición de motivos: el libro se presenta como un conjunto de enseñanzas acerca del tránsito del "régimen de Razón" al "régimen de Amor". Si ya planteé que el problema central para Margarita era la construcción de autoridad teológica[11], la edificación de la percepción sensorial en sus dimensiones exterior e interior se presentaría como el concepto central en esta construcción. Margarita enfatiza en la superación del "régimen de Razón" a la hora de criticar a aquellos que no comprenden, a su juicio, sus palabras. Razón, sostenida por las Virtudes, no puede acceder a las verdades que Amor puede dar al alma, por lo que es necesario su, a priori, abandono para llegar a ellas.

> "Sin las Virtudes nadie puede salvarse ni llegar a la perfección de vida, y quien las posee no puede ser engañado; sin embargo, esta Alma se despide de ellas. ¿No está fuera de sentido el Alma que así habla? Amor: Ciertamente no –dice Amor–, pues Almas tales poseen todas las Virtudes mejor que cualquier otra criatura, pero ya no las practican, pues no les pertenecen como solían; han estado sujetas a ellas lo suficiente como para ser libres de ahora en adelante"[12].

Ahora bien, a mi entender aquí no se plantea un abandono total de las Virtudes, sino más bien una inversión de este esquema. La autora del *Espejo* lo especifica al señalar que el alma se libera "cuando Amor habita en ellas y las Virtudes les sirven sin contradicción". El descenso y el reconocimiento de la naturaleza pecaminosa del Alma permite, según Margarita, comenzar el ascenso hacia la perfección espiritual. La realidad exterior humana no sería negada, sino todo lo contrario.

[10] Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, edición de Blanca Garí, Madrid, Siruela, 2005, prólogo de la obra.
[11] B. McGinn, ob. cit., p. 154.
[12] M. Porete, ob. cit., p. 57.

> "Amor: Te apaciguaré –dice Amor–. Es verdad que esta Alma se ha despedido de las Virtudes en la medida en que no las practica ni desea lo que ellas piden; pero las Virtudes no se han despedido de ella, pues están siempre con ella aunque bajo su perfecta obediencia. Y en este sentido se despide el Alma de ellas y por ello están siempre junto a ella... ahora, esta Alma ha ganado y aprendido tanto con las Virtudes que está por encima de ellas"[13].

Esta sería una clara exposición acerca de la superación de las Virtudes entendida como la orientación de lo exterior hacia lo interior para, mediante los sentidos interiores, se reciban los dones divinos. Entonces, si la dimensión interior es la que permite el conocimiento de la voluntad de Dios y su sumisión a ella, la dimensión exterior debería si o si estar asociada a las Virtudes. La realidad interior dirigida hacia Dios implicaría el reconocimiento y la invasión del amor divino. Según la mística, lo exterior debe ser puesto al servicio de lo interior.

En este sentido, esta forma de edificar los sentidos hacia la divinidad permite al alma conocer una realidad que se aloja en el interior de la persona sobre la cual no se puede decir nada al respecto y que nadie puede conocer además de ella (o aquella que la imite). Lo antedicho tiene su repercusión en dos puntos centrales para este estudio. Por un lado, es una clara marca de mediación de la **palabra** y, por otra, de construcción de comunidad: las virtudes pueden y deben ser educadas si se sigue el ejemplo del 'alma anonadada'. El libro, como bien indica McGinn, pretende tener una relación estrecha con la Biblia, ya que parte de su glosa o interpretación como base[14]. Al igual que los escolásticos de la época, Margarita se erige como lectora e intérprete de las Escrituras, queriendo enseñar una forma de, nada más ni nada menos, mediar la **palabra**.

[13] Ibíd., pp. 74-75.
[14] B. McGinn, ob. cit., p. 249.

> "Amor: Hijos de la Santa Iglesia –dice Amor–, por vosotros he hecho este libro, a fin de que oigáis, para valeros mejor, la perfección de la vida y el estado de paz a los que puede llegar en virtud de la caridad perfecta la criatura a la que le es concedido este don de toda la Trinidad"[15].

A través de estos fundamentos Margarita llevó a cabo una de las marcas de autoridad de mayor potencia de su discurso. Al plantear que esta Alma ya no se pertenece (ni a ella ni a Razón), también tiene la potestad de hablar y callar cuando lo considere necesario y cuando considere que una de sus mismas características le dirige la palabra. Debe recordarse que el lenguaje no se expresa socialmente de manera unívoca. Entre varones y mujeres, el uso, significados y proyecciones del mismo ha varía según la época que se estudie[16].

La puesta en discurso de una experiencia espiritual interior por parte de una mujer es una clara marca disruptiva de los pretendidos usos del lenguaje dentro del sistema sexo-genero medieval. Margarita, para predicar sus enseñanzas, debió elaborar un vocabulario distintivo[17] fundamentado en estrategias discursivas particulares, que estoy estudiando aquí. Tanto hablar como callar constituyen 'formas de hacer', siendo la lengua una fuerza activa dentro de la comunidad y un medio para controlar a los individuos y a los grupos sociales, o bien para resistir ese control[18]. La dialéctica hablar-callar presente en el libro y la vida de Margarita debe leerse en este sentido, como una clara marca de autoridad enmarcada en un terreno en disputa: la interpretación y mediación de la palabra sagrada.

[15] M. Porete, ob. cit., p. 52.
[16] Peter Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 20-21.
[17] Ibid., pp. 21-22.
[18] Ibid., p. 38.

La importancia de todo lo antedicho descansa en reconocer que la mística manifiesta la potestad de regular su discurso (*speech*). Esto no es menor si además se recuerda que el discurso era asociado durante la Edad Media como una de las facultades del tacto y de la boca, en el sentido de que el habla era comprendida desde un punto de vista moral[19].

> "[Amor:] Esta Alma –dice Amor– es libre, más libre, muy libre, encumbradamente libre, en su raíz, en su tronco, en todas sus ramas y en todos los frutos de sus ramas. Tiene llena por completo su medida de libertad, cada costado tiene su jarra llena. Si no quiere, no responde a nadie que no sea de su linaje"[20].

Considero importante destacar que la dialéctica hablar-callar era un tópico central en las reflexiones acerca de la espiritualidad cristiana de la época. El hacerse oír, como ya lo he dicho, se erige como el hito fundamental y disparador en sus pretensiones de autoridad teológica, como también en la construcción de una 'comunidad de escuchas'. En el caso de Margarita, el silencio es un elemento fundamental en toda su enseñanza mistagógica. Siguiendo al pie de la letra los contenidos de su propio libro, Margarita permaneció en silencio.

Si Ángela de Foligno, por ejemplo, **usa** su grito para construirse un espacio y hacerse oír, Margarita hace lo mismo, pero en sus estrategias discursivas el silencio y el vínculo de este con el habla en clave de regulación, son la frontera que se dibuja entre la mística y los clérigos que la acusaron. La gestualidad sensorial-emocional es una fuente de información de primer orden, siempre y cuando se la sepa descifrar. En este sentido, el silencio se configuraría como una verdadera 'forma de decir'. Margarita se posiciona en su comunidad y justifica dicha posición en ella a través de esta economía discursiva, donde regula su propio discurso según decida manifestarse o no. La percepción

[19] R. Newhauser, *A cultural history…,* p. 22.
[20] M. Porete, ob. cit., p. 134.

sensorial se compone, entonces, de cosas que se pueden decir y otras que no, tal como lo especifica Margarita.

> "[El Alma:] Tales criaturas ya no saben hablar de Dios, pues igual que no saben decir dónde está Dios no saben decir quién es Dios. Pues sea quien sea, quien habla de Dios cuando quiere, a quien quiere y donde quiere no debe albergar duda alguna –dice esta Alma– de que no ha sentido jamás el verdadero nudo de Amor divino"[21].

Este pasaje confirmaría lo dicho hasta ahora. Al "Alma embelesada por Amor" le es arrebatada la palabra, no puede hablar de Dios cuando quiere ya que esta comprende mucho, pero al mismo tiempo todo lo olvida. Ello acontece porque "el nudo de Amor no tiene materia de criatura", sino que es dado directamente de quien emana, que no es otro que Dios. De este modo, se volvería a afirmar que el cuerpo o la materia corporal no es negada, sino que debe ser comprendida primero para poder orientarlo correctamente hacia la esfera divina. Esta realidad solamente puede conocerse en el espacio interior, recinto al que únicamente la mística puede acceder.

> "En verdad, sé que, igual que no podrían contar las olas de un mar batido por fuerte viento, tampoco puede nadie describir ni decir lo que es capaz de comprender el espíritu, por muy poco y pequeño que sea lo que comprenda de Dios; y no es maravilla, pues el cuerpo es demasiado basto para hablar de las empresas del espíritu. Pero es dicho común que más vale amargo que nada; algo así os digo yo –dice esta Alma–, ¡más vale oír lo que se dice y describe que no oír decir nada!"[22].

Otra clara referencia a lo anterior: el cuerpo no es negado, es "demasiado basto para los dones del espíritu". El cuerpo ya ha sido orientado hacia el interior y desglosado las verdades divinas, por lo que ese cuerpo está gobernado por los sentidos interiores. Esto va a encontrar su expresión más

[21] Ibid., pp. 72-73.
[22] Ibid., pp. 85-86.

evidente cuando dentro del diálogo del *Espejo* la figura de Razón se retire y reconozca la centralidad de Amor y del Alma. Con la dimensión exterior del ser humano bien orientada hacia Dios, los sentidos interiores pueden conocer el 'nudo de Amor'. El alma era nada, nada debía de Dios, pero cuando fue creada, comenzó a ser **algo** y empezó a deber a Dios. Por ende, el alma debe volver a su nada. ¿Cómo se logra esto según la autora del *Espejo*? Orientando la realidad exterior hacia la divinidad para que los sentidos internos la reconozcan.

En este sentido, Luisa Muraro analiza y deduce que no existe en el texto de Margarita una negación de Razón, sino que la autora del *Espejo* la reconoce temporalmente. Es decir, el alma no se encuentra libre de la mediación de Razón mientras se encuentre en el mundo terrenal, por lo que se halla bajo el régimen de dos leyes en paralelo[23]. Desde la historia y antropología de los sentidos puede aceptarse esto y aportarse que en el texto de Margarita se especifica que ambos regímenes responden a realidades sensoriales diferentes, y que la buena edificación de una (la exterior) hace que se llegue al imperio de Amor (la interior). Existe, entonces, un camino que debe aceptar a Amor, y para eso Razón tiene que estar subordinada a éste.

Quisiera cerrar con una cita de *La fábula mística* de Michel De Certeau, la cual condensa lo que expuse hasta aquí: "Lo que se formula como rechazo del 'cuerpo' o del 'mundo', lucha ascética, ruptura profética, no es sino la elucidación necesaria y preliminar de un estado de hecho a partir del cual se inicia la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, de 'encarnar' el discurso y de dar lugar a una verdad"[24]. Es de este modo que la autora del *Espejo* advierte al orden clerical acerca de la incapacidad de estos para comprender su libro "si no superan a Razón", lo cual indica la primacía de la percepción sensorial sobre el razonamiento. Así, Margarita coincide con un gran teólogo de su época, Bernardo de Claraval, quien había establecido unos años antes de que

[23] Luisa Muraro. "Margherita e il suo libro", en Margarita Porete, ob. cit., p. 219.
[24] Michel De Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, Madrid, Siruela, 2006, p. 86.

la autora del texto en cuestión escribiera: "leer (en el sentido de leer y comprender las Escrituras) y la respuesta amorosa constituyen el modo más efectivo de moverse del cuerpo externo al cuerpo interno, de la agitación físico-corporal a la contemplación espiritual de la experiencia mística"[25]. Esto toma aún más fuerza en relación con otro pasaje de la obra, ya que en el texto precitado Margarita Porete plantea la renuncia de cualquier cosa que venga de afuera que interceda en la voluntad del 'alma libre'.

> "Amor: Esta Alma –dice Amor– tiene seis alas como los Serafines. No quiere nada que le llegue por mediación; es lo propio del ser de los Serafines, para los cuales no existe mediación entre su amor y el amor divino"[26].

Reflexiones finales

El cuerpo, como bien indica De Certeau, no obedece en ningún modo al discurso, sino que constituye por sí mismo un lenguaje simbólico ya que responde a una verdad en este caso ignorada. Desde ese lugar, mi intención fue "buscar en las representaciones las huellas de los afectos ('intenciones' y 'deseos') que las provocan", y "descubrir las argucias que construyen los *quid pro quo* de lo que se oculta y lo que se muestra"[27]. En este sentido, el abordaje histórico-sensorial de las fuentes constituye un aporte en sí mismo. Toda sociedad configura un régimen sensorial particular cuya finalidad consiste en enseñar a percibir a los individuos que lo componen. De ese modo, concluiría que en el discurso de Margarita se toman aspectos de dicho **régimen sensorial**

[25] Patricia Dailey, "The body and its senses", en Patricia Beckman & Amy Hollywood, *The Cambridge companion to Christian mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 267: "As Bernard of Clairvaux (ca. 1090–1153) illustrates, reading and affective (or loving) response constitute the most effective way of moving from the outer to the inner body, from bodily agitation or entrapment to inner meditative and spiritual contemplation and mystical experience".
[26] M. Porete, ob. cit., p. 54.
[27] M. De Certeau, ob. cit., p. 17.

para generar comunidad y construir subjetividades en debate con los modelos ético-morales de la Iglesia. La importancia y el valor del texto estudiado no se halla en su itinerario mistagógicos, sino en su pretensión de construir espacios socio-religiosos propios.

El abordaje desde la historia y antropología de los sentidos me permitió evidenciar su utilidad teórica para estudiar las estrategias discursivas de la místicas analizada. Los significados profundos de los usos de la percepción sensitiva pueden aportar, a mi entender, a conocer de qué manera algunas mujeres pudieron aspirar a crear una verdadera 'comunidad de escuchas'. La percepción sensorial, como señala María José Ortúzar, "es resultado de la interrelación entre hechos históricos, culturales y su interiorización subjetiva"[28]. A través de ella podrían configurar nuevas identidades, o al menos aspirar a ello. La existencia humana es corporal, el cuerpo define una frontera personal que limita a cada sujeto frente a los demás. Este "se forja en un espacio y momento determinados, y está inmerso en un campo político, esto lo cerca, lo marca y exige de él ciertos signos"[29]. La mística estudiada evidencia que tomó la taxonomía sensorial propia de la Edad Media (sentidos externos, sentidos espirituales y sentidos internos[30]) y la articuló en su discurso como elemento vital en la formación tanto de su identidad ético-moral[31] como también en la de los otros. Si, como lo define Newhauser, un régimen sensorial es "un conjunto de conscientes e inconscientes asociaciones que funcionan en una sociedad para crear construcciones de sentido en los individuos a través de percepciones sensoriales interconectadas y continuas"[32], la mística estudiada, al reformular algunos aspectos de este sensorio, habría buscado formar 'construcciones de sentido' propias.

[28] María José Ortúzar Escudero, "Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos" en Gerardo Rodríguez (coord.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, p. 8.
[29] María José Ortúzar Escudero, ob. cit., p. 9.
[30] R. Newhauser, "The Senses, the Medieval Sensorium…", pp. 1563-1564.
[31] Ibid., p. 1566.
[32] R. Newhauser, *A cultural history…,* p. 1.

INFORMES DE COMISIONES DE LA RED

Comissão de Patrística da RLFM

João Lupi
Julián Barenstein

A Comissão de Patrística da RLFM não teve muitas atividades em 2023. Houve a adesão da Red Latinoamericana de Estudios Patrísticos (cujo congreso terminou 29 de setembro, em Medellín) ao Diretório de Patrólogos e Estudiosos de Patrística da América Latina, criado por esta Comissão, tendo nele incluído os nomes de alguns de seus membros. Desse modo o Diretório aumentou a presença de patrólogos vindos da Colômbia e países vizinhos –Peru e Bolívia– mas estamos ainda deficientes em outros países, como Uruguai e Paraguai, e toda América Central e Caribe.

Essa ampliação das referências é o nosso objetivo para os próximos meses. E esperamos em breve incluir novos membros de todos os países, que estamos rastreando na atualidade para que o diretório siga crescendo.

Os motivos da falta de mais atividades da Comissão não são difíceis de verificar, pois nos países de origen dos membros da Comissão a situação não é diferente; no Brasil as atividades da Asociação de Estudos Patrísticos estão paradas, e do Chile não veio nenhunha sugestão de nova atividade.

Na Argentina, porém, realizam-se a cada dois anos as Jornadas de Estúdios Patrísticos, organizadas pela Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires, que conta com uma amplia convocata a nível internacional. É importante que a RLFM mantenha institucionalmente vínculo com a Patrística, e que propõe algum vínculo com a Biblioteca Augustiniana, através da existencia desta Comissão, porque isso asegura a nossa consciencia de que sem Patrística não existiría Filosofia Medieval.

Enquanto à a presença de estudos patrísticos neste XIX Congresso, houve um Simposio organizado por Julián Barenstein, e 3 ou 4 ponencias, nada desprezível, sobre Santo Agostinho, Gregório de Nissa e Orígenes. Mesmo assim, a relação entre Patrística e Medieval, em que a revista argentina *Patristica et Mediaevalia* foi pionera, precisa ser reforçada.

.

Comisión Mujeres medievales filósofas, poetas, artistas, científicas de la RLFM

Susana B. Violante

Justificación

La presente Comisión de la *Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* se encuentra conformada por Carolina Durán, Mariano Pacheco Busch, Nicolás Moreira Alaniz, Laura Sandoval y Susana Violante como coordinadora de la Comisión. La misma se dedica a indagar en los pensamientos y las obras de aquellas mujeres que desarrollaron sus vidas y reflexiones durante el periodo mencionado al que concebimos de un modo más amplio del habitual.

Si bien nuestro propósito puede parecer ambicioso estamos, paulatinamente, incorporando sus expresiones para comprender mejor sus espacios de vida y sus colaboraciones en la gestación de "cultura", tanto en textos y obras de mujeres que participaron de las tres religiones abrahámicas como aquellas que no, dado que pertenecían a otros registros socio-intelectuales. En razón de este objetivo, una de las actividades centrales de esta Comisión consiste en la construcción de una línea cronológica, en la que constan mujeres filósofas, artistas, científicas… desde el siglo I hasta el XVI. Contamos con más de ciento cincuenta (150) nombres recuperados de ellas.

Consideramos que construir una cronología interactiva de pensamiento femenino tardoantiguo y medieval es un proyecto filosófico y arqueológico necesario (en el sentido que le otorga Foucault), tarea que comenzamos en forma conjunta y con la que se pretende lograr una sistematización –en lengua castellana– de dicho pensamiento en sus diferentes expresiones. Estimamos que será de valor tanto para la comunidad de personas investigadoras dedicadas a los estudios medievales desde las diferentes perspectivas y disciplinas, como para estudiantes y personas interesadas en obtener

información y guía para el estudio y conocimiento de la producción femenina en esta periodización histórica. En una primera etapa (en la que continuamos trabajando), apuntamos a realizar una base de datos, que nos permite presentar esta información de forma clara y ordenada, en tanto insumos para su profundo estudio. Como objetivo a largo plazo, prevemos transformar este proyecto en un espacio digital de divulgación y una herramienta para quienes, como hemos expresado, se interesen por esta investigación.

En ese sentido, estamos abocados a la recopilación de información contextual atendiendo a sus diferentes denominaciones (en distintas lenguas, así como patronímicos, epítetos, pseudónimos, etc.); datación de sus vidas, producción; títulos y cargos; relaciones personales y de parentesco; datos de contexto de producción, recepción y transmisión; en cuanto a sus obras: las textuales, los manuscritos disponibles, su lengua de producción, traducciones, ediciones. Para el caso de obras visuales: tipo, soporte, materialidades, técnicas, referencias y, en las musicales: tipología, género, recreaciones, etc.). Por último, también nos interesamos en recabar las intertextualidades expresas en sus obras, así como la bibliografía más relevante disponible.

Por otra parte, cabe destacar que no hemos descuidado el análisis de los escritos de las distintas autoras, en primera instancia aquellas que nos involucran desde un abordaje filosófico y hermenéutico, de modo de profundizar en la riqueza de sus pensamientos.

Los interrogantes que nos surgen, cuando el silenciamiento es intencional, los podríamos enunciar del siguiente modo: ¿qué han expresado esas mujeres que prácticamente no se las nombra? ¿a qué molinos no llevan aguas? También nos interpela leer, en algunos estudios: "que no hubo mujeres que se describieran a sí mismas"; "que no hubo mujeres que filosofaran"; "que determinados avances 'médicos' no pueden provenir de ellas" y muchas injustas expresiones más.

El rescate del pensamiento y las historias de las mujeres que filosofaron durante la Edad Media nos lleva entonces a preguntarnos por su forma de ser

en el mundo en tanto mujeres y, con ello, a cuestionar los conceptos sobre la sexualidad que erróneamente proyectamos desde nuestro presente y "creemos" inamovibles. ¿Qué significaba para ellas el "ser mujer", qué implicaba esa feminidad para la sociedad que las rodeaba, qué prerrogativas les eran concedidas y cuáles les eran negadas? Es una actividad cotidiana de la comisión sostener debates respecto a estos temas, que nos conducen a realizar una arqueología conceptual para intentar comprender mejor los contextos de las filósofas del medioevo.

La Filosofía Medieval no es sólo lo que comúnmente se dice de ella, es imprescindible nombrar aquello que conocemos que aconteció y reconocer lo mucho que nos resta indagar, dado que nos enfrentamos a omisiones que dificultan la investigación y distorsionan la visión sobre el periodo.

Vivimos un momento en el que tenemos acceso a mucha información, pero que, sin embargo, aún pervive una gran falta de conocimientos, carencia y prejuicios no solo sobre el área medieval, sino también sobre la capacidad reflexiva, creativa y gestora de conocimiento de la mujer medieval en la Historia de la Filosofía.

A continuación compartiremos, de modo resumido, las diferentes líneas de trabajo individual que estamos desarrollando:

Carolina Durán trabaja sobre la necesidad de estudiar las obras de las mujeres del periodo y realiza estudios críticos sobre ellas, en línea con la idea central del proyecto de esta comisión. Ha trabajado sobre algunas figuras femeninas de las que se conservan producciones textuales propias o información de otras fuentes en tres momentos específicos claves de la historia del pensamiento occidental. En primer lugar, en la tardo-república romana realizando un análisis hermenéutico de textos conservados escritos por mujeres de tal momento histórico, pero también las referencias (favorables o críticas) de autores que las mencionan. En segundo lugar, la importancia de las figuras femeninas en la creación del monacato cristiano, en particular sobre la figura de Macrina –quien ha sido denominada "la cuarta capadocia"– y sus

teorizaciones sobre el alma y su destino. En tercer lugar, las principales místicas del siglo XIII, pertenecientes al movimiento de las beguinas y la teología vernácula, Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete, analizando sus obras desde diversos puntos de vista. Estas investigaciones se han materializado en la producción de diferentes publicaciones (libros, capítulos, artículos en revistas especializadas), la participación en jornadas y congresos y la realización de conferencias y cursos (UBA- UNSAM- UNAM).

Nicolás Moreira Alaniz, desde hace unos cinco años se ha estado interesando, y cada vez, más por investigar acerca de la existencia de mujeres filósofas en la Edad Media; esto se debe, en parte, a que se dedica desde 2008 a la enseñanza e investigación en filosofía medieval en Formación Docente (Instituto P. Artigas, IPA, Montevideo, Uruguay), y desde hace 3 años en la Facultad de Humanidades Universidad de la República, Uruguay (UdelaR) y, por otro lado, un interés general por investigar el pensamiento filosófico femenino. Su tesis de maestría en UdelaR, y la tesis en espera de defensa de doctorado en UCA, no tratan específicamente sobre este tema, pero, de cualquier forma, sigue incursionando en lecturas sobre las mujeres medievales. En 2008 dicta un curso extra-curricular en el IPA sobre las beguinas y su impacto, así como la influencia recibida por la espiritualidad cisterciense y la literatura del *fin'amour* del siglo XII. Posteriormente, ha realizado tres seminarios en Formación Docente y un tópico curricular en la Facultad de Humanidades sobre aspectos centrales de algunas representantes del pensamiento femenino medieval: Dhuoda, Rosvitha, Casia, Hildegarda, Margarita Porete, Hadejwich, Cristina de Pizán. Ha escrito un artículo sobre Margarita Porete (2019, Revista Brasileña de Filosofía de la Religión), y presentado ponencias sobre la misma autora (2018, Congreso SFU, Montevideo; 2018, Encuentro CELEH, Maldonado), y sobre Casia (2022, Jornadas Historia FHCE, Montevideo). Su interés futuro es investigar acerca de la escritora española Oliva Sabuco (1562-1646), su planteo antropológico y ético; líneas de influencia en su pensamiento; y el problema relativo a su autoría.

Mariano Pacheco Busch desarrolla su investigación en la temática de la diversidad sexual en la Edad Media, dentro de la cual, la pregunta por el lugar de la mujer y de las feminidades en general ocupa un espacio privilegiado; ya la tolerancia o intolerancia hacia el travestismo o la homosexualidad femenina y masculina, tan cambiantes a lo largo de los siglos y a lo ancho de las sociedades medievales, dependía en gran parte de cómo se entendía la diferencia entre ser mujer o ser varón, qué prerrogativas y qué estatus social y ontológico se otorgaba a cada uno de estos roles. Esto implica una pregunta de carácter historiográfico: ¿cómo comprender desde un presente repleto de categorías y conceptos biopolíticos una forma de vivencia social y corporal donde esos conceptos no existían, como existen para nosotros? ¿Qué consideraciones son necesarias para no dejarnos llevar por los anacronismos, ni imponer a otras épocas dualismos que son más característicos de la nuestra? Ha trabajado sobre el concepto de mujer en los Padres de la Iglesia; sobre distintos casos de travestismo femenino y, especialmente, sobre algunos de ellos que relata o recupera Christine de Pizán en los albores del siglo XV. Tal es el caso de las santas Marina-Marinus o Eufrosina-Esmaragdo. Ha escrito sobre la diversidad sexual en el Islam del siglo XIII con el objetivo de comprender los conceptos propios de la cultura árabe respecto a la forma de pensar y reglamentar el *ethos* sexual. También ha realizado estudios sobre el concepto de homosexualidad y los problemas de su aplicación al contexto tardoantiguo y medieval.

Laura Sandoval, con formación tanto en Ciencias de la comunicación como en Filosofía, sus trabajos de investigación han convenido en abordajes sobre fundamentos filosóficos de la semiótica en tanto expresión de teorías gnoseológicas y epistemológicas, así como expresión de sensibilidades tanto implícitas como explícitas. A partir de su tesis de maestría en filosofía (FHCE, Udelar) sobre el pensamiento semiótico en Tomás de Aquino, comenzó a direccionar sus intereses hacia la denominada "semiótica medieval". En ese sentido, le interesa analizar estrategias discursivas que fundamentan y crean producción de sentido, en particular en obras textuales de mujeres denominadas "místicas" y en textos "místicos" de distintas procedencias. Estuvo incipientemente trabajando sobre textos e imágenes del *Scivias* de

Hildegard von Bingen, con el fin de analizar las estrategias discursivas que legitiman un saber filosófico-teológico, una *scientia* relegada a lo masculino, con relación al género místico y al texto místico como género mayormente femenino. Asimismo, la mística femenina es considerada por la propia autora como un texto que legitima la acción profética (escritura) como la mediación y expresión de esa experiencia. En ese sentido, el género místico provee un espacio paradójico de subjetividad en tanto sujeta al orden divino, pero libre para el desarrollo de un imaginario simbólico no restringido a una forma, donde mediación y traducción son conceptos centrales. Por otro lado, diferentes trabajos devienen en analizar los supuestos implícitos en la noción de "mujer" dentro de la antropología filosófica escolástica cristiana, tanto en textos escritos por mujeres como por varones, para entender cómo se articulan tales nociones con valoraciones diferentes asociadas a tesis y figuras teológicas, como a tópicos discursivos dentro de un marco de producción altamente estandarizado y profundamente consciente de su necesaria y constante praxis hermenéutica.

Susana Violante desarrolla su investigación preguntándose: ¿cómo, algunas mujeres, se autoperciben en la Edad Media? La indagación se sostiene en los variados ejes resultantes del análisis de los conceptos vertidos por las propias mujeres desde una indagación filosófico-epistemológica que nos permite dar cuenta del carácter fundante de ciertas conceptualizaciones actuales. No está de más señalar que cuestiones similares no son observadas de la misma manera ni "en" ni "por" los monjes, los obispos, los pobres, las mujeres, los varones, los niños, los ancianos y todas aquellas comunidades (colectivos) que no ocupan un espacio preeminente en la sociedad y, por lo tanto, no conllevan un valor de vida acreditado, reconocido, destacado. Por esto es relevante analizar los aspectos subjetivos que emanan de sus escritos y los conflictos personales y sociales. Filosóficamente, estas cuestiones inciden en las relaciones interpersonales por lo que, las aceptaciones y rechazos, han de ser "leídas" y "comprendidas", para evitar la nihilización del ser humano y, en nuestro caso, de la mujer. En definitiva, trataremos de poner en acto el "dispositivo": "persona", "mujer", "valoración", "búsqueda de sí", "pensamiento crítico", "pensamiento autónomo" que han gestado

"conocimiento", "cultura" desde el *locus domesticus* a la vida académica. De algunas no poseemos sus nombres, pero conocemos las tareas que realizaban. De aquellas que tuvieron acceso al conocimiento, tenemos sus nombres y a ellas, nos dedicaremos: 'Ā'iša; Florentina de Sevilla; Dhuoda, Maryam de Silves; Hroswita de Gandersheim, solo por ofrecer algunos nombres. Nos estamos introduciendo en el intersticio de sus escritos y en un desplazamiento del "yo" en tanto reconocimiento o ignorancia del ámbito común vivido. El interés por el tema surge desde hace muchos años y, en 2014, ha decidido incorporar la problemática en la Cátedra de Filosofía Medieval de la que ha sido profesora titular concursada y en la que han colaborado Ayudantes y personas Adscritas. Asimismo, ha ofrecido, durante 6 años (hasta su jubilación), un Seminario de Grado y Post-Grado sobre la iconografía, filosofía y poesía de las mujeres medievales, tratando de abarcar la mayor cantidad de siglos posibles conforme los intereses de las personas asistentes. También ha ofrecido, y continúa, conferencias sobre el tema en la Universidad de Buenos Aires (UBA); Universidad Nacional de La Plata (UNLP), en los eventos que han organizados sobre el tema de las mujeres; en la Universidad de Córdoba (UNCo), España; en la Università Degli Studi di Palermo, Sicilia; y en el Museo Mar de la ciudad de Mar del Plata, en varios eventos organizados desde la UNMDP y la Escuela de Arte Martín Malharro; también ha organizado Mesas temáticas sobre el tema en la RLFM, de todos estos encuentros y conferencias constan sus publicaciones además de coordinar, hasta el momento, la presente comisión.

Breve CV

Laura Sandoval es Magister en Ciencias Humanas – Filosofía (FHCE-Udelar), estudiante de la Maestría en Estudios Medievales (FFyL-UBA) y de la Especialización en Pensamiento Medieval (UNSTA). Lic. en Ciencias de la Comunicación (FIC-Udelar) y forma parte de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Laura Carolina Durán es Lic. en Psicología por la Universidad del Aconcagua, Lic. en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín,

Becaria doctoral en Filosofía UBACyT en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, doctorado finalizado, adeuda defensa de tesis. Participa de proyectos de investigación en UBA, Universidad Nacional de Mar del Plata y Universidad Panamericana de México. Docente en CBC-UBA y en Centro de Estudios de Hermenéutica, (UNSAM), donde también coordina el espacio Literatura Espiritual en la Edad Media. Ha realizado diversas publicaciones sobre sus principales temas de investigación: la concepción metafísica de la música en la Antigüedad y el Medioevo y la tradición mística femenina tardoantigua y medieval (libros, capítulos de libros, artículos). Participa como miembro activa en la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, SAEMED, AADEC y Red Latinoamericana de estudios sobre filósofas en la historia.

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, Montevideo, Uruguay) y Profesor Adjunto de Filosofía Medieval en Facultad de Humanidades (Universidad de la República, UdelaR, Uruguay). Magister en Filosofía (FHCE-UdelaR) y doctorando en Filosofía (UCA, Argentina). Ha publicado varios artículos sobre filosofía medieval en revistas de Argentina, Brasil, Colombia y España. Y forma parte de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Mariano Gabriel Pacheco Busch es Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como docente ayudante en la cátedra de Filosofía de la Historia y como adscripto en la cátedra de Filosofía Medieval de dicha institución. Es integrante de los grupos de investigación "Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales" y "Filosofía de la Historia, Epistemología y Semiótica". Es becario del Consejo Interuniversitario Nacional y forma parte de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Susana B. Violante es Profesora en Filosofía por la Universidad de Morón, Licenciada, Magister y Doctora en filosofía –Summa Cum Laude– por la universidad de Barcelona, España. Se ha desempeñado como profesora

universitaria desde 1976. En Filosofía Medieval desde el año 1984 hasta 2021, fecha de su jubilación, siendo profesora titular regular concursada. Se desempeña desde 1984 como investigadora en diferentes grupos nacionales y extranjeros. Es directora de Grupos de investigación. Ha asistido a más de un centenar de Congresos, Encuentros, Jornadas, Simposios, nacionales e internacionales. Y dictado más de 60 Seminarios y Conferencias en universidades nacionales y extranjeras. Posee múltiples publicaciones en revistas especializadas nacionales y extranjeras; capítulos de libros, libros propios y como coordinadora. Ha sido distinguida por: *A Publication of the Philosopher's Information center: The Philosofer's Index. The Philosopher's Index*, Ohio. 2011. Dirige a becarios; tesistas doctorales y de Licenciatura. Es Jurado en tesis doctorales, jurado externo en CONICET. Jurado en Concursos Docentes y otras actividades afines. Es miembro del Consejo Asesor y del Comité Evaluador de artículos para Revistas indexadas nacionales y extranjeras. Coordinadora por Argentina en la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, e integra el Consejo de Redacción de la revista *Mediaevalia Americana* de la RLFM y forma parte de la Comisión Directiva del Centro de Investigaciones de Estudios Europeos –CIEsE– en la UNMDP.

PRESENTACIONES ESPECIALES

Sectio latina
Cursillo *De consolatione Philosophiae*
Informe

Vidzu Morales Huitzil
Beenemérita Univ. Autónoma de Puebla, México

Durante el Congreso se realizó este Cursillo en cinco sesiones, cuyo objetivo fue presentar un prolegómeno en torno a la obra de Boecio *De consolatione Philosophiae* con lectura del original. La intención fue remitir al participante a algunos fragmentos decisivos de esta obra, en su idioma original, por lo que cada una de las lecciones fueron expuestas íntegramente en latín. Asimismo, comentarios, preguntas y respuestas fueron en latín.

El proyecto asume la importancia de la práctica del latín oral, aun con apoyo escrito del texto, como en este caso, porque exige al cursante adecuar sus intervenciones por una parte al contenido del texto y el comentario del docente, y por otra a sus propias capacidades en el manejo del idioma. La interacción docente-discente es muy enriquecedora, ya que provee de ejemplos prácticos –en relación al propio tema que se está tratado– de cómo componer rases para preguntar, comentario o responder.

La modalidad fue mixta, presencial (incluyendo al docente) y virtual, permitiéndose la interacción de todos los cursantes.

Se expusieron brevemente los siguientes puntos:
1. Estructura del escrito.
2. Deslinde de los principales conceptos conjugados en *De consolatione Philosophiae.*
2.1. *Philosophia*.
2.2. *Liberum arbitrium*.
2.3. *Deus*.

2.4. Fortuna.
3. Comprensión de la relación entre el sustrato tropológico y la exposición filosófica.

Las cinco sesiones desarrollaron la temática en la forma siguiente
1. Liber Primus: Philosophia et vita beata.
2. Liber secundus: De fortuna fatoque.
3. Liber tertius: De consolatione Dei.
4. Liber quartus: De origine vitii.
4. Liber quintus: De libero arbitrio.

Se usó como texto la edición Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, Chicago: B. Oates & Washbourne, 1925.

Además del texto fuente, se hicieron freferencias y citas de obras exposirtivas antiguas, en latín, con un doble propósito. Por juna parte, como aporte a la historia de la hermenéutica boeciana. Por otra, para analizar lingüística y semánticametne las diferencias entre el latín tardoantiguo de Boecio y el de la Modernidad. Estas obras son: Emmanuelis De Quiroga, *Varia Argumenta Theologica*, Vallis-Oleti, In Typographia Regia, 1721; Andreas Grammlichius, *Tractatus Philosophico-Theologicus*, Lipsiae, Ex Thypographia Iacobi Phaei Andreae filii, MDCCXVI; Martino Gerbert, *Principia Theologiae Exegeticae*, Blasii, Typis Princ. Monast, 1757; Melchoris, Cani, *Opera*, In Officina Birckmannica, MDCV.

Peregrinos y navegantes. Experiencias desde una biblioteca[1]

Pablo René Etchebehere
Universidad Católica Argentina, Argentina

Peregrinar y navegar nos sirven como metáforas para explicar los modos con los que se usa una biblioteca, modos que, como experiencias, tienen que ver con viajes que lindan con la aventura. Asumo la palabra **peregrinar** basándome en una anécdota. Cuenta la leyenda que en un congreso de filosofía medieval una de las expositoras agradecía a la Biblioteca de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina a la cual "todos, alguna vez, peregrinamos".

¿Cuáles serán las razones de tanta piedad, de tanta devoción? Un poco de historia. La Biblioteca de la Facultad de Teología nace con el Seminario Metropolitano hace 120 años. Alberga así dos Fondos, uno, el más antiguo, que pertenece al Seminario y otro que comienza en los años 60 del siglo pasado cuando la formación del clero pasa de manos de la Compañía de Jesús al Clero Diocesano. Comienza así un nuevo inventario el cual llega hoy a los 40000 títulos, de modo que, sumado al inventario del Seminario, llegamos a cerca de 80000.

Nuestra Biblioteca guarda, por otra parte, una rica tradición. Queremos hacer notar en primer lugar, nuestro Fondo Antiguo, conformado por más de 3000 ejemplares que abarcan desde el siglo XVI al siglo XIX. Estas obras ya figuran en nuestro catálogo –biblioteca.uca.edu.ar/anticuariato– y, en su mayoría, poseen un enlace a una versión digitalizada. Someramente podríamos citar obras de Padres de la Iglesia como el Papa Gregorio Magno, San Ambrosio, San Agustín, Gregorio Niceno. El doctor angélico, Santo Tomás, está presente en este fondo con varias obras impresas en los siglos

[1] El autor es Bibliotecario de la Facultad de Teología de Buenos Aires.

XVI y XVII. La escolástica salmantina se encuentra también representada en el De Iustitia et Iure de Domingo de Soto, O.P como, a su vez, la tradición franciscana en obras de y sobre Duns Scoto. La Teología moral encuentra a autores como el jesuita Antonio Escobar y Mendoza, el agustino Juan Enríquez, o el franciscano Manuel Rodríguez. En este momento nos encontramos abocados en la tarea de una valorización del fondo investigando, a través de las obras que poseemos, sobre las imprentas más representativas. En años anteriores nos ocupamos de describir las marcas de procedencia que figuran en sus portadas.

Junto a este Fondo Antiguo la Biblioteca ha optado, para conformar su colección, priorizar las ediciones críticas de autores tanto del ámbito de la teología como de la filosofía. Desde las ediciones de Migne tanto en la versión griega, latina y siríaca hasta la colección *Corpus Christianorum* en todas sus valiosas series, pasando por el Corpus *Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* y *Die grieschischen christlichen Schrifftsteller* hasta la colección *Sources Chrétiennes*. También posee la Biblioteca las colecciones *Studia Patristica*, *Études de Philosophie Médièvale*, *Recherches de Théologie et Philosophie Médièvales* así como el *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* donde se editaron las obras de Dietrich von Freiberg o de Ulrich von Strassburg. Pasando ya a los autores, no podemos dejar de nombrar las ediciones de Juan de Ripa, Thomas Gallus, Escoto Eriúgena –cuyos tomos siempre me comentaba, con lujo de detalles, Gustavo Piemonte–, los Victorinos, Enrique de Gante, Alberto de Colonia, Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Scotus y Guillermo de Occam, para finalizar con las ediciones de Maestro Eckhart, del Cusano y del Nolano.

Junto a los libros, la Biblioteca también posee una rica colección de publicaciones periódicas como *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Âge*, *Cuadernos Monásticos*, *Doctor Communis*, *Gregorianum*, *Nouvelle Revue Théologique*, *Recherches de Théologie Ancienne et Medievale*, *Revue Philosophique de Louvain*, *Revue Thomiste*, para señalar algunos de entre los 584 títulos.

Estas, creemos, son algunas de las razones por las cuales cabe peregrinar a Devoto. Pero, los tiempos cambian, y hoy más que caminar se **navega** y no sólo por aguas conocidas sino también por mares remotos, a veces, llenos de buques sin banderas. Acorde a los tiempos, la Biblioteca de la Facultad de Teología que pertenece desde 2004 al Sistema de Bibliotecas UCA pone a disposición de sus usuarios herramientas de descubrimiento como Primo, bases de datos como ATLA Plus y CAIRN, como también brinda el acceso a una vasta red de bases de datos multidisciplinarias. Dichas bases ofrecen materiales tanto de publicaciones periódicas como de libros de autores individuales o colectivos.

Por otra parte, y aún en el campo digital, la Biblioteca ofrece herramientas que facilitan la redacción y la comunicación de lo investigado, de lo estudiado. Programas como Turnitin permite mejorar la redacción de artículos –evitando así el llamado autoplagio– para la publicación en revistas indexadas. El programa Leganto facilita la incrustación de material bibliográfico en aulas virtuales logrando una mejor comunicación de nuestro saber. En este aspecto el Repositorio Institucional ofrece, desde la Biblioteca, acceso a lo que los docentes e estudiosos de la Universidad producen a diario. Todo esto, entonces, potencia la investigación para que ésta alcance una de las metas actuales más relevantes: el impacto.

Hasta aquí lo que la Biblioteca ofrece tanto en formato papel como en herramientas digitales. Seguimos, en cierto sentido, siendo, como en el Medioevo "*armarium et scriptorium*". Quiero concluir este peregrinar, este navegar, con algunas reflexiones. La primera tiene que ver, precisamente con la navegación. Creo que, como Ulises, debemos atarnos al mástil y escuchar el canto de las sirenas, pero sin dejarnos seducir por su encanto. ¿A qué me refiero?

En el formato papel el contenido, el soporte y el dispositivo eran de la misma especie, algo físico que contiene algo físico. No sucede, sospecho, lo mismo con lo digital dado que aquí interviene otro dispositivo, una mediación, esto es, lo que nos permite acceder al soporte. Mientras, como hice referencia,

la Biblioteca posee obras del siglo XVI, las cuales se pueden leer perfectamente, ese contenido que se guardó en un VHS o en un *floppy disk* ¿cómo se puede leer si los dispositivos ya no funcionan? Junto a esto se une el modo de negocio que lo digital tiene. Mientras que en el formato papel uno es dueño del libro, en lo digital, generalmente, uno tiene permiso para el acceso, pero no a la posesión. Es cierto, es justo decirlo, que lo digital permite reducir costos de mantenimiento edilicio, control de plagas, climatización. Pero, como dije, debemos juzgar atentamente toda esta evolución, la cual no creo que modifique sólo el modo de conservación y reproducción de un texto sino también nuestro modo de leerlo, nuestro modo de comprenderlo… Hay, me parece, cierta fluidez, cierta fugacidad en lo digital, como por ejemplo las viejas cartas, ¿será posible en el futuro editar epistolarios? Tal vez sea este un género desaparecido ya. Comento esto, no como "maestro de la sospecha" sino para mostrar cómo, muchas veces, una Biblioteca tiene que estar a la altura de los tiempos, pero sin dejarse arrastrar por ellos.

Esto me lleva a otra reflexión. Hace 30 años me ocupo de "comprar libros", me ocupo en lo que para mí es la tarea más atractiva en una biblioteca: formar la colección. Esta tarea es la que brinda a una biblioteca su identidad. Es una responsabilidad muy grande continuar una identidad que se fue formando desde hace más de 100 años. No cabe duda que el bibliotecario actual está muy lejos de ser un Leibniz, un Lessing, un Borges. Es por eso que la selección del material se debe hacer de un modo conjunto entre bibliotecas e investigadores, se debe lograr una **sinergia** cada vez más efectiva. Porque la identidad de una biblioteca no es otra cosa que la historia de las lecturas, de las investigaciones de sus usuarios con sus luces y sus sombras.

Y si el trabajo conjunto de lectores y bibliotecarios marca la identidad de una biblioteca, ésta no puede quedar encerrada en sí misma, guardando celosamente sus tesoros, sino que, aprovechando el marco de lo digital, integrar redes de bibliotecas especializadas. Este último punto creo que es importante sobre todo en una economía tan frágil como la nuestra. Los pocos recursos nos exigen una perspicacia especial en la adquisición de cualquier material, sea en formato papel o en digital. Pero estas limitaciones podemos,

en parte, superarlas en el trabajo asociado, consorciado. La red de Bibliotecas de Universidades Católicas está dando, en ese aspecto, sus frutos. Junto a esto es necesario que las bibliotecas conventuales o que pertenecen a órdenes religiosas ingresen también a un trabajo consorciado que permita al investigador, ya sea peregrinando o navegando, acceder a sus riquísimos fondos.

Un último deseo. La Biblioteca de la Facultad de Teología recibe en donación las bibliotecas personales de los profesores sacerdotes cuando estos fallecen. Uno recuerda, frente a esos libros, lo que Borges cita de Emerson: los espíritus hechizados que conforman ese gabinete mágico. Dichas bibliotecas poseen también su identidad, las obsesiones y las virtudes de sus dueños. Son, por sí, un patrimonio que no se puede perder, que no se puede dilapidar en papel viejo. Los que trabajamos en una biblioteca debemos también, no sé bien cómo, resguardar esas historias, que no son meras letras muertas, sino vidas concluidas.





DIVI

AMBROSII

MEDIOLANENSIS

EPISCOPI.

OPERA.

SACRÆ SCRIPTVRÆ CONTEXTVM, AD FACILIOREM

QVÆ VITIO VEL INCVRIA ERANT ADIECTA, SVNT

PARISIIS.

M. D. LXXXVI.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

DE IVSTITIA ET IVRE LIBRI DECEM;

Reuerendi P. F. Dominici Soto, Segobiensis, Ord. Præd. Theologi præclariss.

Et Cesareæ Maiestatis Caroli V. Imperatoris quondam à sacris confessionis.

Libri profectò eruditissimi, nunc autem postremò post omnes omnium editiones, summo studio, fide, exactaq; diligentia recogniti. Quibus recens accessit Liber octauus, de Iuramento, & adiuratione. Septimò nimirum in Sextum relectio.

Cum gemino Indice, altero Quæstionum, & Articulorum, altero Rerum & Sententiarum insignium, eoq; longè locupletissimo.



VENETIIS, M DCVIII.

Apud Petrum Mariam Bertanum.

Trabajos Creativos

César Ibarra
Univ. Nac. Abierta y a Distancia, Colombia

Esta experiencia que llamamos "Trabajos Creativos" en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia –UNAD–, en Colombia es una experiencia exitosa que se ha venido desarrollando durante los últimos seis períodos académicos, desde el año 2020 segundo período académico hasta este año 2023, en el primer período académico. La temática de los trabajos creativos no es necesariamente filosófica sino que, más bien, refleja la percepción que los estudiantes van teniendo de lo que es la Edad Media, por eso se tratan temas diversos, algunos recurrentes que son, por ejemplo, relacionados con la situación de la mujer en la Edad Media, especialmente con la brujería, temas relacionados con la inquisición o con las cruzadas… Un poco la vida cotidiana de la Edad Media. Entonces los Trabajos Creativos son una experiencia que ya está consolidada, que se mantiene. La UNAD la considera una experiencia muy importante y ya va constituyendo una buena memoria, porque tiene un sitio web que va sirviendo de repositorio de todos los trabajos de los estudiantes. Entonces esta experiencia ya nos va dejando una cantidad de materiales que sirven como referencia a los estudiantes que van a hacer los trabajos en los períodos siguientes y que, también, van siendo como una cantidad de constructos que van quedando como aportes de los estudiantes al conocimiento y a la difusión de lo que es la Edad Media, de una manera sencilla pero a veces también con una carga técnica que es muy importante porque los estudiantes hacen allí un esfuerzo no solamente logístico y de esfuerzo académico sino, incluso, económico para poder sacar adelante sus proyectos.

En el período académico 2020-2 la ganadora del concurso de Trabajos Creativos fue la estudiante Yizza Peñaranda Fernández. Ella presentó un trabajo que llamó "XVII" y que es, básicamente, una canción-denuncia pero con un fuerte soporte en el video. Ella es la compositora de la canción, es la

cantante y es la persona que hace todo el trabajo de dirección y de producción del video. Hasta este momento, de las seis versiones de los Trabajos Creativos, este es el mejor trabajo, es un trabajo de una gran calidad, un trabajo que muestra una apropiación conceptual muy clara y que tiene que tiene una carga muy profunda desde el punto de vista del análisis crítico de la situación de la mujer en la Edad Media y que refleja, de alguna manera, una posición de esta estudiante como mujer ante el problema histórico de la forma en que ha sido tratada la mujer a lo largo de la historia. Es un trabajo muy interesante, de una gran factura técnica, que indudablemente refleja y sirve de referente a todos los estudiantes en los períodos siguientes de cómo tiene que hacerse un trabajo creativo



https://www.youtube.com/watch?feature=shared&v=1HhUT0m9fmU

En el periodo académico 2021-1 el ganador fue el estudiante Diego Alejandro Echeverría. Él presentó un cortometraje que llamó “Fe y Razón” que, obviamente, refleja la tensión que se da en la Edad Media alrededor de estos dos grandes temas, que en últimas es el eje mismo del desarrollo filosófico y teológico medieval. En este video, el estudiante mezcla muchas

técnicas: la danza, la música y lo hace de una manera muy coherente, muy armoniosa con la temática… Un video sencillo pero bien trabajado en el que el estudiante muestra la forma en que él ve el mundo de la Edad Media. Este tema de la fe y la razón de una manera muy particular…



https://www.youtube.com/watch?feature=shared&v=R6LWZIinPCA

En el período 2021-2 el ganador del concurso de Trabajos Creativos fue el estudiante César Omar Contreras Vera, quien presentó un trabajo que llamó "El dilema del Caballero". Se trata de un monólogo, aprovechando el video, en el que este estudiante muestra la realidad de los cruzados, la realidad de los caballeros medievales que se ven sometidos a toda esta serie de vicisitudes en el camino, todo este todo este drama interior que significa la guerra, el peligro de morir, etc. Todo este mundo tan propio de la Edad Media, que está relacionada con la caballería, del que se han hecho lecturas tanto rosas como negras y que el estudiante muestra con la crudeza que

debió tener para un hombre, sobre todo para un hombre joven, el verse enfrentado a estas dificultades propias de la guerra y de las cruzadas…



https://www.youtube.com/watch?v=m3jV99-wAE4

En el período 2022-1, el ganador del Trabajo Creativo fue un estudiante que presentó una obra de teatro que llamó "Storni". Por ser una obra de teatro es un trabajo que tiene varias páginas y no lo podíamos mostrar de una manera apropiada en este en este espacio. Sin embargo, yo quisiera presentar una obra de una estudiante nuestra de la UNAD, que es ya una poetisa de un cierto nivel, de un nivel profesional, que ha publicado sus libros. Es una persona que ya va teniendo un reconocimiento muy fuerte en el mundo cultural en Colombia. Entonces presentamos el trabajo de ella con una mención honorífica porque no ganó en su grupo pero presenta un trabajo de una gran factura también. La estudiante Janeth Rico Preciado presenta un trabajo que llama "Sibila o la ceniza", en el que muestra todo este mundo complejo de la Edad Media en relación con la vida de la mujer, con la forma en que se desarrolla la vida social, la vida cotidiana con todas sus complejidades, con los claroscuros que son propios, no solamente de la Edad

Media, sino de todas las épocas. Todas las épocas tienen claros y tienen oscuros. Con la Edad Media, afortunadamente, ya vamos saliendo de esa leyenda negra, que quiere presentar como que todo lo medieval fuera malo, como que todo lo medieval fuera oscurantista… Tenemos una visión mucho más integral de lo que fue la Edad Media; sin embargo, esta estudiante quiere mostrar, también, un poco el drama interno que viven las personas en la Edad Media, especialmente las mujeres que, de cierta manera, están siendo relegadas en la vida social, en la vida cultural, en la vida política... Entonces esta estudiante, una poetisa muy importante en el mundo cultural de Colombia nos muestra en este trabajo la percepción que ella tiene del mundo medieval…



https://www.youtube.com/watch?v=K6f5N4dN-6k

En el período académico 2022-2, el trabajo ganador es del estudiante Manuel Leonardo Menéndez Vanegas. Él usa una forma musical que puede parecer un poco extraña para tratar los temas medievales, que es el rap… El escribió una canción, en esta forma musical tan juvenil, tan contemporánea, con la que los muchachos con una cadencia que de pronto para nosotros los mayores puede parecer extraña. Muestra de una manera muy musical, muy

rítmica lo que él piensa de la Edad Media: una mezcla de pensamientos, de ideas, sobre los temas propios de la Edad Media con los que este estudiante nos quiere mostrar la percepción que él tiene y lo hace usando algo que para para los jóvenes de hoy, sobre todo aquí en Colombia y me imagino que en toda América Latina es su música, la forma en que ellos se expresan cotidianamente, como lo harían los juglares o los trovadores de la Edad Media con sus propias formas, con sus propios lenguajes musicales. Entonces muy interesante y muy espontáneo este modo de mostrar el mundo de la Edad Media…



https://www.youtube.com/watch?v=rGtHddZi5vA

Y en la última versión de los Trabajos Creativos, en el período pasado, en el periodo 2023-1, el estudiante Anderson Melo Cultid nos presenta un cuento y lo presenta en formato de video. Lo llama "La herejía del alquimista", en él muestra cómo el alquimista está siempre caminando entre esas fronteras de la ciencia, de la pseudociencia, también un poco de la herejía, de la brujería y cómo se ve sometido en todos sus avatares a ser condenado por la sociedad, a ser denunciado por los vecinos, por los paisanos, a ser perseguido por la Iglesia, a ser perseguido por la Inquisición

y como todo ese mundo de la heterodoxia medieval que se refleja en el alquimista, en la bruja, pues muestra también una forma en que la cultura y la ciencia van avanzando en la Edad Media, a veces por caminos peligrosos, a veces por caminos un poco fronterizos entre la condena, entre la muerte, incluso, y lo muestra de una manera muy creativa. El mismo estudiante hace todos los papeles: el papel del alquimista, el papel del denunciante, el papel del inquisidor, etc. de una manera muy creativa usando los medios que tiene en sus manos. Un estudiante que vive en el campo, aquí en el en el departamento de Nariño, donde yo vivo, en la parte sur de Colombia. Es la primera vez que un estudiante de aquí, de mi tierra, gana el concurso de Trabajos Creativos y lo hace de una manera, como lo indica el nombre, de una manera muy creativa…



https://www.youtube.com/watch?v=Za0qRoU70Bk

Otro Cielo
O el libro de las almas simples

Ivo Kravic
Fundarte 2000, Argentina

Presentación

Margarita Porete fue una mística medieval (posiblemente beguina) que escribió una obra titulada *Espejo de las almas simples* en la que explora hasta sus últimas consecuencias la idea del primado del amor ("ama y haz lo que quieras" de San Agustín). Denunciada la obra ante la Inquisición, fue considerada herética por un grupo de 21 profesores de la Universidad de París. Como Margarita se negó a retractarse, fue condenada y quemada en 1310, en París. Un clérigo que quiso defenderla y fue también condenado, se retractó para evitar la muerte, siendo condenado a prisión de por vida. No se conocen más datos de la vida de Margarita; su obra quedó desaparecida durante siglos y fue reencontrada en 1945[1].

[1]La literatura sobre Margarita está creciendo notablemente a medida que los investigadores se adentran en el contenido teórico de su *Espejo* y lo relacionan con otros escritores de la época. Me limito a estas pocas referencias que he utilizado en mi obra teatral: Romana Guarniri, *Il Movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti*, Roma, Edizioni de Storia e Letteratura, 1965, donde dedicó a Margarita las pp. 363-708 y editó el texto del *Espejo* según el manuscrito de Chantilly en pp. 513-635, en francés medio. Hay traducción al francés moderno de Max Huot de Longchamp, *Marguerite Porete. Le Miroir des Âmes simples et anéanties*, Introduction, traduction et notes, Paris, Albin Michel, 1984. Sobre la documentación del proceso, v. Emilie Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval* [1988] traducción de María Tabuyo y Agustín López, Barcelona-Buenos Aires. Paidós Ibérica, 1998, p. 178, nota 2. Además, existe la versión latina encontrada por el P. Verdeyen, que es de 1310 y anterior al manuscrito de Chantilly en francés medio.

Antes de la condenación de los profesores de París, y ante las primeras denuncias, solicitó el parecer a tres personalidades de su época, que avalaron la obra y la consideraron positivamente: un monje, el profesor Godofredo de Fontaines y "un fraile franciscano, célebre profesor", llamado Juan. Algunos investigadores avanzan la hipótesis de que este profesor haya sido Juan Duns Escoto[2]. En esta obra se explora ficcionalmente esta posibilidad. De hecho, hay muchos puntos de contacto entre la teología escotista y el pensamiento de Margarita, aunque expuestos en lenguaje muy distinto[3].

Probablemente una lectura equivocada y sin considerar las licencias del lenguaje místico, llevaron a malinterpretar el contenido y acusarla de herejía. La crítica actual –como en el caso de Eckhart, con cuya obra guarda también muchas analogías– admite la ortodoxia de sus ideas. De ahí la sintonía con Escoto, como se sugiere en *Otro cielo*. Desde luego, la hipótesis de un encuentro real entre ambos es muy improbable.

Ficcionalmente esta improbabilidad se hace imposibilidad, puesto que se supone tal encuentro luego de la muerte de Margarita. Al descartarse la

[2] Un estudio sobre este tema en C. A. Lértora Mendoza, "Duns Scoto y Margarita Porete. ensayo de aproximación", *XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: Juan Duns Scoto- Séptimo centenario de su muerte (1308-2008) FEPAI-UCA*, Buenos Aires, Ediciones FEPAI, 2008, CDROM s/v.

[3] Dice Lértora en el artículo citado, p. 1: "Una relación personal real es algo por el momento sólo hipotético, en virtud de una vaga referencia en la obra de Porete. Pero aun cuando tal conocimiento directo no se haya producido nunca, es verdad que ambos compartieron el tenso clima intelectual del París de los primeros años del s. XIV. Y en estos años sucedieron acontecimientos que signaron una época de turbulencia e intolerancia. El proceso y condena a los Templarios, con la ejecución de Morley (1307-1308), dos años después la de Porete (1310) y la salida nunca del todo explicada de Scoto en 1207 hacia Colonia (donde también murió sorpresivamente un año después) dan pie a considerar que tal vez sí hay elementos que los aproximan, convirtiendo la tarea de hallarlos en un desafío motivador".

hipótesis histórica, se refuerza el sentido de la aproximación espiritual. En el mundo ficcional, donde los deseos pueden realizarse, en "otro cielo", las almas espiritualmente gemelas pueden encontrarse y dialogar. Es el sentido del texto teatral que ofrezco.

Se presenta la escena final de la oba *Otro cielo*[4], los textos poéticos son originales de Margarita. La versión filmada como teatro leído es asequible en https://youtu.be/4oo2eqehCgE?si=dtMkH3gWkhENbV5b

*

Otro cielo – Escena final

Personajes

Margarita Porete o Hainaut
Fray Juan (acaso Duns Escoto)
Fraile del Convento
Clérigo condenado o Angel de Filadelfia
Inquisidor en *off*

Cuadro 1- El fraile y Juan

(*Golpes en la puerta, imprevistamente entra un fraile*)

Fraile- Hermano Juan...
Hermano Juan, sé que está ocupado...

Escoto- ¿Es que en algún momento me viste de otro modo?

[4] Publicada en Ivo Kravic, *Opus super ignem- Teatro: Imperium – Otro cielo*, Buenos Aires, Ed. Fundarte 2000, 2021: 21-64.

F- ...que tengo malas noticias de París...

E- (*sigue leyendo*) ...amor**.**
El segundo punto es que esta alma se salva por la fe.

F- Hermano sutilísimo de la piedad y de la inteligencia, hace media hora que estoy llamándolo, pensaba que estaba sordo.

E- O que no estaba aquí, lo que es probable.
(*piensa*) Malas noticias… Razón... Oh! Dios mío ¿qué quiere decir eso?
(*al fraile*) Ahora tú me traes malas noticias, que sólo son una ínfima parte de mis cuentas de esta vida terrenal, como el camino que hago todos los días, como la fecha de mi nacimiento, que además ignoro.
(*se oye ruido afuera, el fraile corre a cerrar la ventana*)
¡No cierres esa ventana…, por el amor de Dios!
El viento... su trajín enriquece mis meditaciones y mi imaginación.
(*el fraile se va retirando, Escoto sigue pensativo, por detrás aparece Margarita*)

E- Margarita de Hainaut o Poiret. o Porette... ¿qué más da? (*volviendo atrás las páginas*) Han comenzado a perseguirte en relación a tu libro ¿lo sabes?

Cuadro 2 . Juan y Margarita

Margarita- Convengamos entonces que no me ha visto...

E- ¿Me basta la fe para saber de tu presencia? ¿Te sientes segura aquí?

M- Mi amado sutilísimo Doctor, he venido porque mi cuerpo no resistía la alegre tentación, acaso sacrílega, o herética, de volar hacia aquí como las llamas cuando crepitan y esas chispas que vuelan y por unos segundos mantienen la luz; luz de mi infinito agradecimiento por su carta,

E- No fui yo solamente quien ha dado su aprobación… el Cistersense Franco de la Abadía de Villers, vuestro colega académico Godofredo de Fontaines de la Universidad de París y...

M- ...y quien por misteriosos designios he elegido para conversar...

E- Me haces pecar de vanidad...

M- Estoy aquí para oír de labios de un hermano menor llamado Juan, de gran renombre por la santidad de su vida, y acaso como última voluntad, oír de sus labios lo que pensó de mi libro.

E- Pude haber meditado muchas cosas, pero olvidé otras que debí decirte.

M- (*continúa como absorta*) Este hermano menor, lo que ha dicho por esta misiva de amor, recibidlo, pues, cortésmente en el amor, puesto que amor os lo pide por el honor de Dios y de sus servidores, para utilidad de aquellos que no son todavía libres, pero que lo serán después si Dios así lo quiere.

E- Yo mismo al leerlo... comprendí que no era fácil.

M- Este hermano ha dicho que este libro está verdaderamente hecho por el Espíritu Santo y pidió... (*Escoto la interrumpe*)

E- Pedí que fuera bien guardado y que no se mostrara sino a pocas personas, porque podría ser fuente de ilusiones peligrosas para quienes no se sienten preparados. Ponga aquí un poco de realidad, la malignidad crece en silencio y luego será tarde.

M- Desprecio a aquellos que buscan paraísos terrestres. Hasta las beguinas me han enfrentado (*tararea con alegría irónica*).
Amigo, qué van a decir las beguinas y las gentes de religión al oír la excelencia de vuestra divina canción. (*con gesto contenido*) Mi alma en

libertad puso su odio en los inquisidores y los verdugos que han cortado en pedazos mis palabras y han tomado lo que les servían poniéndolas bajo su razonamiento.
Es cierto que me recomiendas que ponga cuidado pero ¿qué puedo hacer?
Dios hace su obra en mí, no tengo necesidad de obedecer las reglas de la obediencia.

E- ¿No obedecerás?

M- No es que no quiera obedecerlas, es que esta Pequeña Santa Iglesia se diferencia de la Santa Iglesia Grande compuesta por las santas almas liberadas.

E- (*con certeza*) No abjurarás.

M- No puedo abjurar de lo que he escrito. Usted mismo lo dijo: creación y salvación no son antagónicas, son sacramentos de gracia.

E- ¿Te negarás a comparecer?

M- No me dejo intimidar. Soy fiel a mí misma, vivo por lo que he escrito.
Un gentilhombre no se dignaría responder a un villano que lo retara o le pidiera librar combate, y por eso quien apela a esta alma no la encuentra. Sus enemigos no obtienen respuesta.
¿Cómo prestar juramento de lealtad a quienes no son más que verdugos?
No soy una colaboradora de ellos, no he de recibir la absolución por faltas que no he cometido.

E- Oigo pasos, escóndete.
(*Margarita permanece en su lugar*)

Cuadro 3 – Juan y el Ángel de Filadelfia

E- ¿Quién es?

Ángel- El Ángel de Filadelfia.

E- Pues no conozco tal ángel.

Á- Busco a Margarita de Haynaut o de Porete, a la que buscan las autoridades; vengo a confesarme.

E- No está aquí.

Á- ¿Seguro? Hubiese jurado... oh! no diría nada a las autoridades, que la dama amor, la dama... en fin... se encuentra en el cuarto del doctor sutil y sutilmente la tiene escondida, o no! no, no, no quise decir nada sacrílego o pecaminoso.
Me presento: soy el Ángel de Filadelfia, como usted sabe, en alusión al pasaje del Apocalipsis en que el ángel lo inviste de la posesión de las llaves de David... Iba a decir que este poder está por encima del que posee Su Santidad, pero no, mejor no.
Me han condenado, he tenido que vender las llaves y las alas, con lo cual, imaginará, me ha sido difícil fugarme
(*silencio*) He dicho al tribunal que me expuse demasiado al defenderla.
....Ese libro de los espejos... ¿tiene usted un espejo? (*advierte el ridículo de la pregunta*) Bien, ella ha dicho "mi espejo tiene el valor de las almas libres que lo han entendido".
Pero yo solo me he visto como alguien que desea vivir,

E- Como traidor.

Á- Eso es real, Doctor sutilísimo, como fue real la asamblea que se formó. Fue magnífica; yo entre funcionarios, clérigos y cortesanos.

E- Yo prefiero ser cortés con la realidad, puede irse ya mismo.

Á- Ser cortés y esperar la hoguera como el hereje, ¿no ha sentido alguna vez esa posibilidad, doctor renombradísimo?

E- Es posible; por largas noches he soñado en no ser el único al que el fuego no convoque.

Á- Humildad, si ella abjura tendrá cárcel a perpetuidad, como yo.
Como debe abjurar usted de haber amado ese libro.
(*Escoto intenta decirle algo*)
Ella habla de la superación de la virtud y de la moral.

Cuadro 4 – Juan, Margarita y el Ángel de Filadelfia

M- (*respondiéndole)* No es una oposición a la virtud y a la moral.

Á- Ella habla de paz interior.
Y hay algo de perversidad en eso.
Unión con Dios; se identifica con Dios.
Luego es Dios.

M- Hablo de adorar a Dios en espíritu y en verdad

Á- Es un sacrilegio contra las instituciones cristianas.
Y además lo puso en legua vulgar y eso es imperdonable.
Es como dar perlas a los chanchos.

E- ¿Adónde quiere llegar?

Á- Mi nombre será olvidado; en cambio, en el libro de los espejos que acaba de ser quemado en la plaza pública de Valenciennes y que se prohibió leer bajo pena de excomunión... en ese libro figura su nombre.

E- ¿Mi nombre?

Á- ¿Se arrepiente?
Sólo figura como hermano Juan, pero de gran renombre por su sabiduría la santidad de su vida ¿Y quién puede ser?

E- Váyase.

Á- El manuscrito que se salve (*mira al que Escoto tiene en las manos*) revelará con el tiempo su relación con una hereje que ha sido pasto de las llamas. De algún modo está usted condenado.
(*Escoto se le acerca para aterrorizarlo*)
Pero su salvación podría ser negociable.

E- ¿Qué está diciendo?

Á- Tengo el último manuscrito... Casualmente es el que tiene en sus manos.
(*Escoto mira sus manos con perplejidad*)
Puedo dárselo, usted hará lo que le dicte su conciencia...
a cambio de... *(llora)*
Oh! ilustre doctísimo, si hablara con alguno de mis verdugos, quizás puedan quitarme unos años de cárcel

E- Pediré por su libertad, considérese libre desde este momento.

Á- Gracias.
Y si ve a Margarita, dígale que le ruego me perdone...
el alma humana es siempre tan improbable... (*se va*)

(*Escoto se queda con el manuscrito que en realidad nunca salió de sus manos*)

Cuadro final – Juan y Margarita

E- (*pensativo*) Yo también he escrito cosas sobre la pobreza, sobre la libertad...
(*sus manos con el libro están cerca de las llamas y oye un leve gemido de Margarita*)

M- No importan quienes no crean en él. Esas palabras harán el milagro. Quienes descubran el secreto que esconden estallará en un alma libre.
Allí están escritos los secretos más secretos de Dios,
y todos los secretos del siervo del amor están allí contenidos.
Todo lo que he pensado y vivido
(*Escoto siente en tanto temblar sus manos frente a la chimenea*)
(*mira absorto el fuego*)
Juan, fiel hijo de san Francisco, Doctor Sutil como os llaman,
mi libro de una nada despreciable sutileza me hermana contigo,
lo escribí antes de la liberación.

M (*se despide de las virtudes, como recordando mientras Escoto lee lo mismo en el libro, fondo musical del coro lejano*)
Virtudes, me despido de vosotras para siempre
tendré el corazón más libre y más alegre; es preciso estar constantemente a vuestro servicio, bien lo sé.
Durante un tiempo puse mi corazón en vosotras sin reservas.
Sabéis que estuve enteramente entregada a vosotras.
Era vuestra esclava, ahora soy libre.
Había puesto en vosotras todo mi corazón, bien lo sé,
y viví durante un tiempo en gran sobresalto,
sufrí gran tormento y soporté muchas penas.

Milagro es que haya salido viva.
Pero poco, así poco importa.
Estoy separada de vosotras,
de lo que doy gracias al Dios de las alturas.
La jornada es buena para mi,
he dejado vuestros peligros, que tantas molestias me han causado.
Nunca fui libre hasta que me separé de vosotras.
He dejado vuestros peligros.

Voz del inquisidor- En el año del Señor de 1310, habiéndose realizado una asamblea solemne de los miembros del Claustro de la Universidad París, en número de 21, condenaron este libro de los espejos, entregando a la autora al brazo secular. Fue quemada viva el 1 de junio en la plaza de Grèves, en presencia de las autoridades, quienes lamentaron que el pueblo estuviese a su favor, por su actitud ante la muerte.
Hoy, en este solemne auto de fe, procederemos a quemar públicamente
El resto de las copias (*recalca estas palabras, mientras Escoto mira intensamente el libro que tiene en las manos*) del execrable libro Espejo de las almas simples,
para que no quede ninguna memoria de él ni de su autora,
y las almas piadosas se regocijen con el triunfo final de la verdad.

(*Margarita cambia de postura y se adelanta como enfrentándose a la ejecución, por delante de Escoto*)

M- El libro lo escribí era tan necia en el tiempo en que lo hice
Que cuando puse precio a lo que no se podía decir acepté la carga de escribir estas palabras.
Como si alguien quisiera encerrar el mar en su ojo
Llevar el mundo en la punta de un junco
O iluminar el sol con un farol o una antorcha
Pensar ya no me vale
Ni obras ni elocuencia

El amor me lleva tan alto
Pensar ya no me vale
El es yo no soy nada
El esta lleno
Y de eso estoy llena yo
El es y yo no soy
El es,
el cercano lejos- cerca
(*dirigiéndose a Escoto*)
Quiero oír algo de sus labios

E- Como Cristo en el dolor de los clavos
has entrado en la historia con el ardor de las llamas.
¿Como hablar de salvación?
Supe de ti y no he podido salvarte
¿Cómo explicar tu justo amor?
¿Te he soñado o me soñaste en el sueño de Dios?
Has hecho de este instante una ceremonia
que no podrá expresar ni toda la teología del mundo
(*abraza el libro y se lo lleva como guardándolo*)

M- Quedo en paz.

FIN



PRESENTACIÓN DE LIBROS

ISABEL M. LEÓN SANZ, *El arte creador en S. Buenaventura. Fundamentos para una Teología de la belleza*, Eunsa, Pamplona, 2016, 430 pp

El objetivo de este libro reside en estudiar la noción de S. Buenaventura sobre el arte para ver en qué relación se sitúa la acción creadora, comprendida como una creación artística, con el origen de lo bello. Es claro que la cuestión de la belleza siempre ha estado de alguna manera presente en la reflexión teológica, pues se trata de uno de los rasgos constitutivos de Dios y de lo creado.

Isabel León Sanz, con sus investigaciones, viene a llenar un hueco en lo que se refiere a una visión integradora de la belleza, dentro de una metafísica de la creación, como lo es la bonaventuriana. Había en efecto hasta ahora una necesidad de abordar su estudio desde un punto de vista integrador que facilitase discernir la variedad de sentidos de la belleza y buscar lo que da razón de la belleza en la pluralidad de sus manifestaciones. Se trata de reflexionar sobre lo bello como propiedad de Dios y de sus obras, a raíz de la observación de las realidades creadas y de lo que enseña la revelación. Es preciso estudiar qué define la belleza, qué puente establece entre Dios y las criaturas, en qué medida la belleza de lo creado mueve a conocer y amar a Dios.

En el sentido aludido, existen una serie de aportaciones que la autora hace a diversos ámbitos de una metafísica teológica: (1) En la teología trinitaria, profundizar en la belleza de Dios Trino y en la comprensión de su acción creadora como una operación artística. (2) En la teología fundamental mueve a contemplar las criaturas como lenguaje expresivo de Dios. (3) En la teología de la creación se plantea la belleza y amabilidad de lo creado en el designio de Dios, su consistencia propia, su expresividad, etc. (4) En la antropología teológica se contempla al hombre como imagen e interlocutor de Dios, que participa de su creatividad en el trabajo y en el arte, etc. (5) En la teología moral y espiritual puede imprimir el estudio de la presencia de categorías estéticas en la virtud (la proporción, el orden, la armonía), la comprensión de

la vida en Cristo como expresión de su imagen en nuestro ser, o la santidad como obra de arte que realiza el Espíritu santo en nosotros, en la representación libre del único modelo que es Cristo, etc. (6) A propósito de la imagen del mundo de las criaturas como escala o escalera, o concierto celestial en armonía.

Refiriéndose a autores como Eriúgena o Hugo de san Víctor, la autora señala que ha habido un "creciente desarrollo de los estudios sobre la dimensión estética del pensamiento de S. Buenaventura. Sin embargo, hay un aspecto al que se le ha dedicado menor atención. Se trata de su noción de arte, tanto si se considera como acción de las criaturas como si se aplica a la operación creadora de Dios Trino" (p. 24); y entonces formula su hipótesis principal: "la fuente de la belleza de lo creado se encuentra en el arte creador" (p. 27).

Isabel León sostiene –siguiendo a san Buenaventura– que Dios crea el universo al modo de un canto bellísimo; manifiesta a sus criaturas inteligentes la inefable belleza infinita de su ser. Las diversas manifestaciones del arte humano se entienden entonces como lenguajes expresivos vinculados íntimamente al descubrimiento y manifestación de la belleza. Explica entonces que el Verbo es el arte por el que el Padre produce todas las cosas y establece un paralelismo entre el *Génesis* y el *Prólogo* de Juan. La belleza, como *aequalitas numerosa*, se apropia específicamente al Verbo.

De este modo, lo bello se vincula a través de la forma con las nociones de número, proporción, armonía, conveniencia, orden, semejanza, imagen, luz manifestativa, verdad. Todas ellas conectan con la belleza de un modo específico con la sabiduría y la ejemplaridad y, en esa medida, con su origen artístico.

León Sanz explica bien que san Buenaventura se enfrentaba al platonismo y al aristotelismo (p. 237). El planteamiento platónico brindaba la posibilidad de explicar la trascendencia divina respecto del universo y aportaba elementos para razonar la significatividad de la realidad; sin embargo, hacía más difícil

dar razón de la consistencia ontológica del mundo corpóreo (mero reflejo o copia el ideal, donde se encuentra el verdadero ser). Pero se sintonizaba con la explicación artística del universo. Se ve bien que las ideas eternas no son algo distinto de la sabiduría de Dios; pero se ve la necesidad de fundamentar la entidad propia de las criaturas. Se trataba asimismo de superar el esencialismo platónico sin quedar encerrados en el naturalismo aristotélico.

Sostiene León Sanz entonces que el ejemplarismo, ligado intrínsecamente a la noción de Dios como Artista creador, y del Verbo como arte del Padre, ha sido considerado como una de las claves del pensamiento bonaventuriano. Se trata de una actuación libre (omnipotencia divina), de acuerdo a un proyecto concebido (su sabiduría) que efectúa una obra buena y bella (su bondad), y el gozo del Artífice que ama a sus criaturas y se deleita al contemplarlas.

La conclusión principal del libro, Isabel León la expresa diciendo que se habían desarrollado una serie de nociones en torno a la belleza como orden y proporción, número, consonancia, armonía, belleza de la luminosidad y el colorido, la de imágenes y símbolos, reveladores de sentidos que remiten a una profundidad latente en lo que aparece. S. Buenaventura observa ante todo cómo se verifican en los seres concretos esas propiedades, y considera cómo se adecúan con nuestras facultades. No se trata sólo de cualidades objetivas de las realidades que se reconocen bellas, sino de su correspondencia con nuestra capacidad de conocerlas y apreciarlas como tales. Esa combinación entre el polo objetivo y subjetivo de lo bello no era completamente nueva, pero tampoco frecuente en los autores anteriores. Y en S. Buenaventura, la posibilidad de articular ambos planos es en último término fruto del acto creador: el arte divino funda la belleza expresiva de los seres y su armonía con nuestras facultades (cf. pp.542-543).

San Buenaventura asumió y contribuyó, el desplazamiento que estaba experimentando la noción de belleza hacia el ámbito de la verdad. San Buenaventura se amplía esta perspectiva, en el marco de la relación de la belleza con las tres generales condiciones del ente. Con la unidad, como *aequalitas* y orden; con la verdad, en cuanto *species*, fuente de distinción,

proporción, luminosidad expresiva; con la bondad por relación a su amabilidad, al ornato y la esplendidez, a una donación que trasciende la necesidad. No obstante, piensa que esta relación se establece de modo primario con la verdad: asocia inmediatamente la belleza con species, forma, semejanza de la imagen, luz expresiva. La creación se comprende, finalmente, como obra del Artista divino. Entender la creación como una obra de arte proporciona un camino para afirmar la trascendencia divina y la consistencia de lo creado.

María Jesús Soto-Bruna

MARÍA JESÚS SOTO BRUNA, *Causality and Resemblance: Medieval aproaches to the explanation of nature*, Nueva York, OLMS, 2018, 182 pp.

El hilo central del libro es la pregunta por la relación entre el mundo y el Logos. Primero, vemos que la tradición neoplatónica trata la jerarquía ontológica de forma dialéctica. En la recuperación medieval del tema, la noción de causalidad se convierte en el nudo gordiano que dará cuenta de la multiplicidad y la existencia de los seres creados. A través de la causalidad, la filosofía puede vincular la multiplicidad y las creaturas a la unidad y la inmutabilidad del ser. La causalidad se entiende en los diferentes artículos del libro como fruto de la bondad y el autoconocimiento divinos que hacen de la naturaleza algo inteligible. Esta inteligibilidad relativa al Logos se retoma luego en la contemporaneidad con autores como Gadamer y Nancy, confirmando la centralidad y la actualidad del pensamiento medieval en torno al Logos.

En el primer artículo, Miguel Brugarolas nos explica que en el siglo IV, sobre todo en el ámbito griego, la concepción de Dios tendía a reducirse a la unidad excluyente de la pluralidad de Personas (tradición antioquena) o a la pluralidad de Personas excluyente de la unidad esencial (tradición alejandrina). A este respecto Gregorio de Nisa logró armonizar la unicidad de Dios en la distinción personal y, a la vez, dar cuenta de la distinción entre lo inteligible y lo sensible a través de la distinción real entre Creador y criatura. Miguel Brugarolas estudia cómo el comentario de Gregorio de Nisa a Jn 10, 30 entiende la unidad y la distinción de Padre e Hijo. A partir del "Yo y el Padre somos uno" y de "el Padre está en mí y yo en el Padre", Gregorio entiende que el Padre no es anterior al Hijo ni el Hijo se le subordina. Para resolver conflictos, dice Gregorio que la unión del Hijo con el Padre no se da en la forma humana (que es exclusiva del Hijo), sino por la comunión del Padre y el Hijo en la naturaleza divina y el poder divino. Que el Hijo sea perfecta imagen del Padre no implica subordinación, aunque la semejanza significada por el *eikon* platónico tuviese la connotación de inferioridad;

Gregorio de Nisa transforma el término dándole el sentido de perfecta igualdad e indisoluble unidad.

En el segundo artículo, Agnieszka Kijewska se pregunta si las experiencias místicas tienen algún valor epistémico. Kijewska hace uso de dos textos separados por más de 15 siglos: las *Confesiones* de San Agustín, y *Perceiving God* de William Alston (1991). Alston entiende la experiencia mística como una adquisición experiencial de información que da suficientes bases para justificar ciertas convicciones propias. El análisis de Alston ayuda a ver las *Confesiones* como un proceso en el que el conocimiento de Dios a partir de las experiencias místicas de San Agustín es cada vez más profundo. En contra de la inefabilidad que tanto suele asociarse a la experiencia mística, Kijewska concluye que las propias *Confesiones* son un acertado intento agustiniano de compartir con los lectores el contenido epistémico hallado en las experiencias místicas que narra.

En el siguiente artículo, Francisco O'Reilly nos muestra el *Liber de causis* como una síntesis de tres neoplatonismos, el de Proclo, el de Eriúgena y el de Avicena. El hilo conductor de la obra, nos dice, es la relación entre la procesión de las Causas primordiales y la emanación de las inteligencias. El autor coloca, como Proclo, la naturaleza divina como el origen de la realidad. La total y perfecta posesión de lo real en Dios implica que todo lo creado está presente en Dios en un modo incluso más completo que como existe en el mundo, puesto que las cosas creadas no tienen en ellas mismas *principium essendi* alguno. Vemos el ejemplar en las copias a través de la causalidad; la Causa suprema deja verse a través de los efectos, aunque no en su esencia. El autor del *Liber de causis* explica la idea aviceniana de que la primera inteligencia creada sería el origen de la multiplicidad en su doble movimiento de contemplación de los orígenes y de contemplación de sí mismo como ser posible, y hace que esta visión se apoye en la jerarquía ontológica descrita por Eriúgena. Las nociones de emanación, causalidad y procesión, como vemos, permiten ver en los elementos menores trazos de los superiores, y esto posibilita el retorno a Dios, operado en una doble forma cognoscitiva y desiderativa.

En su artículo, Laura Corso de Estrada expone la *Summa* de Felipe el Canciller como desarrollo analítico-justificatorio de la causalidad del mundo y su evolución perfectiva. El primer principio organizativo del texto lo constituye el Bien Primario, principio difusivo y multiplicador en el ser. La divinidad, puro ser y puro bien (en tanto que Felipe considera ser y bien como términos convertibles), por la comunicación del ser hace posible la participación de este ser por parte de la multiplicidad. En el plano moral, Felipe toma la definición ciceroniana de virtud como "el hábito del alma en armonía con el orden de la naturaleza y la razón", afirmando aquí también una teología que constituye el orden universal y haciendo de la vida moral la consumación de ese orden. Es decir, el *Bonum Primum* del que había empezado hablando Felipe en el plano de la metafísica se acaba revelando como principio impreso en las inclinaciones de todos los seres, y especialmente en la razón humana en el plano moral bajo la forma de ley natural.

En su artículo, Isabel León analiza el rol central del verbo en la cosmología de San Buenaventura. La terna "Verbo increado, encarnado e inspirado" abarca en San Buenaventura el conjunto de las relaciones entre Dios y lo creado, y su condición mediadora se explica por su posición "media" en la Trinidad. Porque el Hijo procede del Padre como Verbo amado, le corresponde específicamente la función expresiva, tanto del misterio de Dios como de la verdad más profunda de cada ser, pues es a través de Él como todo ha sido hecho. San Buenaventura supera la explicación platónica del tema, porque dice que, más allá de cualquier forma de emanación, Dios se entiende como artista cuyo acto creador libre mantiene totalmente diferentes al artífice y a la obra, y así también se explica la dependencia e insuficiencia de lo creado. La gran novedad de San Buenaventura aquí está en su concepción de una creación trinitaria: Dios-Uno puede "salir" de sí y dar realidad a lo distinto de sí precisamente porque el misterio de su vida infinita es una plenitud tripersonal. En el obrar de Dios *ad extra* cada una de las personas interviene según su modo propio de existencia, en lo que constituye, no obstante, un único operar.

Juan José Herrera también apela a la analogía de Dios como artista, aunque esta vez siguiendo a Tomás de Aquino, y en su artículo estudia la ejemplaridad de Dios para explicar cómo en Él esencia e ideas se articulan en una unidad. En Tomás, la comparación con la producción artística muestra cómo Dios comunica a las criaturas la semejanza de su propia naturaleza, y esto a través de su voluntad y no como una necesidad propia de su esencia. Claro que la idea que comunica Dios como artista no puede ser otra que su propia esencia. Esto implica que la divina esencia es también el único medio por el que Dios conoce lo creado, puesto que contiene la semblanza de todo lo diferente a Él. Pero para que Dios se conozca a sí mismo de modo perfecto, debería conocer también los distintos modos en los que otros seres pueden participar de su perfección. Aquí Tomás explica que en las ideas, Dios conoce su esencia en proporción a las criaturas. Así se manifiesta la centralidad de las ideas divinas en el pensamiento tomista, en contra de lo que algunos autores han interpretado: como la esencia divina como tal no puede ser modelo imitable por las criaturas, la formación de las cosas debe preexistir en el intelecto divino en la forma de un conocimiento de los diferentes modos en los que su esencia es imitable.

Alice Ramos nos hace ver que, en Tomás de Aquino, la belleza de la criatura manifiesta la sabiduría del Hacedor. La presencia de Dios en todo lo creado es especialmente palmaria en la criatura intelectual que es el hombre, puesto que fue hecho a su imagen y semejanza. Dios deja verse en el hombre, primero, en tanto que la misma naturaleza de la mente humana es el conocimiento y el deseo de Dios; segundo, a través de la Gracia cuando ese conocimiento y deseo son más perfectos; y tercero, en la imagen de la Gloria cuando el conocimiento y el deseo de Dios sean del todo perfectos. La imagen divina en el hombre queda así dispuesta en una progresión creciente: creación aplicada a todo hombre, recreación aplicada a los justos, y semejanza aplicada a los santos. Es también esta criatura racional la que completa la perfección del universo, puesto que debe existir algo que, tras creado, retorne a Dios no sólo en semejanza de naturaleza sino también por sus operaciones.

En defensa de la dimensión cognitiva de la belleza y en contra de la ruptura moderna, Mirela Oliva muestra en su artículo el rol de la belleza en la experiencia del sentido. Oliva explica que Gadamer restaura el paradigma medieval y expresamente tomista de la belleza como trascendental al apuntar que el encuentro con el acto de ser de las cosas es posible por la belleza que irradian y que informa al conocimiento humano. La actualidad es inseparable de la belleza porque es de suyo luminosa, y esta belleza se comporta como la luz porque es visible sólo en tanto que da visibilidad a lo bello. En Nancy, la conexión entre belleza y sentido va más allá de las significaciones individuales para llegar a la inteligibilidad del mundo en su conjunto. Nancy usa la analogía de la música porque considera que constituye la pura experiencia del sentido en tanto que presencia pura, y así desarrolla el carácter reflectante de la belleza, que es universal y a la vez concreta, que brilla a través de las cosas y a la vez va más allá de la individualidad de las cosas, abriendo así la inteligibilidad del mundo para nosotros, su *logos*.

Javier Ormazabal Echeverría

VIRGINIA ASPE ARMELLA, *Aristóteles y Nueva España*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2018, 458 pp.

Los editores hacen la siguiente presentación que resume adecuadamente el propósito del libro;

> "Con un enfoque novedoso y a partir de una revisión y contextualización de diversos pensadores y textos aristotélicos, la autora de *Aristóteles y Nueva España* propone una relectura y análisis de fuentes primarias para demostrar que en la Nueva España se formó una tradición aristotélica distinta a las de otras partes del mundo.
> El libro es una exploración detallada del contexto intelectual hispano y de las diferentes tradiciones aristotélicas que prevalecieron hasta el siglo XVI. A partir de ahí, la autora defiende la existencia de un aristotelismo novohispano que presenta matices respecto al de la Escuela de Salamanca (la tradición intelectual conforme a la cual se formaron los primeros pensadores que llegaron a Nueva España). *Aristóteles y Nueva España* muestra que estas diferencias, características del aristotelismo novohispano, son consecuencia de cinco factores: el contacto con las culturas autóctonas de América, el impacto de la organización colonial, la influencia de la tradición humanista salmantina, la presencia del aristotelismo italiano de los traductores renacentistas en los planes de estudio universitarios y en las polémicas intelectuales de la época, y una peculiar asimilación del cristianismo primitivo y veterotestamentario en relación con los indígenas. Todo ello llevó a privilegiar las obras éticas y naturalistas de Aristóteles frente a sus escritos sobre política y metafísica.
> La autora muestra las diferencias entre Aristóteles y Aquino, así como entre Francisco de Vitoria y Alonso de la Veracruz, para demostrar la novedad del aristotelismo novohispano. Para ello, analiza también obras de Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Sor Juana Inés de la Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora y Francisco Xavier

> Clavijero. *Aristóteles y Nueva España* ofrece también una reflexión sobre el problema de abordar las fuentes coloniales mexicanas".

El libro consta de cuatro capítulos. El primer capítulo del libro aborda dos cuestiones: los antecedentes histórico-filosóficos de la filosofía novohispana, y la necesidad de entender la evolución del contexto hispánico para comprender el tipo de aristotelismo que surge en Nueva España. Se presentan los antecedentes hispánicos que conformaron el horizonte de comprensión de la realidad novohispana: la tradición de Isidoro de Sevilla y los enciclopedistas españoles, la impronta árabe en Hispania, el humanismo salmantino del siglo XV, y la tradición aristotélica de los traductores bizantinos en Aviñón y Bolonia. En cuanto a cuestiones de contexto, el capítulo habla de la tensión entre las órdenes religiosas y la jerarquía eclesiástica, y de los problemas para entender las culturas autóctonas (matrimonios entre indígenas, religión politeísta y sacrificios humanos). La autora afirma que los frailes hacen sus descripciones desde un horizonte aristotélico de comprensión.

Por último, se presenta una propuesta metódica: es necesario comprender el contexto de autores y textos para evitar interpretaciones ideológicas falsificadas. Se recomienda el método propugnado por Quentin Skinner para superar anacronismos, interpretaciones forzadas y otros errores que obstaculizan un análisis sobrio de los textos. También se propone una lectura razonada de los textos, guiada por una fidelidad crítica a la misma (siguiendo a Carlos Pereda). El capítulo se cierra con la recomendación de una lectura analógico-proporcional, a la manera de Mauricio Beuchot, y respecto al modo en que deben abordarse las polémicas y controversias.

El segundo capítulo presenta los diferentes aristotelismos de la España del siglo XVI, partiendo de los antecedentes generales del aristotelismo para mostrar las asimilaciones que tuvieron lugar desde el cierre de la Escuela de Alejandría hasta la expansión aristotélica hacia Oriente y Occidente. Destaco el aristotelismo de la Escuela de Traductores de Toledo y su llegada a la Universidad de París, momento clave de síntesis, así como el aristotelismo

neoplatónico de Boecio, la filosofía escolástica de Tomás de Aquino y el pensamiento de Avicena y Averroes asimilados por Aquino.

Se presenta la idea de que, en los siglos XV y XVI, los españoles recibieron la impronta de los traductores bizantinos de Bolonia y Aviñón, así como la del humanismo salmantino del siglo XV, en el que autores como Pedro de Osma y Fernando Roa introdujeron en sus cátedras las obras de Aristóteles sobre ética. La impronta escolástica aristotélico-tomista de la Escuela de Salamanca se afirma en autores como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.

Posteriormente, se presentan las diferencias explícitas entre Aristóteles y Tomás de Aquino: en Aristóteles hay una concepción inmanente de la naturaleza, una moral eudemónica de los actos humanos ajena al criterio tomista de la ley natural, así como una ausencia tanto del creacionismo como de un preconocimiento de la norma o inclinación moral. Una vez establecido esto, traté de mostrar un cierto aristotelismo novohispano distinto del escolástico.

Con base en esto, el autor propone dos cosas: que hay una huella aristotélica pasada por alto en la filosofía de los pensadores novohispanos, y que ésta no es tomada en cuenta por Kristeller ni por Schmitt a pesar de que autores como Lewis Hanke, Edmundo O'Gorman y Silvio Zavala ya lo habían señalado. El capítulo analiza las aportaciones de Haskins, Oberman y Quirinus Breen para demostrar que el humanismo renacentista de los siglos XV y XVI afecta a España y Nueva España. El capítulo argumenta que este humanismo novohispano se diferencia del español por la experiencia con el "otro" americano.

El tercer capítulo es el corazón del libro; presenta una selección de argumentos aristotélicos aparecidos en autores y obras de la Nueva España.

El capítulo comienza con las generalidades del plan de estudios de la Real y Pontificia Universidad de México. La autora señala que Aristóteles está presente en tres frentes: en los comentarios al corpus aristotélico realizados en

las facultades de Artes, Leyes y Medicina; en la preponderancia lógica de los *Analíticos posteriores*, y en la discusión de temas como los matrimonios entre indígenas, el concepto de alma y los temas políticos. También distingo entre las consideraciones realizadas por Francisco de Vitoria y fray Alonso de la Veracruz. Este último es el autor más representativo del capítulo porque es el primer filósofo de la universidad, el que más desarrolla los temas mencionados y porque dice explícitamente que la edición de las obras de Aristóteles que sigue es la traducción del griego al latín de Ioannis Argyropoulos. El capítulo continúa con un análisis de obras y autores seleccionados de la época colonial: Bartolomé de las Casas (*Apologética historia sumaria*), Bernardino de Sahagún (*Historia general de las cosas de Nueva España* y *Códice florentino*), Sor Juana Inés de la Cruz (*Primero sueño*), Carlos de Sigüenza y Góngora (*Libra astronómica y filosófica*) y Francisco Xavier Clavijero (disertaciones presentes en *Historia antigua de México*).

El cuarto capítulo es una muestra de los argumentos más representativos de la tradición aristotélica novohispana y una reestructuración de estos. Se presentan cuatro argumentos centrales: el argumento naturalista, el argumento republicano, el argumento metodológico y el argumento cultural, todos ellos ya expresados en la *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de las Casas y desarrollados sistemáticamente por Alonso de la Veracruz. La permanencia de estos criterios en los siglos XVII y XVIII ya se mostró en el tercer capítulo a partir de pasajes de autores de la época. En el cuarto capítulo se realiza un trabajo analítico-argumentativo, poco realizado por los investigadores de la filosofía novohispana. El capítulo es breve: establece el caso y pretende ser una muestra del trabajo a realizar. Al mismo tiempo, el capítulo señala los cuatro núcleos argumentales distintivos de la hipótesis presentada, a saber, que existe una tradición aristotélica novohispana parcialmente distinta de la de la Escuela de Salamanca, pero que a su vez es deudora de ella.
El capítulo cierra con una reflexión sobre el problema de la interpretación de los textos novohispanos.

Virginia Aspe Armella

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, *Los comentarios bíblicos de Roberto Grosseteste. Propuestas para una nueva exégesis*, Buenos Aires, Ed. de Autor, 2021, 648 pp.

Esta publicación contiene el texto de mi tesis para optar al Doctorado en Teología, Especialidad Sagrada escritura, en la Pontifica Universidad comillas, España, defendida en 2000**.** Pasados 20 años, corresponden algunas aclaraciones que permitan comprender este proyecto editorial.

Mi tesis de Teología, tiene una larga y complicada historia; conviene recordarla brevemente para entender algunas cosas referentes a este libro. Siempre me interesó la hermenéutica bíblica, tal vez porque también siempre me gustó el análisis textual que hacemos en filosofía. Y, al mismo tiempo, mi interés por lo histórico concilia bien con el análisis de textos de venerable antigüedad. En filosofía me gusta la Edad Media; la exégesis no podía ser excepción. Pero la investigación tenía dificultades por la escasez de trabajos sobre el período de la primera escolástica, el que más me interesaba. Durante mis Cursos de la Licenciatura había estudiado las ideas exegéticas de Roger Bacon; ese fue el tema de mi tesis de Licencia, dirigida por el P. Manuel Benéitez SJ, en 1981-82. Elegí este tema porque descubrí que Bacon tenía bastantes ideas interesantes sobre exégesis (aunque él mismo no escribió ninguna obra sistemática o completa sobre esto), ideas novedosas, originales e increíblemente actuales. Su interés por la teología bíblica, es decir, por centrar y fundar la teología teórica en los textos bíblicos correctamente entendidos y analizados, era algo que coincidía con muchos reclamos de los años postconciliares del siglo XX.

Y luego, enfocando el doctorado, consideré relevantes las conexiones de Bacon con Grosseteste, y vi claro que allí había interesantes posibilidades para hacer mi tesis. Aunque el tema era un poco raro, el Decano, P. Federico Pastor SJ tuvo una opinión favorable, le pedí que fuera mi director y aceptó. Le expliqué que pensaba orientar el trabajo como la búsqueda de los antecedentes de un movimiento más fuerte –y fracasado– que tuvo epicentro en Oxford en

la época de esplendor de Bacon. Era la propuesta de una teología bíblica que fuera una alternativa a la teología sistemática basada en los comentarios a las *Sentencias*. Proyecto que, lamentablemente –en mi parecer– no tuvo éxito, desapareció y sólo ha sido retomado en tiempos postconciliares. El P. Pastor me hizo entonces una pregunta: "¿Tiene sentido dedicar tanto esfuerzo, porque será un tema arduo, investigar una propuesta fracasada, algo que no tuvo consecuencias relevantes en la historia de la teología latina, según tú misma dices?". Esta pregunta la escuché varias veces en relación a temas de interés, míos o ajenos, y me parece pertinente. Hay que tener una idea clara de si, y por qué, es conveniente estudiar un fracaso histórico. Hoy estamos más propensos a encontrar múltiples razones. Hay muchas tesis destinadas a estudiar fracasos de todo tipo, inclusive en un área tan existista como las ciencias duras. En aquella época, cuarenta años atrás, era distinto. Yo pensé bastante una respuesta que me resultara satisfactoria.

Mi fundamentación tenía dos partes: la primera, que estudiar los motivos del fracaso de la propuesta también arrojaba luz sobre las razones del éxito de la posición alternativa y que quizá en eso mismo radicara la relativa y posiblemente cambiante relación de fortalezas y debilidades de ambas opciones. Porque al final, llegamos al Vaticano II con la idea de que la teología sistemática tradicional había terminado en un cierto fracaso eclesial y que la Iglesia necesita otra teología. Y lo segundo, conectado con dicha necesidad, es que ese estudio retrospectivo nos puede poner en guardia para no cometer los errores que se cometieron en el siglo XIII y que determinaron la clausura de un movimiento teórico que hubiera enriquecido notablemente a la teología. Mi director aceptó mis razones.

Entonces el plan de tesis se orientaba fundamentalmente a sus ideas sobre la corrección de la Vulgata, sobre la necesidad de aplicar conocimientos científicos –diríamos– (desde la gramática a la geografía) para interpretar correctamente el sentido literal, base de los otros. Y si bien ya veía la importancia del *Comentario al Hexaemeron* y aceptaba la gran dependencia en esa obra de los SSPP, también consideraba que Grosseteste se hacía cargo

de esa tradición más bien para cerrarla. No estaba equivocada, pero era insuficiente.

El plan se presentó, fue aprobado y me puse a trabajar, pero como consecuencia de una serie de crisis dentro de la iglesia católica durante los ochenta, y en especial en la propia Orden Jesuita, muchos de sus miembros se fueron. Uno que se retiró fue mi propio director y como el derecho canónico no permite que un sacerdote reducido al estado laical continúe siendo profesor, me quedé sin director. Nadie me daba una respuesta y yo no sabía qué hacer.

Pasaron varios años. Por fin pedí que dieran solución mi situación. Y la dieron, de modo que con el P. Benéitez, mi director de la tesis de Licenciatura, terminé el Doctorado. Habían cambiado en esos años algunas cosas, no sólo porque habían aparecido nuevas publicaciones al respecto, sino porque yo misma había madurado ideas y había comprendido mejor la necesidad de apuntalar mi primitiva idea con un añadido relevante que fueron los cuatro marcos. Esto lo explico en la Presentación de la tesis y queda claro en su propia estructura y desarrollo. No fui entendida por el Tribunal, compuesto por teólogos, porque no podían aceptar mi punto de vista epistemológico, pero tampoco discutirlo, precisamente porque no eran filósofos. El examen de tesis se convirtió en un diálogo de sordos, a pesar del Sobresaliente que lo coronó. Tal vez por eso no pensé en publicar el texto completo, sólo apareció un resumen, obligatorio para recibir el Diploma.

Desde luego seguí pensando y trabajando en Grosseteste y en otros aspectos metodológicos de la historia de la filosofía y la teología medievales y de la segunda escolástica. Aunque no volví sobre este texto, creo que el planteo sigue siendo válido y los 20 años transcurridos me convence de eso. Lo que ahora cambiaría, o añadiría, son aspectos en los cuales he seguido profundizando y que me permiten ampliar y mejorar algunos de sus contenidos.

Mi propia relectura, hace dos años, fue ésta. La tesis tuvo dos ideas centrales; la primera y original, la importancia de revisar los proyectos

"frustrados" a la luz de una perspectiva de largos períodos. Creo que sigue siendo tan pertinente como hace cuarenta años. Más aún, viene a reforzar mi actual posición metodológica sobre la aplicación del concepto lakatosiano de "programa de investigación".

La segunda idea central, es que la exégesis, como tarea compleja, siempre tuvo al menos dos vertientes: la pastoral y la que podríamos denominar "científica"; es decir, que en cada época hubo un concepto de "cientificidad" de la exégesis, acorde, naturalmente, con el concepto general de "ciencia" contemporáneo.

Finalmente, aunque no fue tema específico de análisis, sí el material documental relevado mostró –y eso quedó en el texto– no sólo los evidentes préstamos teóricos entre diversos representantes incluso de tradiciones diversas, sino y especialmente, que hubo una clarísima doble *translatio*: el judaísmo al primitivo cristianismo (y con él el inicio de la tradición exegética), y luego la *translatio* de nuevos conceptos provenientes de la tradición filosófica greco-árabe que se insertaron e el marco del programa hermenéutico científico de Grosseteste y que configuraron entonces, de modo completo, su visión de una teología bíblica completa.

El resultado más tangible e importante de mi postura, con respecto al tema de la reconstrucción racional, consiste en haber establecido, con argumentos por lo menos plausibles, que la comprensión de la teología que tienen los teólogos, especialmente del pasado (y no sólo ellos) requiere de un proceso que es, en definitiva, el procedimiento que Lakatos propone para la historia de las ideas científicas (a las cuales pueden asimilarse, al menos en principio, las exegéticas que son objeto de mi tesis). Por lo tanto, para una disciplina como la teología, que es esencialmente dialógica y argumentativa, la necesidad de confrontar pensamiento (y autores) entre sí es esencial a su existencia.

En cuanto a la *translatio studiorum* vista así la cuestión, considero que cuando nos situamos en el Oxford del siglo XIII y consideramos el material

con que trabajaba Grosseteste y su grupo, debemos aceptar la realidad de una doble *translatio*, o sea una doble recepción y asimilación de contenidos provenientes de otra tradición de diferente tiempo y lugar. La primera es la *translatio* de la tradición bíblica judía elaborada por los primeros cristianos, sobre todo con anterioridad a la fijación del canon. Esta tradición (más algunas ideas y conceptos de la filosofía griega, especialmente platónica y luego neoplatónica) fue la base de un largo desarrollo que arriba al siglo XII. Es entonces que se produce otro gran viraje en la recepción y asimilación de tradiciones, pero no –como en el caso anterior– de tipo religioso, sino conceptual, filosófico diríamos. La idea de una *philosophia ancilla theologiae* cobra una fuerza inusitada. Grosseteste es testigo temprano y privilegiado de este momento fundacional de la escolástica latina. Fue admirador sin reticencias de la filosofía griega, especialmente aristotélica, en algunas ramas decisivas del saber. Incorporó todo eso a su programa científico pero no al teológico.

En mi tesis, acotadamente, me he referido a un solo aspecto, la exégesis, Y aquí no puede hablarse propiamente de una doble *translatio* con iguales caracteres y relevancia. Grosseteste es continuador de una tradición exegética que remonta por lo menos hasta Jerónimo, pero la actualiza con el nuevo instrumental científico que está a su alcance. En esto radica su novedad, su originalidad y lo que apreció Bacon, queriendo continuar esa vía.

Finalmente la estructura quedó como sigue.

Luego del Prólogo actual con sus aportes, la Presentación y la Introducción originales que he reseñado, la obra tiene una Primera Parte de Encuadres (añadidos con el segundo director): metodológico, histórico y teológico (de los siglos XII-XIII); el cuarto es la presentación de la vida, obra y doctrina de Grosseteste.

La segunda parte es el estudio exegético propiamente dicho, con los siguientes puntos: 1. La exégesis de Grosseteste, presentación general; 2. Exégesis contextualizada; 3. Uso correlacionado de textos bíblicos (con sus

respectivas "lecturas bíblicas"); 4. Uso de fuentes patrísticas; 5. Los Comentarios bíblicos específicos. Termina esta `parte con un capítulo de síntesis.

La Tercera Parte, que causó molestia a los jurados, titulada "Correlaciones y reflexiones", donde se analiza la exégesis en función de la teología bíblica, trata la derivación histórica de la propuesta, con la conclusión que apunté al principio, cuando defendí mi idea frente al Decano.

Quisiera cerrar esta presentación con una mención resumida del final del prólogo, con dos ideas que han rondado estas preocupaciones desde su inicio. La primera, que los grandes problemas de la teología –y de la exégesis– en el fondo siempre han sido los mismos, sólo que revestidos –en cada período a considerar– de un propio manto epocal, al cual hay que atender, pero sin olvidar que por debajo continúa la misma problemática esencial.

La segunda, que no siempre es fácil y ni siquiera posible encontrar nuevas fuentes documentales, y menos aún que ellas determinen cambios decisivos en la interpretación histórica. Sin embargo, la heurística es amplísima, cada visión puede ser revisitada muchas veces y siempre con la posibilidad de resultados interesantes. No hay que apresurarse en declarar obsoleto un estudio solo porque hayan transcurrido unos cuantos años.

Celina A. Lértora Mendoza

MARÍA JOSÉ ZEGERS CORREA, *Sabiduría y Caridad: de la contemplación a la Trinidad en Ricardo de San Víctor*. Editorial: Pendiente (Actualmente en revisión por la editorial Brepols, para ser publicado en la serie "Bibliotheca Victorina").

El título elegido para esta investigación es *Sabiduría y Caridad: de la contemplación a la Trinidad en Ricardo de San Víctor***.** Con ello se ha buscado subrayar que la teología sobre la contemplación y el misterio trinitario no son en Ricardo dos elementos separados, como en bastantes ocasiones se ha sugerido, sino que hay entre ellos una profunda continuidad. Intentar comprender a fondo la teología trinitaria de Ricardo no es posible sin una atención seria a su teología sobre la contemplación, que constituyó el fundamento imprescindible sobre el edificó sus desarrollos dogmáticos.

Para llevar a cabo este trabajo se comenzó estudiando a fondo las obras de Ricardo. Con ello se pudo apreciar tanto la variedad de su pensamiento –con aspectos pedagógicos e históricos, exegéticos, espirituales y dogmáticos–, como su gran unidad. Esta riqueza, sin embargo, quedó oscurecida por la posterior clasificación de sus obras en distintos grupos, lo que hizo muy difícil captar la unidad orgánica de toda su teología.

Por eso, uno de los principales objetivos de esta investigación ha sido mostrar la unidad entre sus tratados más relevantes: solo este acercamiento integral a sus obras permite descubrir su auténtica riqueza, algo que por separado no es posible apreciar. Junto a eso, la continuidad de los escritos a lo largo de la vida de Ricardo son fiel reflejo del ascenso contemplativo que él mismo desarrolla y que, además, esboza al comienzo de su reflexión teológica cuando, al inicio del *Liber Exceptionum* –su primera obra–, habla del hombre como un ser creado por Dios a su imagen y semejanza para que pueda contemplarle.

Para llevar a cabo estos objetivos se realizó una investigación del contexto histórico y cultural de Ricardo, seguido de un análisis crítico de las obras

mencionadas en diálogo con una amplia y seleccionada bibliografía secundaria. En cuanto al análisis de sus escritos se utilizaron las versiones originales en latín de las ediciones críticas disponibles, apoyadas por algunas de las traducciones existentes, aunque acudiendo siempre al texto latino para acceder al tenor literal de las expresiones del autor. Además, se incorporó a la metodología de investigación la consulta del elenco de manuscritos existentes en la biblioteca victorina durante el siglo XII, lo que permitió corroborar cuáles fueron –realmente– las principales obras escritas que nutrieron el estudio de Ricardo.

En cuanto a la estructura del trabajo, este se divide en cuatro capítulos, seguidos de unos anexos finales para facilitar al lector la comprensión del contenido.

El primer capítulo enmarca la Escuela de San Víctor, y la vida y obras de Ricardo, en el contexto histórico y cultural del siglo XII. Se describen las principales causas del renacimiento intelectual, cultural y teológico que marcó esta época; y también las particulares características de la Escuela Victorina, entre las que destaca la articulación –tan bien equilibrada– entre la herencia contemplativa de las escuelas monásticas y el rigor dialéctico de las escuelas catedralicias.

El capítulo segundo estudia las fuentes del pensamiento de Ricardo y la posterior influencia que tuvo en Santo Tomás y San Buenaventura. Al comienzo se expone cómo Ricardo armoniza las enseñanzas de sus principales maestros –Agustín, Anselmo y Hugo de San Víctor– con el amor por la Sagrada Escritura. Junto a ellos se subraya también la influencia de otros autores, entre los que destaca Pseudo Dionisio y Cicerón. Por una parte, *La Jerarquía Celeste* del Areopagita es pieza fundamental en Ricardo para hablar sobre el ascenso contemplativo del hombre, sobre su participación en la sabiduría y el amor divinos por medio de la gracia, y sobre el significado de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Y por otra, el *De Amicitia* de Cicerón sirve a Ricardo como guía en su desarrollo sobre la teología de la amistad al interior de la Trinidad.

El tercer capítulo analiza los dos tratados de Ricardo sobre la contemplación y su relación con la sabiduría. El primer tratado, el *Beniamin Minor*, habla sobre la preparación del alma para la contemplación interpretando la historia de Jacob como alegoría de un camino ascético hacia la virtud y la sabiduría. El segundo tratado, el *Beniamin Maior*, describe los diferentes géneros y modos de la contemplación basándose en la interpretación alegórica de las partes del Arca de la Alianza. La elección del Arca como símbolo de la contemplación no es casual, ya que –tanto ella, como la gracia de la contemplación– tienen el poder de santificar al hombre por contener ambas, en su interior, el tesoro de la sabiduría. Este capítulo acaba sintetizando ambos tratados para mostrar cómo concibe Ricardo la contemplación desde el punto de vista de la gracia y de la antropología, lo que, a la vez, sirve de puente con el último capítulo al mostrar el vínculo que estos escritos establecen entre la sabiduría y la caridad.

Por último, en el cuarto capítulo se analizan las dos obras de Ricardo sobre la caridad. Primero se examina el contenido de un sermón titulado *De IV Gradibus Violentae Caritatis*, para luego exponer cómo este se relaciona con la argumentación de la Suprema Caridad en el *De Trinitate*. Esta conexión es muy importante, ya que el *De IV Gradibus* funciona como un nexo entre la teología de la contemplación y la de la caridad. Luego, con el estudio del *De Trinitate* queda de manifiesto además que el ascenso contemplativo descrito en los *Benjamines* se ve coronado por la Caridad Suprema en Dios. Esto es clave para advertir la riqueza de los argumentos sobre la suprema bondad, sabiduría, felicidad y gloria de Dios. Y también para entender el hecho de que Ricardo acuda a la experiencia de amor que posee el alma para hablar del Amor o Amistad en Dios.

Del contenido de estos últimos dos capítulos quisiera destacar algunas ideas.

La primera es la gran unidad que expresan los dos *Benjamines* al mostrar que el ascenso del alma hacia Dios, y la gracia de la contemplación, son inseparables. En la contemplación concurren lo humano y lo divino, el don de

Dios y la libertad del hombre, sin que pueda prescindirse de ninguno de ellos. La acción de Dios en el alma, ordena la **razón** y el **afecto** propiamente humanos hacia la sabiduría y caridad divina, para que, con ellas, pueda conocerle y amarle. Esto entronca con el valor que los Victorinos daban a la dimensión corpórea del hombre. La mística del siglo XII no era espiritualista, sino que subrayaba la vinculación del hombre con el mundo. Todo lo creado, también lo sensible y corpóreo, participa de la vocación humana hacia la plena contemplación de Dios. Esto inaugura una nueva mirada sobre el mundo, que ahora se ve iluminado por la luz de la sabiduría divina de la que participa. Por eso, en la contemplación, se asciende desde el conocimiento del mundo y del hombre, por los sentidos y la razón, a la posesión de la sabiduría por la gracia de la contemplación. Así, la Belleza Invisible se hace reconocible en la belleza de lo visible, iluminando con la luz de Dios toda la realidad. Esta nueva luz, que transforma los ojos del hombre para que descubran –con total nitidez– cómo lo visible está penetrado por la belleza divina, se da también en la contemplación del hombre sobre sí mismo. Aquí entra en juego la teología de la *Imago Dei*, ya que es ahí donde el hombre descubre –como en un espejo– la Imagen de Dios.

Podría parecer que esto deja al margen la dimensión cristológica de la teología de la Imagen, pero no es así: la Imagen de la que el hombre es portador no otra que Cristo mismo, Hombre Perfecto y Sabiduría del Padre. Por eso, el único camino para que el hombre acceda a la contemplación de la Trinidad y sus misterios, es cristológico. Cuando la razón y el afecto se ordenan a la sabiduría y caridad de Dios, el alma participa en la belleza de Cristo, que restaura en el hombre su imagen y semejanza dañada por el pecado, devolviéndole así, su belleza original. Esto permite entender el desarrollo del *De IV Gradibus*, donde Ricardo deja claro que el fin de la contemplación no es la experiencia sublime del éxtasis, sino la unión con Cristo que, configurando al hombre con Él, le permite participar en la vida de amor de la Trinidad.

Se entiende entonces que la comprensión del amor, la amistad y las relaciones personales en la conciencia y psicología humanas sean el camino

utilizado por Ricardo para ascender, por analogía, a la contemplación del amor y la amistad en Dios. De hecho, en el *De Trinitate*, este es el eje de su argumentación. Con él explica que el amor en Dios significa que la existencia de cada una de las Personas divinas es perfecta en relación a las otras Dos. Así, la afirmación de la **existencia** perfecta como atributo divino no solo lleva a considerar la unidad divina, sino también la Trinidad de Personas: a la perfecta posesión de la existencia, le corresponde también una perfecta fecundidad. Por eso lo propio e incomunicable del Padre consiste en existir por sí mismo y entregar plenamente su ser al Hijo y al Espíritu. Lo propio del Hijo es recibir la existencia del Padre y darla al Espíritu, y lo propio del Espíritu es recibirla del Padre y del Hijo. Junto con esto, el Victorino muestra también como la *Suprema Dilectio* de la amistad divina conduce indefectiblemente a la donación perfecta y mutua del amor en una *Condilectio*. A la luz del *De IV Gradibus* se comprende que, a este vínculo de amor, esté admirablemente asociado el hombre por la fecundidad del amor del Espíritu Santo, el *Condilectus*. Es Él, el Don de Dios, quien configura al hombre con Cristo, encendiéndole en una *dilectio* a Dios y en una *condilectio*, con Dios, hacia los demás.

La extensión de esta presentación no permite detenerse ahora en las conclusiones, pero para acabar, baste subrayar una idea: si para Ricardo, la belleza de Dios resplandece en la vida de amor de la Trinidad y en su amor infinitamente gratuito por el hombre; en el hombre, configurado con la belleza divina, lo verdaderamente bello es siempre un acto de amor.

María José Zegers Correa

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA, *El Renacimiento. De Nicolás de Cusa a Giordano Bruno. Libertad y tragedia de la razón*, Eunsa, Pamplona 2020 (reimpr., 2023), 177 pp.

En el presente libro, la profesora Soto no busca abordar de manera exhaustiva todo el pensamiento renacentista de modo enciclopédico; en cambio, se concentra en tres aspectos fundamentales. Estos tres enfoques orbitan alrededor del núcleo temático de la razón premoderna, que se presenta como algo heroico al final de este período histórico al intentar comprender un universo infinito. Simultáneamente, se destaca la noción de libertad, que comienza a tomar forma como la capacidad de elección autónoma.

Primeramente, se recoge el clásico interrogante acerca de la esencia del Renacimiento de los siglos XV y XVI y las diversas interpretaciones sobre su relación (de continuidad o de ruptura) con la Edad Media, lo que nos conduce al debate sobre el humanismo. En el contexto de este último, se destaca el texto central de Pico della Mirándola, *De la dignidad del hombre*, donde se plantea la noción de un humanismo basado en la libertad. Además, para explorar este tema en profundidad, se presenta una visión general de los humanismos clásicos que el nuevo Renacimiento premoderno busca tomar como fuente de inspiración.

En esta sección inicial, se resumen de manera concisa los conceptos del pensamiento medieval que podrían haber influido en los primeros pensadores de este período posterior. De esta manera, se establece una comparación entre la concepción del mundo en la Edad Media y el Renacimiento como una novedosa categoría espiritual.

En el siguiente segmento, se introduce a Nicolás de Cusa como el primer pensador de la era que se examina. Se abordan cuatro temas principales: 1) La noción de expresión como un simbolismo central en el Renacimiento y en la filosofía de Cusa, que se relaciona con las concepciones medievales. 2) La característica tesis de Cusa de que la criatura es una visión de Dios y se refiere

al Absoluto. 3) La exploración de la libertad, donde Cusa presenta una perspectiva claramente premoderna al considerar que la libertad alcanza su punto culminante en la autodeterminación de uno mismo, aunque esta autodeterminación se realiza en la verdad del Absoluto. 4) La tesis del conocimiento, por la cual Cusa ha sido considerado un precursor de la era moderna, ya que sostiene que la comprensión humana recrea en sí misma las cosas del mundo exterior, otorgándoles así significado.

Además, según Nicolás de Cusa, la capacidad de autodeterminación y el reconocimiento de uno mismo amplían la posibilidad de una manifestación libre de la imagen. En contraste, alejarse del "espejo vivo de la eternidad" restringe esta libertad en la manifestación de la imagen. El Cusano explica que si la imagen no se refleja en su verdadera naturaleza, pasa de ser una "sombra viva" a convertirse en simplemente una "sombra". Dios se presenta en su obra como el "espejo vivo de la eternidad", que representa "la forma de las formas".

En el tercer punto, nos adentramos en la figura de Giordano Bruno, quien marca el final del período renacentista. Este pensador proclama la idea de que el universo es infinito, representando un despliegue adecuado de la infinitud divina. En este contexto, Bruno considera que la razón humana es lo suficientemente capaz de emprender la búsqueda y comprensión del Absoluto en la naturaleza que lo refleja. En su pensamiento, encontramos la presencia del mito de Acteón, que simboliza una razón que aspira a la heroicidad al intentar captar un universo que, al final, termina devorando sus aspiraciones de libertad racional.

Acteón representa el intelecto humano, la más alta capacidad racional de la persona, que va en busca, a la caza, de la sabiduría infinita; la cual se halla manifestada en este universo. Pues bien, según Giordano Bruno, el intelecto humano debe buscar esa actualísima infinitud en y a través de esa su más perfecta manifestación: el infinito explicado, el cosmos –en el mito apelado *Diana*. Y ahí es donde el Absoluto se muestra como "luz en las sombras de la materia": "La Mónada (es) la verdadera esencia del ser de todos; y si (el intelecto) no la ve en su esencia, en su luz absoluta, la contempla en su

progenitura, que se le asemeja y es su imagen; porque de la mónada que es la divinidad procede esta otra mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo, donde se contempla y refleja como el sol en la luna; y mediante la cual nos ilumina, permaneciendo en el hemisferio de las sustancias intelectuales". Adviértase que, debido al silencio sobre la trascendencia divina en este sistema, el Absoluto sólo puede ser captado por el intelecto humano en cuanto inmanente en el universo. Inaccesible en sí mismo, el Absoluto se hace en cierto modo accesible a través de su perfecta mostración en la naturaleza. Y ello –lo repetimos con otras palabras– a costa de permanecer ausente en cuanto tal Absoluto: ha de ocurrir así que el fin último del hombre no será sino esa explicitación del Absoluto infinito que es el universo. Y esto es justamente lo que explica el mito de Acteón empleado en la obra bruniana. Efectivamente, ante la contemplación del infinito universo –Diana–, el intelecto –Acteón–, se lanza a su conquista, pues representa el único medio de acceso al Absoluto. Y en la medida en que, mediante el conocimiento, el intelecto se asimila al objeto conocido, acontece una suerte de identificación del intelecto con el universo que impide el ascenso al verdadero infinito: es lo que en el mito se explica como la muerte de Acteón. Muerte que significa aquí la no comparecencia del fin último al cual aspira el intelecto humano: "porque el último fin no debe tener fin, puesto que en tal caso no sería último. Es, por tanto, infinito en intención".

En cuanto a la cuestión de la libertad en el pensamiento de Giordano Bruno, se destaca la figura del héroe. Según Bruno, el héroe es aquel que, al enfrentarse a un objeto infinito en su estado más simple, y dado que nuestra capacidad intelectual no puede comprender lo infinito directamente, sino sólo a través del razonamiento o de una forma de razonamiento, como una razón potencial o una aptitud, el héroe actúa como alguien que busca alcanzar lo inmenso. En este proceso, el héroe establece un propósito o un objetivo en un lugar donde aparentemente no hay un fin definido (según lo expresado en *De gli eroici furori*).

Es cierto que, desde una perspectiva puramente teórica, la filosofía de Giordano Bruno no busca negar el principio de la trascendencia divina. Sin

embargo, se enfoca en el desarrollo de la noción de la inmanencia de lo divino en la naturaleza y en el ser humano. En otras palabras, como se deduce de lo mencionado anteriormente, su filosofía no niega directamente el concepto de una verdad superior que es objeto de fe; más bien, lo que niega es la posibilidad de que el ser humano acceda racionalmente a esa verdad. En consecuencia, según la autora, Giordano Bruno priva al ser humano de la capacidad de acceder realmente al Absoluto, no sólo en términos de conocimiento, lo que pone en entredicho el propósito último de la persona. Esto se debe, en gran medida, al hecho de que la razón se encuentra, por así decirlo, desconectada de su fundamento.

El argumento central que atraviesa las páginas centrales del pensamiento de Giordano Bruno se basa en una metáfora bien conocida que describe al ser humano como un "cazador" de las aspiraciones más elevadas. Esta imagen de la caza tiene raíces profundas en la tradición filosófica. Platón ya utilizó una metáfora similar al describir la vida del ser humano en este mundo como la búsqueda y persecución de la verdad, lamentando la "mezcla" del alma con las influencias negativas de la materia y los sentidos. En la misma línea de pensamiento, encontramos un claro precursor neoplatónico en la obra de Plotino, quien se basó en los textos de Platón, especialmente en el *Teeteto* y el *Fedro*, al abordar la naturaleza humana en su primera Enéada. Nicolás de Cusa también emplea esta metáfora en su obra *De venatione sapientiae*, expresando el interés de la filosofía por la "caza de la sabiduría", que se plantea como una "docta ignorancia" que busca comprender el Absoluto en su esencia, entendido como *possest, non-aliud o unum*.

En síntesis, el objetivo del libro es en general un acercamiento intelectual a los temas antedichos de un modo riguroso. Se trata de tesis que no se abordan normalmente en las historias de la filosofía divididas tradicionalmente en los planes de estudio en: antigua, medieval, moderna y contemporánea, quedando la época renacentista algo escondida en las exposiciones didácticas.

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*, México, Universidad Panamericana, Colección Filosófica, 2020, 524 pp. Ed. digital.

Como indican las coordinadoras en la Presentación, este volumen recoge una selección de las investigaciones que consideraron más relevantes de las XIV Jornadas de Iustitita et Iure 2019 de la Universidad Católica de Argentina, sobre Naturaleza y Teoría Política en el pensar medieval y renacentista. Este volumen se edita en la Colección Filosófica de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México y sigue sus criterios dictaminadores del doble ciego. Se mantiene la tónica de analizar los antecedentes y la recepción del pensamiento medieval y renacentista desde el ámbito jurídico, filosófico, económico, teológico y de historia de las ideas para que, centrándose particularmente en Aristóteles, Cicerón, Tomás de Aquino y Hobbes, quienes adquieren un protagonismo especial en análisis, menciones y antecedentes, presentes en el colectivo académico que sostiene estas Jornadas.

Las veinte contribuciones que se editan abordan el tema en diferentes épocas. Comienza con el pensamiento de la Antigüedad: "*Nihil Potest esse dementius.* El personaje y el perfil psicológico del *tyrannus* en la filosofía política de Cicerón" (*Johannes Sedlmeyr*); continuando con la época Tardoantigua del primer cristianismo: "La concepción de la virtud de la justicia en el *De Oficiis* de Ambrosio de Milán" (*Chiara Marie Schürch*).

El período medieval está representado en una gran parte de los aportes: "La reducción trascendental como fundamento de la moral en *Summa Theolgiae*, I-II. q. 94 99" (*Gerald Cresta*); "Algunos aportes del pensamiento medieval al estudio de la moneda (*Estela B. Sacristán*); "La seguridad social en el pensamiento clásico" (*Celia Digón Eduardo Leonetti*); "Juan Duns Escoto: de la distinción entre naturaleza y libertad como fundamento de su propuesta política" (*Gloria Silvana Elías*); "Naturaleza, autoconocimiento y libertad en

Nicolás de Cusa" (*María Jésus Soto-Bruna*); "El derecho a la resistencia en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua" (*Julia Rabanal*).

El período renacentista y la transición al estado moderno es objeto de varios estudios: "Naturaleza y política en el centauro maquiaveliano" (*Andrés Jiménez Colodrero*); "La disolución de la jerarquía ontológica y sus consecuencias ético-políticas en Giordano Bruno: Spaccio de la bestia trionfante y Cabala del cavallo Pegaseo" (*Julián Barenstein*); "Consideraciones sobre el "Estado" medieval y el tránsito al Estado Moderno" (*Raúl Madrid*); "La desaparición del fin virtuoso del orden político en la teoría política de la primera modernidad (*Francisco Bertelloni*); "Aspectos teológico-políticos en las dos representaciones del Estado hobbesiano" (*Andrés Di Leo Razuk*); "*Homo vel lupus* Dos tradiciones político-jurídicas divergentes" (*Julio Raúl Méndez*).

Los temas americanos son otra sección importante de la publicación: "El problema de la conquista en Francisco de Vitoria. La Donación de América, legitimidad y contradicciones" (*Néstor Luis Osorio*); "La transferencia del dominio de América a España: Alonso de la Vera Cruz y Juan de Medina" (*Verónica Murillo Gallegos*); "La justicia distributiva de Juan de Zapata y Sandoval" (*Virginia Aspe Armella*); "Desposorios del rey con Dña. Justicia (excelencia de la justicia)" (*Marta Hanna de Rosa*); Finalmente dos trabajos visualizan los ecos del tomismo en dos autores argentinos: "Rescatando la tradición. El pensamiento tomista en el pensamiento político de José Manuel de Estrada" (María Rosario Polotto) y "Notas sobre algunos aportes tomistas al concepto de bien común político en Carlos Alberto Sacheri" (*Ricardo von Büren*).

Esta variedad temática reafirma el interés del proyecto augurando su exitosa continuación.

Virginia Aspe Armella
Celina A. Lértora Mendoza

VIRGINIA ASPE ARMELLA - LAURA CORSO DE ESTRADA, Compiladoras, *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista*. *De Iustitia et Iure 2020* México, Universidad Panamericana, Colección Filosófica, 2023, 444 pp. Ed. digital

Como indica Laura Corso en su Presentación, este reciente volumen de las *Colección Filosófica* de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México recoge las aportaciones académicas de las XV Jornadas *De Iustitia et Iure*: *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista*, que –en la celebración de una década y media de realización continuada– han recibido a estudiosos de América y de Europa. En esta ocasión, debido a los efectos de la pandemia que afecta al mundo en su conjunto, las Jornadas se llevaron a cabo virtualmente gracias a la generosa mediación técnica de una de las Instituciones co-organizadoras de las Jornadas, la Universidad de los Andes en la apreciada representación del Dr. Joaquín García Huidobro.

El libro recoge 17 trabajos que abordan el tema a lo largo de varios siglos. En primer lugar el pensamiento medieval, con los siguientes aportes: "El giro marsiliano en la construcción de la nueva idea de soberanía (Francisco Bertelloni); "Estado de naturaleza y conocimiento de sí en la concepción ciceroniana de *populus*" (Laura Corso de Estrada); "Sobre el estado de necesidad: una mirada a lo prepolítico" (Celina A. Lértora Mendoza); **"**Defensa del intelecto individual y su importancia para la vida política de la comunidad humana. Tomás de Aquino como un importante inspirador del mundo prepolítico medieval" (Adam Machowski**)**; "Las formas de lo debido y lo justo Tomás de Aquino y nuestro contexto (Julio Raúl Méndez); "Soberanía sin legitimación religiosa. Sus albores en el pensamiento de Juan Duns Escoto" (Gloria Silvana Elías); "Moral y tributos en la consolidación de la monarquía hispánica (De la obligación en conciencia a la mera obediencia a la ley impositiva)" (Juan Eduardo Leonetti).

Un segundo grupo de trabajos se refiere al pensamiento renacentista y son

los siguientes. "*Quantum fortuna in rebús humanis possit*: Tras la influencia de Lucrecio en *El Príncipe* de Maquiavelo" (Julián Barenstein); "Notas sobre la imbricación de la noción de naturaleza humana con la doctrina política en Martín Lutero" (Yamila Juri y Beatriz Reyes Oribe); "Noción de creación: del concepto teológico al uso político" (María L. Lukac de Stier); "Limitaciones a la soberanía absoluta en el pensamiento de Hugo Grocio: libertad de los mares e intervención humanitaria" (Hernando Vicente Cañardo); "Virtudes del príncipe y habilidades del buen gobierno en la *Cartilla Política y Cristiana* de Diego Felipe de Albornoz" (Horacio Rodríguez-Penelas).

Finalmente, otro grupo de ponencias visualizan el tema americano hasta tiempos recientes.: "La ley divina en la problemática del nuevo mundo: Alfonso de Castro OFM (1495-1558)" (Verónica Murillo Gallegos); "El principio de tolerancia religiosa en el tratado *De Único Vocationis Modo* de Bartolomé de las Casas: una contribución relevante" (Virginia Aspe Armella); "Razón, jurisdicción, libertad y bien común: cuatro condiciones para el ámbito político en el pensamiento tomista del *Principia Quaedam* de Las Casas" (Gabriel González Nares); "Fray Bernardino de Sahagún y los orígenes del indigenismo mexicano" (Luis Aarón Jesús Patiño Palafox); "Poder político y familia. La proyección del concepto de 'soberanía doméstica' en el pensamiento constitucional de José Manuel Estrada" (María Rosario Polotto).

Como se puede apreciar, la diversidad de temas muestra la riqueza potencial de estas fuentes que motivan a nuevas indagaciones

Virginia Aspe Armella
Celina A. Lértora Mendoza

SUSANA B. VIOLANTE Coordinadora, *Lo agonal: expresiones medievales sobre el amor, el juego y la guerra, Actas Coloquio Argentino 2022*, Buenos Aires, Editorial RLFM, 2022, 55 pp.

Las Actas que aquí presentamos son el resultado del *Coloquio Argentino 2022 de la RLFM*, organizado por su coordinadora argentina, en coincidencia con las *V Jornadas de Filosofía Medieval "Francis P. Kennedy"*, cátedra Filosofía Medieval, UNMDP. Dichas Jornadas las comencé en el año 2014, como homenaje a quien fuera el primer profesor concursado en Filosofía Medieval, una vez reiniciada la carrera.

El tema rector de este *Coloquio 2022* surgió del debate entre quienes componen la cátedra y mi persona, en tanto coordinadora por Argentina de la RLFM, y así lo presenté a la Comisión Directiva de la Red y fue aceptado para su puesta en acto. Este relevante evento ha logrado mantener vigentes los valiosos, heterogéneos e interdisciplinarios contenidos del periodo que nos involucra.

El presente volumen consta de 557 páginas, organizadas en ocho capítulos, que poseen la variabilidad propia de los temas que se han tratado. En ellas el lector encontrará un trabajo de lectura, análisis e interpretación muy particular en el que la mayoría de los autores y autoras han transitado un camino diferente al que estamos acostumbrados que bien podríamos considerar **original** en tanto y en cuanto traen al presente cuestiones poco desarrolladas en la mayoría de los manuales dedicados al Medioevo.

Contenidos

Además de la Presentación de Susana Violante, los siguientes capítulos

Capítulo 1 - Patrística – Agustín de Hipona**,** está dedicado al cruce de las tradiciones griega y judeocristiana; a la Patrística y a una investigación de la obra de Agustín de Hipona que desarrolla los temas del amor, la gracia y la

piedad. La complejización de las dos ciudades en una, que sería la *Ciudad de Dios*. Concluye el capítulo con el tema del amor vivido y relatado por dos autores: Agustín de Hipona y Diego de San Pedro.
- Estefanía Sottocorno: "Manifestaciones ascéticas en el cruce de tradiciones griega y judeocristiana"
- Jean Luis Arana Alencastre: "El amor entre la gracia y la piedad. La necesidad de las virtudes en la unión con Dios en Agustín de Hipona"
- Julio Pinto: "Tensión en una ciudad donde conviven dos ciudades. Agustín y su obra *Ciudad de Dios*"
- Norma Inés Vidaurre: "De amores y desamores en Diego de San Pedro y Agustín de Hipona"

Capítulo 2 - Siglos X – XII. Incursiona en la lectura que realiza J. Escoto Eriúgena de Aristóteles, que le permite apartarse del estagirita, proporcionándonos una concepción lingüístico-ontológica diferente a la estipulada. Asimismo, encontrarán un análisis crítico de la lectura proporcionada por J. Derrida sobre J. Escoto Eriúgena. Otro artículo indaga en la importancia de los diálogos disputativos desde diversas fuentes primarias de autores de los siglos XI-XII.

Sobre el análisis de las concepciones acerca del amor en tanto centro y sostén del pensamiento de Bernardo de Claraval, pasamos a un aporte que modifica la lectura de la relación amorosa entre Abelardo y Eloisa, analizada desde una perspectiva lógica y metafísica que hace surgir lo polémico y agonal de ella, abordado desde su doble aspecto; lo que se manifiesta en las cartas de los dos amantes en un análisis que transita el universal y el singular allí presentes.
-Damiana Raquel Madarieta: "¿En qué sentido Escoto Eriúgena no retoma la predicación aristotélica en el *Peryphiseon*?"
- Laura Sandoval: "Negatividad y determinación. Un análisis de la teología negativa desde una comprensión derrideana del lenguaje"
- Natalia Jakubecki: "Características generales de los diálogos disputativos y breve estado de la cuestión de algunas fuentes de los siglos XI-XII"

- Valentina Amorosino: "Bernard of Clairvaux and the love as universal feeling"
- Giuseppe Roccaro: "Donna m'apparve... Abelardo ed Eloisa: l'amore tra logica e metafisica"

Capítulo 3 - Altomedioevo. Aquí encontramos un artículo sobre el espíritu agonal en las *drôleries*. Otro sobre la actuación de la censura académica en la Universidad del siglo XIV, en los filósofos Guillermo de Ockham, Nicholas D'Autrecourt y su repercusión en David Hume. También se ha incursionado en la alegoría de la concepción del amor verdadero en el s. XV.
- Adriana Martínez: "Inversiones paródicas El espíritu agonal en las *drôleries*" Romina Pulley: "El papel de la censura académica en la universidad del siglo XIV: el caso de Nicholas D'Autrecourt"
- Julián Barenstein: "Orfeo, Alcestis y la alegoría del amor verdadero en el s. XV"

Capítulo 4 - Lo agonal en la guerra, presenta cuestiones específicas sobre el tema convocante. Se le otorga relevancia a los acontecimientos en América a partir del trabajo de investigación sobre la concepción de "guerra justa americana", desde la perspectiva de la teología política. También se analiza la relación entre amor y guerra *sive* tendencia hacia Dios en Tomás de Aquino. Cierra este capítulo, la concepción de Johan Huizinga y lo agonal, un análisis sobre la guerra medieval y la guerra contemporánea.
- Celina Lértora Mendoza: "La guerra justa americana: una mirada desde la teología política"
- Emanuele Lacca: "Amor y guerra *sive* tendencia hacia Dios en Tomás de Aquino"
- José Antonio González Alcantud: "Johan Huizinga y lo agonal. Entre la guerra medieval y la guerra contemporánea"

Capítulo 5 - La diversidad de juegos en el medioevo, responde a uno de los tópicos de la convocatoria, acerca de la agonía amorosa que se presenta en la erótica del ajedrez, reivindicando en el juego el rol de la mujer. La relevancia del juego de dados, el porqué de su prohibición, el concepto de *Fortuna* y *alea*

en los poemas de taberna de los goliardos. La cuestión de la "blasfemia" ante el resultado del juego y el riesgo de "perder la cabeza" por jugar. El capítulo finaliza estableciendo una relación entre el juego y la utopía en la obra de Tomás Moro.
- Juan Escourido: "La agonía amorosa. Erótica del ajedrez (siglos XIII y XIV)"
- Mariano Olivera: "Beodos y dados: el concepto de *Fortuna* y *alea* en los poemas de taberna de los goliardos"
- Nicolás Martínez Sáez: "¡Blasfemar y perder la cabeza! El problema de los juegos de dados en la Edad Media"
- Julio Pinto: "El Juego y la Utopía. Un abordaje a la perspectiva de la obra de Tomás Moro"

Capítulo 6 - La filosofía en el Islam. Leeremos reflexiones del desarrollo científico en el mundo islámico medieval, al analizar *suras* que expresan aquello que del *Corán* no siempre se tiene presente en tanto revaloriza la búsqueda de conocimiento. Asimismo, el análisis en perspectiva sobre el conflicto entre individuo y sociedad, centrándose en *El Régimen del Solitario*, obra de Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn al-Sa'ig ibn Bayyah; para finalizar con una lectura crítica de Al Tifasi, en su aproximación a la diversidad sexual en el islam medieval.
- Priscila Zarlenga: "*Ilm*, razón y Corán: reflexiones sobre el desarrollo científico en el mundo islámico medieval"
- Juan Alejandro Brando: "Una perspectiva sobre el conflicto entre individuo y sociedad en *El Régimen del Solitario* de Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn al-Sa'ig ibn Bayyah"
- Mariano Pacheco Busch: "Leyendo a Al Tifasi: Una aproximación a la diversidad sexual en el islam medieval"

Capítulo 7 - Mujeres poetas – filósofas, resulta ser el más extenso por la diversidad de abordajes, hacia las manifestaciones culturales, en la temática mencionada. Se analizan las voces y silencios indagadas en la escritura femenina hispánica de la Edad Media para alcanzar la reivindicación de la palabra y el testimonio femenino en Casia de Constantinopla. También, el

análisis crítico de la aceptación del pensamiento filosófico en la Edad Media, en las expresiones sobre su identidad, en varias poetas musulmanas que contiene un trasfondo poco indagado. El estudio comparativo en afirmaciones surgidas en la lectura de Aristóteles, el *Antiguo* y *Nuevo Testamento*, el *Corán*, con el erotismo y el placer en Wallada bint al-Mustakfi, "una mujer islámica desobediente"; para continuar con Wallada, analizando la fuerza de su personalidad ante el avasallamiento de su expresividad, por quienes intentaron destruir el amor entre ella y el poeta Ibn Zaydūn, cuyos ecos los encontramos en los siglos XIX y XX.

Por otro lado, hallamos el abordaje del concepto de "simplicidad divina" en Margarita Porete. Y el detallado estudio del huevo, la rueda y la esfera expresadas plásticamente por Hildegarda von Bingen en un interjuego de imágenes y conceptos. También la lectura exhaustiva de las narraciones de las visiones vividas por Hildegarda von Bingen. Continuando con este análisis iconográfico, se examinan los tapices del "unicornio y la mujer virginal", a partir de la importancia y centralidad de los símbolos expuestos en los tapices, relacionando a "La dama y el unicornio" con lo puro y lo mítico.

- Mayra Ortiz Rodríguez: "Voces y silencios en la escritura femenina hispánica de la Edad Media"
- Nicolás Moreira Alaniz: "La reivindicación de la palabra y el testimonio femenino en Casia de Constantinopla"
- Susana Violante: "La filosofía y la cuestión de la identidad en algunas poetas musulmanas"
- Jazmín Bregante: "Erotismo y placer en una mujer islámica desobediente"
- Susana Violante: "Wallada bint al-Mustakfi: La fuerza de su personalidad"
- Carolina Durán: "La simplicidad divina en Margarita Porete"
- Claudia D'Amico: "El huevo, la rueda y la esfera: Hildegarda de Bingen y el juego entre imágenes y conceptos"
- Laura Sandoval: "In-mediación y traducción en el discurso visionario de Hildegard von Bingen"
- Carina Briggs: "El unicornio y la mujer virginal. Importancia y centralidad en expresiones artísticas. Simbolismo e iconografía en los tapices: La dama y el unicornio. Lo puro y lo mítico"

Capítulo 8 - Miscelánea, abarca temas desde una enriquecedora singularidad y atrapantes reflexiones en torno a la cuestión del beso como un acto expresivo en la Edad Media. También en las "Notas sobre el fratricidio" en algunas baladas anglo-escocesas. O el estudio de Maquiavelo desde la expresión estética y política de Clizia y Mandrágora. La relación entre amor y muerte se hace presente como componente sobrenatural en la leyenda de Tristán e Isolda. Cierra este volumen el artículo acerca de las divergentes formas de interpretar el mundo expresadas en las ecúmenes, mapamundis y cartografía gestada en la Edad Media, sobre todo en las ilustraciones de los Beatos, teniendo en cuenta sus antecedentes en tablillas de piedra.
- Alberto Oscar Asla: "Reflexiones en torno al beso como un acto expresivo en la Edad Media"
- Anabella Valeo: "Mi falso hermano, mi falsa hermana: Notas sobre el fratricidio en algunas baladas anglo-escocesas"
- Nilo Reis: "Maquiavel: intenções estéticas e/ou políticas de Clizia e Mandrágora"
- Jazmin Rial: "Amor y muerte: los componentes sobrenaturales en la leyenda de Tristán e Isolda"
- Daniel Lombardo: "Formas de interpretar el mundo: Ecúmenes, mapamundis y cartografía en la Edad Media"

Este volumen nos permite, como estudiosos del periodo, incursionar en esas líneas de investigación que estos colegas nos han ofrecido y debatir y compartir los hallazgos no solo con colegas de otras áreas del filosofar, sino también con los estudiantes ya que, como suelo cuestionar: ¿Puede un ser humano que se dedica a la filosofía hacerlo, ignorando un periodo del pensamiento y sus diversas posturas?

Agradecimientos

Agradezco a todas las personas que asistieron al evento con su presencia, física o virtual.

A la Coordinadora General y a la Comisión Directiva de la RLFM por aceptar la realización de este Coloquio.

Agradezco a la Comisión Académica conformada por Jorge Ayala (España), Julián Barenstein (Argentina), Silvia Contaldo (Brasil), Natalia Jakubecki (Argentina), Joâo Lupi (Brasil), Pedro Mantas España (España), Rafael Ramón Guerrero (España) y Maria Leonor Xavier (Portugal) que acompañaron en la revisión crítica de los originales, a doble ciego.

Como último agradecimiento, me referiré a aquellas personas que aprovecharán la lectura de estas actas, en la reflexión atenta y activa de sus contenidos para poder continuarlos y/o compartirlos.

La obra está disponible en
http://mediaevaliamericana.org/editorialRLFM/Libro%20editado%20RLFM%20Coloquio%20Argentino%202022%20.

Susana B. Violante

HOMENAJE
A SANTO TOMÁS

En el Séptimo Centenario de su Canonización
1323-2023

PONENCIAS

La derivación de *res* a partir de *ens* en Tomás de Aquino: una aproximación a su estudio[1]

Fernanda Ocampo
UBA / Univ. del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina

1. Planteo de la cuestión

Siguiendo a Avicena, y diferenciándose de la clásica visión medieval que sólo reconocía –a partir de la *Summa de bonno* de Felipe el Canciller– tres nociones trascendentales además del *ens* (a saber, *unum*, *verum et bonum*), Tomás de Aquino introduce la noción de *res*, como segunda noción trascendental después del "ente"[2]. No obstante, a diferencia del filósofo persa, para quien las nociones de *ens*, *res* (y *necesse*), son igualmente primeras (sin que exista entre ellas un orden de prioridad), para Tomás, en cambio, el **ente** es primordial[3], y a él sigue la noción de **cosa** según un orden de derivación conceptual. En este trabajo nos preguntaremos sobre esta prioridad, e indagaremos acerca de si la noción de *res* –que según el dominico se toma de la esencia o **quididad**, y significa a la cosa en tanto poseedora de dicha esencia–, constituye una noción que ha de entenderse como haciendo abstracción de la noción de *esse* o *actus essendi* (expresada de manera explícita en la *ratio* **anterior** de *ens*), o si, por el contrario, la presupone e implica. Consideraremos

[1] Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación llevado adelante en la UNSTA-CEOP: "La configuración de las nociones primeras o "trascendentales" a la luz de la aceptación o rechazo de la *distinctio realis* entre el *esse* y la *essentia*: un estudio centrado en algunos autores latinos del siglo XIII".

[2] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1., a. 1, resp. Ver: Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, p. 109.

[3] Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 214.

hacia el final del trabajo, las dificultades de diversa índole que, entendemos, involucran cada una de estas dos interpretaciones.

2. Las "nociones primeras" en Avicena y su recepción en Tomás de Aquino

En el capítulo V del tratado I de su *Liber de philosophia prima*, Avicena sostiene que hay ciertas nociones, como *res*, *ens* y *necesse*, que se adquieren al instante (*statim*) y se imprimen en el alma por una primera impresión, detentando las características de ser "evidentes" (*non acquiritur ex aliis notioribus se*) y "comunes a todas las cosas" (*communia sunt omnibus rebus*)[4]. Ahora bien, estas nociones no sólo tienen una prioridad gnoseológica, en tanto constituyen el fundamento de todo conocimiento y en tanto en ellas se resuelven todas las demás nociones o conceptos como en sus "primeros principios", sino que tienen también una prioridad en el orden metafísico: pues estas nociones, refieren a aspectos o modos reales comunes a todas las cosas, bajo los cuales ellas resultan en primer lugar pensables y analizables (*i.e.*, el **ser** y la **esencia**). Si atendemos en particular a *ens* y *res*, que son las nociones que aquí nos interesan, Avicena sostiene que ambos son "imaginados" en el alma con dos *intentiones* diversas[5]. Esto quiere decir que los dos términos expresan un significado distinto en cada caso (*i.e.*, no son sinónimos): así, mientras *ens* refiere al "ser" de la cosa (esto es, al *esse affirmativum* por el cual una cosa es afirmada en su existencia o actualidad), *res* refiere a la "certeza" (*certitudo*) de una cosa, que es su quididad (*quiditas*) o "ser propio" (*esse proprium*), por el cual una cosa es "lo que" es[6].

No obstante, aunque se trate de nociones diversas que expresan diversos aspectos de la realidad, el filósofo persa manifiesta que "ente" y "cosa" son "concomitantes", en la medida en que se acompañan mutuamente de modo

[4] Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, (ed. Van Riet, 2 vols.), Louvain-Leiden, Peeters, 1977-1983, Tr. I, c. 5, pp. 31-32; p. 33.
[5] Avicena, ob. cit, Tr. I, c. 5, p. 34.
[6] Avicena, ob. cit, Tr. I, c. 5, pp. 34-35.

necesario[7]. En efecto, podría pensarse que, puesto que es posible concebir la esencia o naturaleza en modo **absoluto**, esto es, en cuanto abstracta o "separada" de su existencia (ya sea real-natural, ya sea mental)[8], entonces, podría existir alguna realidad que fuera **sólo** "cosa", pero no sin embargo "ente" (*i.e.*, "existente"). Avicena descarta esta posibilidad, dejando a la vista (sin ninguna ambigüedad) que no existe algo así como un "tercer estado de la esencia": pues de la consideración absoluta de la esencia no se deduce el que ésta tenga una "existencia separada". Al contrario, la noción de *res*, que apunta al protagonismo de la esencia o quididad, refiere necesariamente a la esencia que se da en alguno de sus dos modos exclusivos de existencia (a saber, su existencia real en el singular, o su existencia mental en el concepto universal): "ente", por lo tanto, acompaña siempre (extrínsecamente) a la naturaleza de la cosa a la cual está vinculado[9]. Finalmente, es importante subrayar que Avicena no parece otorgar ninguna prioridad a alguna de las dos nociones por sobre la otra: pues ambas son admitidas como absoluta e igualmente primitivas.

Ahora bien, si Tomás ha recibido la influencia de Avicena, no obstante pueden observarse al menos dos diferencias de gran significación entre una y otra concepción: a saber, en primer lugar, mientras el filósofo persa sostiene que son tres las nociones comunes y primeras, i.e., "cosa", "ente" y "necesario", el Aquinate ignora completamente la tercera ("necesario"), reduciendo así el trío a "ente" y "cosa", y agregando la noción de "uno"; en segundo lugar, mientras Avicena defiende la igual primordialidad de estas nociones entre sí, Tomás sostiene la primacía del "ente" por sobre las otras nociones, adjudicándole el título de *maxime primum*[10]. Esta preeminencia estaría justificada por el hecho de que el "ente" se encuentra incluido en el

[7] Sobre los concomitantes, ver: Alfredo Storck, "As noções primitivas da metafísica segundo o *Liber de Philosophia Prima* de Avicena", *Analytica*, N. 9, 2, 2005, pp. 13-41; p. 22.
[8] Avicena, ob. cit, Tr. I, c. 5, p. 35: "Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse".
[9] A. Storck, ob. cit., p. 22.
[10] Por ejemplo: Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 9, a. 7 ad 6.

concepto de las demás nociones (no sucediendo lo mismo con los restantes trascendentales –pues no hace falta, por ejemplo, comprender la indivisión propia del trascendental "uno", para captar al "ente"–), constituyendo el "ente" la noción "última" en la *resolutio* de todas las nociones a su "principio".

3. La derivación de *res* a partir de *ens*, en la doctrina de los trascendentales de Tomás de Aquino

Algunos autores han negado que en Tomás de Aquino la noción de *res* tenga un carácter "trascendental". No obstante, aunque el Aquinate, de hecho, no mencione a la *res* en algunas de las ocasiones en las que enumera dichas nociones comunes, no quedan dudas de que el dominico afirma su trascendentalidad: *res est de trascendentibus*, sostiene en su *Comentario a las Sentencias*, y también en su *Suma teológica*[11]. Tomando como punto de partida este dato innegable, no ha existido sin embargo consenso entre los estudiosos del pensamiento tomasiano respecto de tres puntos fundamentales en relación con la *res* y su vinculación con la noción de *ens*: en primer lugar, respecto de si *res* constituye un término sinónimo de *ens* (y así se trata de dos nociones de idéntica significación) o no; en segundo lugar, respecto de si admitido que no se trata de términos sinónimos– existe una distinción conceptual entre "ente" y "cosa" que da lugar tan sólo a una diversidad de "nociones trascendentales"; y, en tercer lugar, respecto de si –admitida una distinción conceptual entre "ente" y "cosa"– dichas nociones trascendentales diversas no expresan también (puesto que se fundan en ellas) "propiedades" o "modos generales del ente en tanto que ente"[12].

[11] Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5, ad 2; Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 39, a. 3, ad 3.

[12] Aunque con alguna diferencia en el criterio de clasificación, seguimos en esto a Horrigan, quien –en una erudita investigación histórica– presenta un amplio listado de autores que toman posición respecto de estos puntos señalados: Paul Gerard Horrigan, "Transcendental Thing (*res*)", 2014, Academia, (fecha de acceso:) 11 de Septiembre de 2023. https://www.academia.edu/20120276/Transcendental_Thing_Res_.

Uno de los representantes de la primera posición es Henry Koren, quien en el capítulo segundo de su *Introduction to the Science of Metaphysics* establece que, aunque "cosa" constituye efectivamente una noción trascendental, no obstante, en la medida en que es prácticamente sinónima de "ente", no puede entonces constituir una "propiedad trascendental del ente"[13]: "una propiedad del ente debe ser un atributo que no sea enteramente sinónimo con ente"[14]. Para explicar esto, es necesario establecer qué entiende Koren por "trascendental" y por "propiedad del ente". A este respecto señala que, en la filosofía escolástica, se llama **trascendental** a aquello que puede ser predicado del ente en cuanto tal, y así de cada ente, mientras que una **propiedad** es "un predicado que en términos generales no pertenece a la esencia de un sujeto, pero que fluye necesariamente de ésta" (así, por ejemplo, el ser **risible** en el caso del hombre)[15]. Puesto que la "propiedad" en sentido estricto se dice de aquello que fluye necesariamente de un género o una especie y el "ente" no es ninguno de los dos, Koren señala que el término es utilizado aquí en un sentido más amplio para indicar un predicado que, en la noción, no es idéntico con el "ente", y que fluye necesariamente de éste[16]. A su vez, cuando se habla de **propiedades trascendentales** del ente, es claro que no se busca significar propiedades que no están contenidas en el "ente": pues siendo "ente" el primer concepto, nada puede ser añadido a él como algo extrínseco, ya **ente** lo contiene todo. De este modo, si las nociones trascendentales se obtienen por adición al ente, debe entenderse que dicha adición expresa un **modo general del ente** que el término **ente** no expresa por sí mismo[17].

Dicho esto, sucede, sin embargo, que no todo "concepto trascendental" (cuya extensión es la misma que la de **ente**), es una "propiedad" del ente: pues existen algunas nociones que, siendo verdaderamente trascendentales (en la

[13] Henry Koren, *Introduction to the Science of Metaphysics*, London, B. Herder Book Co., 1955, p. 53; p. 54.
[14] Koren, ob. cit., p. 50.
[15] Koren, ob. cit., pp. 48-49.
[16] Koren, ob. cit., p. 49.
[17] Koren, ob. cit., p. 49.

medida en que se aplican a todo lo real, y así circulan a través de todas las categorías del ente), son completamente sinónimas con **ente**. Pero una noción sinónima de **ente**, no puede ser una **propiedad** de ente, pues el atributo expresado por dicha noción no **fluye** del ente, sino que **es** el ente mismo: así sucede, por ejemplo, en el caso de "animal racional", que no puede decirse que **fluya** de **hombre**, sino que es idéntico con él (*i.e.*, "animal racional" **es** el "hombre")[18]. Éste es precisamente –para Koren– el caso de *res* (cosa) en relación con el *ens* (ente): pues, aunque –como afirma Tomás de Aquino– el trascendental *res* difiere de *ens* en que "cosa" se toma de la quididad o esencia del ente, mientras "ente" se toma del acto de ser, no obstante, en la medida en que "cosa" "**tan sólo** pone el acento en la esencia del ente, y no en el acto de ser", "cosa" es generalmente considerado como sinónimo de "ente"[19]. En otras palabras, "cosa" y "ente" expresan el mismo contenido (a saber, "**algo** que **es**", y así tanto la esencia como el acto de ser del ente), no añadiendo la noción de *res* a *ens*, nada que no estuviera ya contenido en la noción de *ens*: salvo un énfasis (*i.e.*, *stress*) o connotación subjetiva, que no parece ser suficiente para evitar una pura sinonimia[20]. El autor no parece referir aquí sino a una distinción puramente **lógica** o **subjetiva** entre *ens* y *res*, como si se tratara de un mero **producto** de la razón, carente de algún fundamento real (*distinctio sine fundamento in re*). Tal es el caso, de la llamada *distinctio rationis ratiocinantis*, esto es, de una distinción que tiene lugar cuando nuestra mente concibe cosas distintas sin que exista un fundamento *ex parte rei* para distinguirlas (de modo que depende absolutamente del que razona)[21].

Sin embargo, esto no puede ser así: pues Tomás parece dejar en claro que, siendo *res* una noción trascendental, no obstante no constituye un término sinónimo de *ens*: así –en su comentario al libro IV de la *Metafísica*, en el que Aristóteles sostiene que "un hombre", "ente hombre" y "hombre" son lo

[18] Koren, ob. cit., p. 50.
[19] Koren, ob. cit., p. 53; p. 54.
[20] Koren, ob. cit., p. 53.
[21] Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, p. 233.

mismo–, el Aquinate advierte que estos tres, a saber, "uno", "ente" y "cosa", significan absolutamente lo mismo, aunque según nociones diversas (*rationes diversas*)[22]. Los trascendentales, entonces, no pertenecen al grupo de los *nomina synonyma*: pues estos términos no sólo se convierten en el mismo supuesto y significan una misma naturaleza, sino que son *unum secundum rationem* (como, por ejemplo, en el caso de *vestis* e *indumentum*)[23]. Por el contrario, *ens*, *unum* y *res* significan la misma naturaleza *secundum rationes diversas*. Resulta claro a partir de este texto –según sostiene Giovanni Ventimiglia– que es necesario que exista entre "ente" y "cosa" (y así también entre los diversos trascendentales) una distinción conceptual o racional, aunque **objetiva** y **fundada** en la realidad: una vía del medio entre una distinción **real** y una distinción puramente **lógica**[24]. No obstante, no todos los autores entienden que dicha distinción de razón, con fundamento *in re*, se traduzca necesariamente en la afirmación de una diversidad de "propiedades" trascendentales o "modos generales" del ente.

En este sentido, por ejemplo, Joseph Owens sostiene que aunque existe una distinción conceptual entre "cosa" y "ente" –la cual encuentra su fundamento en la distinción entitativa o real entre la "esencia" y el "ser" como los dos componentes constitutivos del ente finito–, no obstante, *res* difícilmente puede ser considerada una "propiedad" del ente[25]. Owens explica que si bien todo lo que existe es una "cosa", y así "cosa" constituye consecuentemente una noción "trascendental", en la medida en que en los seres finitos la "cosa" es propiamente una "potencia" o un "sujeto" en relación con el ser, aunque

[22] Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Cura et studio M.-R. Cathala y Raimundi M. Spiazzi, Taurini-Romae, Marietti, 1964, IV, 2, p. 155.
[23] Tomás de Aquino, *In Met.*, IV, 2, p. 154.
[24] Giovanni Ventimiglia, *'Distinctio realis'. Ontologie aristotélico-tomistiche nella prima meta del Novecento*, Lugano, EUPRESS FTL, 2012, p. 178; pp. 85-87.
[25] Joseph Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, Milwaukee, The Bruce publishing company, 1963, pp. 124-125.

trascendental, *res* no debería ser llamada una "propiedad" del ente[26]. En efecto, –sostiene– en las cosas finitas cada acto de ser que procede de la primera causa inevitablemente requiere de su propia potencia, que es distinta del mismo ser: de este modo, se afirma que una "cosa" es "propia" de cada acto existencial finito. Pero este sentido de "propio" es radicalmente diverso del sentido de "propio" que se encuentra en la secuencia de "uno", "verdadero", "bueno", que sigue al "ente"[27]. En cuanto **modos** del ente, "uno", "verdadero" y "bueno" presuponen al ente, y se siguen de él como diversas "propiedades" o "aspectos" del ente, reales, pero a la vez idénticos con él. No es éste el caso de *res* en relación con *ens*, pues el fundamento para distinguir la "cosa" y el "ente" no se corresponde con fundamento que permite distinguir a los restantes trascendentales entre sí y respecto del mismo ente: así, por un lado, "cosa" es un "sujeto" y "potencia" en relación con el ser (y no una propiedad que sobreentiende al ente como ya conformado por sus dos co-principios constitutivos) y, por el otro, la "cosa" y su "ser" (a diferencia de las propiedades trascendentales que difieren de "ente" conceptualmente y no según una distinción real) son entitativamente distintos y, en las cosas del mundo real, realmente distintos[28]. En efecto, –sostiene Owens– cuando el "ser" es participado por alguna potencia real (*i.e.*, una naturaleza real) no puede fusionarse, sino que permanece esencialmente distinto de la naturaleza que lo recibe, con independencia de la consideración del intelecto humano[29].

Esta interpretación de Owens reposa, a nuestro parecer, en la doctrina de la "consideración absoluta de la esencia" –que, según el autor, anima la doctrina tomasiana–[30] y en la idea de que, salvo Dios (cuyo ser se identifica con la esencia), en el resto de los que son –las creaturas– el ser debe constituir (y permanecer) un "acto" realmente "exterior" a la naturaleza de la cosa[31]. En

[26] Owens, ob. cit., p. 124.
[27] Owens, ob. cit., p. 124.
[28] Owens, ob. cit., p. 125.
[29] Owens, ob. cit., p. 126; p. 103.
[30] Owens, ob. cit., pp. 131-142.
[31] Owens, ob. cit., pp. 101-105.

efecto, en la medida en que la esencia –ya sea entendida como "naturaleza" con abstracción de su designación en una materia particular (*e.g.*, "humanidad"), ya sea entendida como "cosa", en cuanto abstraída sin precisión (*e.g.*, "hombre")–[32] es considerada "en sí misma", se puede decir que "abstrae" de todo "ser" (aunque tampoco prescinde de él)[33]. Que no pueda excluir el ser permite que la "naturaleza" o la "cosa" se constituyan como "potencia" o "sujeto" del acto de ser en los entes creados. Que no lo implique, o "haga abstracción de él", de modo que toda esencia finita esté "ella misma" completamente despojada de ser, distingue a la creatura del "ser subsistente": pues si el ser estuviera contenido en la naturaleza de alguna cosa, entonces el ser estaría presente en la cosa como una naturaleza, y así la absorbería completa e irremediablemente en el "ser subsistente"[34].

A partir de esto, es claro por qué para Owens el término "cosa" –aunque trascendental– no puede ser concebido como una "propiedad" que presupone al ente en su significación, y se sigue del "ente": pues la noción de cosa, aunque no excluye el ser, tampoco parece incluirlo[35]. Según el autor, las nociones trascendentales, en cambio, se siguen como propiedades del ente, en función del "ser" que éste posee: en este sentido, –sostiene– es doctrina definitiva y probada en Tomás que las nociones de "verdadero" y "bueno" se siguen del *esse*, y no de la *essentia*[36]. También incluso en el caso aparentemente ambiguo del *unum*, en el que la esencia como tal pareciera gozar de una cierta unidad con independencia del ser, el canadiense pretende demostrar que en sentido absoluto sólo puede haber unidad de la esencia allí en donde hay unidad del

[32] Owens, ob. cit., pp. 132-133.
[33] Owens, ob. cit., p. 69, n. 1.
[34] Owens, ob. cit., p. 103.
[35] Owens, ob. cit., pp. 133-134.
[36] Joseph Owens, "Unity and essence in St. Thomas Aquinas", *Mediaeval Studies*, N. 23, Vol. 1, 1961: 240-259; p. 240.

acto de ser: pues si la esencia en sí misma carece enteramente de ser, también carece enteramente de unidad[37].

Ahora bien, aunque es cierto que la posición de Owens aquí esbozada permite dar cuenta de la trascendentalidad (innegable) de la noción de *res*, a la vez que salva una distinción conceptual (con fundamento in *re*) entre "ente" y "cosa" que permite eliminar la sinonimia entre ambas nociones (claramente rechazada por Tomás), no obstante, no nos parece que esta interpretación se ajuste del todo al pensamiento tomasiano. De hecho, hemos ya visto en el texto del comentario al libro IV de la *Metafísica* que "ente", "cosa" y "uno", aunque difieren según diversas *rationes*, dicen "lo mismo": pues –como afirma el Aquinate– "idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum"[38]. Aunque los términos se imponen en función de diversas "formalidades" del ente (el acto de ser, la esencia o quididad, y la indivisión), no hay dudas de que *res* queda equiparada a *unum* en cuanto significa "aquello mismo" que significa el "uno" (a saber, el ente mismo, en cuanto "sujeto poseedor el ser"), aunque según *rationes* distintas. Si esto es así, la noción de "ente" (en cuanto *id quod est*) está necesariamente implicada en la noción de *res*, constituyendo la "cosa" no sólo una "noción trascendental" sino también una "propiedad" que presupone al "ente" y que de él se deriva como un "modo general".

No obstante, esta interpretación que aquí proponemos trae en consecuencia una dificultad de no poca importancia: pues, así como *res* incluye en su noción al "sujeto poseedor del ser", expresando como matiz la "identidad" de ese "sujeto" (a saber, la esencia o quididad de una cosa), también la noción de *ens* incluye en su significación al "sujeto portador del ser", expresando como matiz al "ser" detentado por ese sujeto. En este sentido, si "ente" **ya** expresa de algún modo la esencia de la cosa, cabe preguntarse si la noción de *res* (predicada de *ens*) no resulta finalmente una *nugatio*. El peligro de la sinonimia se encuentra

[37] Owens, "Unity and essence…", pp. 245-246; p. 258; Owens, *An Elementary Christian*…, pp. 133-134.
[38] Tomás de Aquino, *In Met.*, IV, 2, p. 155.

nuevamente a la vuelta de la esquina: y con ello, el peligro para la primordialidad de la noción de "ente" frente a todas las restantes nociones trascendentales (incluida la noción de *res*). Dicho esto, aunque la posición de Owens –nos parece– se sobrepone a las dificultades mencionadas, creemos que esto sucede a costa del sentido inequívoco del texto tomasiano. Queda para una futura investigación el abordar estas cuestiones en búsqueda de nuevas vías de solución.

Os quatro modos como os filósofos antigos chegaram ao conhecimento de Deus segundo Santo Tomás de Aquino. Uma reorganização das "cincos vias" no *Prólogo* do *Comentário ao Evangelho de São João*[1]

Wilson Coimbra Lemke
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Figura 1 - Inicial Q: São João, o Evangelista



Inicial Q: São João Evangelista (Detalhe), c. 1260-1270, Tempera, folha de ouro e caneta e tinta preta, Folha: 46,7 x 34,9 cm, Museu J. Paul Getty, Los Angeles, Ms. Ludwig I 9, fol. 32, 83.MA.58.32. Fonte: Getty.

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Brasil (CAPES) –Código de Financiamento 001–. As citações das obras de Sto. Tomás reproduzem os textos da seguinte edição: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, Enrique Alarcón (ed.), *Corpus Thomisticum*, Pamplona, Fundación Tomás de Aquino, 2000-2019.

1. Introdução

Durante sua segunda regência em Paris (1268-1272), Santo Tomás de Aquino (1225-1274) como *Magister in Sacra Pagina* continuou a dar aulas sobre as Sagradas Escrituras e a publicar escritos exegéticos.

Pertence a esse segundo período de ensino parisiense o *Comentário ao Evangelho de São João*[2], referido por Reginaldo de Piperno (1230-1290) como o que há de melhor (*qua non invenitur alia melior*), e situado por Jean-Pierre Torrell entre 1270 e 1272[3]. Embora o texto pertença ao âmbito teológico[4] (no qual não iremos nos aprofundar aqui) e se encerre com uma nota bem sugestiva de teologia negativa[5], do ponto de vista filosófico é interessante a remodulação das provas da existência de Deus que ele oferece logo na abertura[6].

[2] Melhor dizendo, o *Curso sobre o Evangelho de São João*, já que se trata de uma *lectura*, isto é, de uma transcrição das aulas de Sto. Tomás da qual temos apenas um relatório (*reportatio*), e não de uma *expositio*, obra composta diretamente por ele. Cf. Marie-Dominique Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal / Paris, Institut d'Études Médiévales / Librairie Philosophique J. Vrin, 1950, p. 209.

[3] Jean-Pierre Torrell, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*: sua pessoa e sua obra, 5. ed., São Paulo, Edições Loyola, 2021, pp. 202-205, 282, e 360-361.

[4] Cf. Michael Dauphinais / Matthew Levering (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas: Theological Exegesis and Speculative Theology*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2005.

[5] "A teologia negativa, ou apofática, é o modo de pensar Deus e de falar d'Ele *per viam negationis*: Deus se põe acima de todas as coisas criadas e por isso nenhuma definição pode ser adequada à Divindade". Elisa Chiti, "Teologia negativa", em Michela Pereira (ed.), *Manuale di Filosofia Medievale on-line*, Siena, Università di Siena / Facoltà di Lettere e Filosofia, 2004. Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 21, lect. 6.

[6] Pasquale Porro, *Tomás de Aquino*: *um perfil histórico-filosófico*, São Paulo, Edições Loyola, 2014: 230-233.

Sto. Tomás escolhe como epígrafe para o seu comentário ao Evangelho de São João o que se lê em Isaías (6, 1): "Vi o Senhor sentado sobre um excelso e elevado trono, e toda a terra estava cheia de Sua majestade, e o que estava sob Ele enchia o templo"[7].

Figura 2 - Inicial A: Cristo em Majestade



Bifólio com Cristo em Majestade em Inicial A, de um Antifonário (Detalhe), c. 1405, Têmpera, ouro e tinta sobre pergaminho, Folha: 56,7 x 40,2 cm, The Cloisters Collection e The Rendl Fund, 2013. Fonte: The Metropolitan Museum of Art.

[7] Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: "Vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et plena erat omnis terra maiestate eius, et ea quae sub ipso erant, replebant templum. Is. VI, 1". Sobre o tema, cf. Nicolás Baisi, "El Prólogo del Comentario de Santo Tomás de Aquino al Evangelio de San Juan", *Sapientia*, Vol. 58, NN° 213-214, 2003; pp. 23-82.

Desde o início do seu *Comentário*, Sto. Tomás apresenta o apóstolo João como o protótipo do contemplativo (e, como tal, semelhante à figura do filósofo[8]; mas, ao mesmo tempo, diferente deste pela altura, amplitude e perfeição de sua contemplação[9]):

> "Pois, como diz Agostinho em seu livro sobre o consenso dos Evangelistas, os outros Evangelistas nos informam em seus Evangelhos quanto à vida ativa; mas João em seu Evangelho também nos informa sobre a vida contemplativa. Ora, nas palavras propostas, a contemplação de João é descrita de três modos, segundo a qual o Senhor Jesus foi triplamente contemplado. É descrita como alta, ampla e perfeita. Alta, de fato, porque 'vi o Senhor sentado sobre um excelso e elevado trono'; ampla certamente, porque 'toda a terra estava cheia de Sua majestade'; perfeita, porque 'o que estava sob Ele enchia o templo'"[10].

[8] Pois, como diz Sto. Tomás no seu Comentário a *Ética* de Aristóteles, "a filosofia tem deleites admiráveis na contemplação da sabedoria, tanto no que diz respeito à pureza quanto no que diz respeito à firmeza". Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 10, lect. 10, n. 11. E a santidade também parece implicar essas duas coisas. Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 81, a. 8, co. Para uma leitura filosófica do Evangelho de João, cf. Troels Engberg-Pedersen, *John and Philosophy*: *A New Reading of the Fourth Gospel*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

[9] Eis aí a diferença entre contemplação (*contemplatio*) e especulação de Deus (*speculatio Dei*): "o nome contemplação significa aquele ato principal pelo qual se contempla Deus em si mesmo; mas especulação designa mais aquele ato pelo qual se contempla o divino nas coisas criadas como se fosse num espelho". Sancti Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3, dist. 35, q. 1, a. 2, qc. 3, co.

[10] Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: "Ut enim dicit Augustinus in libro de consensu Evangelist., caeteri Evangelistae informant nos in eorum Evangeliis quantum ad vitam activam; sed Ioannes in suo Evangelio informat nos etiam quantum ad vitam contemplativam. In verbis autem propositis describitur contemplatio Ioannis tripliciter, secundum quod dominum Iesum est tripliciter contemplatus. Describitur autem alta, ampla et perfecta. Alta quidem, quia 'vidi dominum sedentem super solium excelsum et elevatum'; ampla quidem, quia

A primeira coisa que Sto. Tomás nos faz saber "é que a altura e a sublimidade da contemplação consistem maximamente na contemplação e no conhecimento de Deus". E, com isso, ele quer dizer que "o homem eleva os olhos da contemplação para o alto, quando ele vê e contempla o próprio Criador de todas as coisas"[11].

Tomando, assim, as palavras de Isaías como se fossem proferidas pela boca de João Evangelista, Sto. Tomás descobre ali quatro diferentes formas de sublimidade, referidas, respectivamente, à autoridade ('Vi o Senhor'), à eternidade ('sentado'), à dignidade ou nobreza de natureza ('sobre excelso trono') e à incompreensível verdade ('e elevado')[12].

E, em seguida, ele faz coincidir essas quatro formas de sublimidade com os quatro modos como "os filósofos antigos [a exemplo dos platônicos] chegaram ao conhecimento de Deus"[13]. Trata-se, pois, de uma nova reorganização, em ordem e em número diferentes, das **cinco vias** propostas na primeira parte da *Suma teológica*[14].

'plena est omnis terra maiestate eius'; perfecta, quia 'ea quae sub ipso erant replebant templum'".

[11] Ibid., pr. 1: "Circa primum sciendum quod altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei [...]. Tunc ergo homo oculos contemplationis in excelso elevat, quando videt et contemplatur ipsum rerum omnium creatorem".

[12] Ibid., pr. 1: "In hac autem contemplatione Ioannis circa verbum incarnatum quadruplex altitudo designatur. Auctoritatis, unde dicit 'vidi dominum', aeternitatis, cum dicit *sedentem*, dignitatis, seu nobilitatis naturae, unde dicit super 'solium excelsum', et incomprehensibilis veritatis, cum dicit 'et elevatum'".

[13] Ibid., pr. 1: "Istis enim quatuor modis antiqui philosophi ad Dei cognitionem pervenerunt."

[14] Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3. Para uma cuidadosa apresentação desses **modos**, cf. a tradução comentada de Tommaso d'Aquino, *L'esistenza di Dio,* traduzione, introduzione e commento di Giovanni Zuanazzi, Brescia, La Scuola, 2003: 300-306. Embora alguns intérpretes de Sto. Tomás, como Cornélio Fabro, tenham avaliado essa reformulação das **vias** demonstrativas da existência de Deus como mais rica e até mais madura que a da

2. O primeiro modo, ou o modo da autoridade

O primeiro modo refere-se à autoridade, entendida, aqui, como sinônimo de poder, força[15]; e este é, para Sto. Tomás, o modo mais eficaz para se chegar ao conhecimento de Deus:

> "Pois vemos, pelo que há nas coisas naturais, que elas agem por causa de um fim e para alcançar fins úteis e determinados; e, como carecem de intelecto, não podem dirigir-se por si mesmas, a menos que sejam dirigidas e movidas por alguém que as guie por meio do intelecto. E é por isso que o próprio movimento das coisas naturais para um certo fim indica que há algo mais profundo pelo qual as coisas naturais são dirigidas para seu fim e governadas. E, portanto, como todo o curso da natureza procede de maneira ordenada e é direcionado para o seu fim, é necessário que coloquemos algo superior, que o dirige e governa como um senhor: e este é Deus. E esta autoridade governante é demonstrada na palavra de Deus, quando ele diz: 'Senhor'"[16].

Suma teológica, outros exegetas, como Pasquale Porro, sugerem que a exposição argumentativa do *Comentário ao Evangelho de São João* esteja um tanto vinculada pela grade sugerida pelo versículo de *Isaías* escolhido como epígrafe e seja, por isso, menos transparente e menos clara que a da *Summa*. Cf. Cornélio Fabro, "Sviluppo, significato e valore dela 'IV via'", *Doctor Comunis*, 1-2, Roma, Officium Libri Catholici, 1954: 71-109; Id., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, pp. 226-252; Id., *Esegesi tomística*, Roma, Libreria Editrice / Ponttificia Università Lateranense, 1969: 351-385; Pasquale Porro, ob. cit., p. 233.

[15] Ou, mais especificamente: o Poder de Domínio ou de Senhorio (*auctoritas dominii*), que é o oposto do Poder subordinado (*auctoritas secundaria*). Sobre os outros significados desta palavra no pensamento de Sto. Tomás, cf. Ludwig Schütz, *Thomas-Lexikon*: *Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, Auflage von Enrique Alarcón vorbereitet, Pamplona, Universität von Navarra, 2006.

[16] Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: "Videmus enim ea quae sunt in rebus naturalibus, propter finem agere, et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, se ipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo

Trata-se, na verdade, de um reajustamento do argumento teleológico proposto na quinta via da *Summa*, ou via do finalismo[17]; e esta via é, para Sto. Tomás, tirada do governo das coisas[18].

3. O segundo modo, ou o modo da eternidade

O segundo modo refere-se à eternidade, que é definida como 'um ser além dos limites', ou, como se colhe da definição de Boécio, "a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável"[19]; e esta resulta, segundo Sto. Tomás, da imutabilidade divina[20]:

> "Pois eles [os filósofos antigos] viram que tudo o que existe nas coisas é mutável; e quanto mais nobre algo é nos graus das coisas, menos tem de mutabilidade: por exemplo, os corpos inferiores são mutáveis de acordo com sua substância e de acordo com seu lugar; mas os corpos celestes, que são mais nobres, são imutáveis de acordo com sua substância; mas eles se movem apenas segundo o lugar. De acordo com isso, então, pode-se concluir claramente que o primeiro princípio de todas as coisas, e o supremo e nobre, é imóvel e eterno. E esta

dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum, indicat esse aliquid altius, quo naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut dominus gubernet: et hic est Deus. Et haec gubernandi auctoritas in verbo Dei demonstratur, cum dicit **dominum**".

[17] Pasquale Porro, ob. cit., p. 232.

[18] Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3, co.

[19] Sancti Thomae de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1, d. 8, q. 2, a. 1, co.: "aeternitas dicitur quasi ens extra terminos"; ib. arg. 1: "aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio". Ver também ib. co.; *Summa theologiae*, Ia, q. 10, a. 1, arg. 1, et co., et a. 2, ad 1. É a eternidade de Deus (*aeternitas divina*), que é a eternidade no sentido próprio da palavra, o oposto da eternidade compartilhada (por uma criatura) ou comunicada (a ela) (*aeternitas participata*), que é sinônimo de idade (*aevum*). Para outros tipos de *aeternitas*, cf. Ludwig Schütz, ob. cit.

[20] Cf. Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 9, a. 1, pr.

> palavra eternidade o profeta insinua, quando ele diz: 'sentado', isto é, presidindo sem qualquer mutabilidade e com eternidade"[21].

Este modo não corresponde à primeira via da *Summa*, ou via do movimento; pois não se fundamenta na impossibilidade de um regresso *ad infinitum* na ordem dos motores e na necessidade de se estabelecer um primeiro motor imóvel. Também não coincide com a terceira via, a da contingência; pois não apela, em sentido estrito, às noções modais de contingência e necessidade. Antes, parece se configurar com a quarta via da *Summa*, que é a via dos graus de perfeição, pois se fundamenta nos diferentes graus de nobreza que há nas coisas[22].

O argumento, porém, é um tanto incompleto. E, isto, por duas razões. Primeira, porque lhe falta a fórmula conclusiva que se encontra tanto nas cinco vias da *Summa* como nos outros três modos do *Comentário ao Evangelho de São João*, respectivamente: "que todos chamam de Deus" e "e este é Deus"[23]. Segunda, porque esse argumento parece provar mais um atributo (o da imutabilidade ou o da eternidade) do que propriamente a existência de Deus[24].

[21] Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: "Viderunt enim quod quicquid est in rebus, est mutabile; et quanto aliquid est nobilius in gradibus rerum, tanto minus habet de mutabilitate: puta, inferiora corpora sunt secundum substantiam et secundum locum mutabilia; corpora vero caelestia, quae nobiliora sunt, secundum substantiam immutabilia sunt; secundum autem locum tantum moventur. Secundum hoc ergo evidenter colligi potest, quod primum principium omnium rerum, et supremum et nobilius, sit immobile et aeternum. Et hanc aeternitatem verbi propheta insinuat, cum dicit *sedentem*, idest absque omni mutabilitate et aeternitate praesidentem".
[22] Pasquale Porro, ob. cit., p. 232.
[23] Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 2, a. 3, co.: "quam omnes Deum nominant". Outras variações: "quod omnes dicunt Deum", "et hoc dicimus Deum". Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: "et hoc est Deus". Outra variação: "et hic est Deus".
[24] Pasquale Porro, ob. cit., p. 232.

4. O terceiro modo, ou o modo da dignidade ou nobreza de natureza

O terceiro modo refere-se à dignidade ou nobreza de natureza; e este modo, embora seja semelhante ao segundo, apela mais ao conceito platônico de participação[25] e ao princípio (na verdade, aristotélico) de causalidade[26]:

> "Pois eles [os platônicos] consideraram que tudo o que é segundo a participação reduz-se a algo que o é por sua essência, como ao primeiro e ao mais elevado; assim como tudo o que inflama por participação reduz-se ao fogo, que é tal por sua essência. Visto que todas as coisas que são participam do ser e são seres por participação, é necessário que haja algo acima de todas as coisas, que seja o próprio ser por sua essência, isto é, que sua essência seja seu próprio ser: e este é Deus, que é a causa mais suficiente, digna e perfeita de todo ser, da qual todas as coisas que são participam do ser. E sua dignidade é mostrada, quando ele diz: 'sobre excelso trono', que, segundo Dionísio, se refere à natureza divina"[27].

[25] "Participação é o nome que Santo Tomás dá ao princípio de causalidade: o participado é a causa, o participante é o efeito". Battista Mondin, *Dicionário enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino*, São Paulo, Edições Loyola, 2023, p. 500.

[26] "É o princípio que regula as relações entre causa e efeito, e, segundo a definição de Aristóteles, que Santo Tomás assume para si, declara que 'tudo o que se move é movido por outro'. B. Mondin, ob. cit., p. 116. Sobre a causalidade do Primeiro Movente, Cf. Giovanni Reale, "Ensaio introdutório", Aristóteles, *Metafísica*, São Paulo, Edições Loyola, 2014, v. 1, pp. 55, 114-115.

[27] Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: "Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participent esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus, qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo

Esse argumento tem certa afinidade com o proposto por Tomás, quando ainda não era mestre, no Tratado d'*O Ente e a Essência*[28], que geralmente é datado entre os anos 1252 e 1256, em Paris[29].

5. O quarto modo, ou o modo da incompreensível verdade

O quarto modo refere-se à incompreensibilidade da verdade; e este modo provém de uma espécie de combinação entre o argumento noológico proposto por Santo Agostinho no segundo livro d'*O livre arbítrio*[30] e, mais uma vez, o mecanismo da quarta via da *Summa* com base nos graus de perfeição das coisas e na causalidade:

> "Pois toda verdade que nosso intelecto pode apreender é finita; porque, segundo Agostinho, tudo o que é conhecido é limitado pela

omnia quae sunt, participant esse. Et huius dignitas ostenditur, cum dicitur *super solium excelsum*, quod, secundum Dionysium, ad divinam naturam refertur".

[28] Sancti Thomae de Aquino, *De ente et essentia*, cap. 4: "Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut philosophus et Commentator in V metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet".

[29] Jean-Pierre Torrell, ob. cit., pp. 53-54.

[30] Cf. Sancti Aurelii Augustini, *De Libero Arbitrio*, lib. II. Embora Sto. Tomás faça referência explícita a outro princípio neoplatônico-agostiniano, exposto, por exemplo, no livro doze d'*A Cidade de Deus*, segundo o qual "tudo o que é compreendido pelo conhecimento é limitado pela compreensão do conhecedor". Sancti Aurelii Augustini, *De Civitate Dei*, lib. XII: "quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur". As citações das obras de Santo Agostinho reproduzem os textos da seguinte edição: Sancti Aurelii Augustini, "Opera omnia", Franco Monteverde (ed.), *Saint Augustine - Augustinus.it*, Roma, Nuova Biblioteca Agostiniana / Città Nuova Editrice, 2023.

> compreensão do conhecedor e, se limitado, é determinado e particularizado; e, portanto, é necessário que a primeira e suma verdade, que supera todo entendimento, seja incompreensível e infinita: e esta é Deus [...]. Ora, a incompreensibilidade desta verdade nos é mostrada, quando ele diz: 'e elevado', isto é, acima de todo conhecimento do intelecto criado"[31].

Também nesse caso, como no segundo, a prova é um tanto braquilógica e corre o risco de provar mais um atributo (o da infinidade divina) do que a existência mesma de Deus. O argumento, como Sto. Tomás o expõe, soa mais ou menos assim: se a verdade que podemos conhecer é limitada e parcial, então a Suma Verdade é incompreensível e infinita, e esta é Deus. Mas, para não se cair num entimema (ou seja, num silogismo parcial ou truncado), é necessário acrescentar outra premissa: que toda verdade parcial remete a uma infinita (e, portanto, se existe uma, deve existir também a outra)[32].

6. Conclusão

Fica, assim, claro o modo como São João, que é "o discípulo amado"[33], se assemelha à figura do **amante da sabedoria**, e ainda como os filósofos antigos chegaram ao conhecimento de Deus, e de que maneira a razão natural pode provar a Sua existência; exceto o que Deus é em si mesmo, que no limite da verdade é de uma incompreensibilidade tal que infinitas

[31] Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1: "Omnis enim veritas quam intellectus noster capere potest, finita est; quia secundum Augustinum, omne quod scitur, scientis comprehensione finitur, et si finitur, est determinatum et particularizatum; et ideo necesse est primam et summam veritatem, quae superat omnem intellectum, incomprehensibilem et infinitam esse: et hoc est Deus [...]. Huius autem incomprehensibilitas veritatis ostenditur nobis, cum dicit *et elevatum*, scilicet super omnem cognitionem intellectus creati".
[32] Pasquale Porro, ob. cit., p. 233.
[33] Jo 13, 23.

palavras humanas, como se lê na conclusão do próprio *Comentário*, não serviriam a esse propósito34.

Seja Ele o fim e o coroamento desta comunicação.

Ámen!

34 Sancti Thomae de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 21, lect. 6: "Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei verbum".

El fundamento de la libertad divina según S. Tomás. En diálogo con Avicena y Averroes

María Elisa Ladrón de Guevara
Carmelo de Alta Gracia- Argentina

Tanto Avicena como Averroes afirman que Dios es libre, pero, sin embargo, al explicar la creación, ambos coinciden en que ésta no es sino el resultado necesario del conocimiento que la esencia divina posee de sí misma, reduciendo la voluntad de Dios a la mera aprobación del orden pensado por el intelecto divino.

Santo Tomás, en cambio, aunque coincide con ellos en afirmar la libertad divina, su modo de comprenderla será notablemente distinto y, ciertamente, mucho más radical pues, de hecho, supone un diverso modo de comprender tanto la naturaleza de la inteligencia divina como la de su voluntad, así como la relación que existe entre estos atributos, nuevo modo de comprenderlos que, a su vez, supondrá diferencias muy importantes a la hora de explicar el mundo y su creación.

Nuestro propósito aquí será procurar explicitar el fundamento último de esta absoluta libertad divina según la entiende Tomás de Aquino, lo cual intentaremos confrontando su pensamiento con el de sus predecesores árabes, de quienes, por otra parte, tantos aportes recibió.

En primer lugar nos detendremos en Avicena, quien enseñaba que Dios es el Ser Necesario que "no tiene en su esencia, de modo alguno ni en ningún aspecto, otra cosa que el ser"[1]. Él es "una esencia necesaria"[2] y la Causa

[1] Cf. Avicena, *Sobre Metafísica* (Antología), traducción del árabe, introducción y notas de Miguel Cruz Hernández, *Revista de Occidente*, Madrid, 1950, p. 67.
[2] Ibíd., p. 164.

Primera de todo cuanto es, pues "pertenece a su esencia que toda existencia proceda de ella"[3], porque ella es "*per se* irradiante"[4], Causa Primera en la que Avicena reconoce los atributos de Inteligencia[5] y voluntad[6] sosteniendo que uno y otro se identifican con la misma esencia divina[7].

En tanto que Inteligencia, dice, Dios "conoce su esencia como principio de todas las cosas"[8], y "por su esencia todo aquello de lo que Él es principio"[9], es decir, conoce necesariamente lo que necesariamente procede de él[10], siendo el acto de intelección del Ser Necesario la "causa de la existencia, según el modo que ha comprendido"[11]. Desde este esencialismo aviceniano, procederá, entonces, una explicación emanatista de la creación expresada "en términos de un proceso de contemplación intelectual de diverso grado"[12]. En efecto, como "lo que es uno en tanto que es uno sólo puede producir lo uno"[13], enseña Avicena que "del Ser Primero procede necesariamente una inteligencia; y de lo que es propio de su esencia según sus dos modos, procede la primera multiplicidad con sus dos partes", y así "va ocurriendo del mismo modo de inteligencia en inteligencia, de esfera en esfera, hasta que esto desemboca en el Intelecto Agente que gobierna nuestras almas"[14].

[3] Ibíd., p. 148.
[4] Ibíd., p. 165.
[5] Cf. Ibíd., p. 139 y ss.
[6] Cf. Ibíd., p. 147.
[7] Cf. Ibíd., p. 152.
[8] Ibíd., p. 147.
[9] Ibíd., p. 150.
[10] Cf. Ibíd., p. 151.
[11] Ibíd., p. 168.
[12] Julio Antonio Castello Dubra, "Necessidade e contingência do efeito da causa primeira: uma comparação entre Tomás de Aquino e Avicena", Universidad e Federal do Paraná, *Doispontos*, 7, 2010: 69-94, aquí p. 78.
[13] Avicena, ob. cit., p. 169.
[14] Ibíd., p. 171.

En cuanto a la voluntad divina, dirá que "la voluntad del Ser Necesario no es por esencia diferente de su Ciencia"[15], que "Él conoce el modo de ser del orden del bien en el ser"[16] y aprueba este proceso porque "el Ser Primero se complace en el desbordamiento del todo que procede de Él"[17], más aún, "Él ama su esencia, que es el principio de todo el orden del bien" con "una voluntad libre de toda imperfección y desprovista del deseo y del temor que persigue un fin"[18].

Pero, al mismo tiempo, señala que "el ser de lo que procede de ella se produce por vía de concomitancia"[19] pues "el Ser Necesario necesita de todo lo que existe a partir de Él, pues de otro modo tendría una disposición que no existiría, y de ese modo no sería necesario en todos sus aspectos"[20], pero Él "es necesario en todos sus modos"[21]. En síntesis, "la existencia del todo no procede de Él por conocimiento ni por consentimiento", ya que "en ese caso Él tendería hacia algo que no era Él mismo, y esto conduciría a introducir la multiplicidad en su esencia", sino que "es preciso reconocer que Él está acompañado de la existencia del todo que procede de Él"[22]. Y, como consecuencia de ello, la creación, en sentido pasivo, no será sino la manifestación de la esencia divina pues "su Irradiación es la realidad de su Esencia", y "Él no se manifestaría por sí en su Esencia si en verdad no fuese así"[23]. Él es, en definitiva, la 'causa formal' de todo cuanto existe.

Mas lo cierto es que desde esta perspectiva la libertad divina se ve, necesariamente, muy restringida. Pues si bien sostiene Avicena que Él es

[15] Ibíd., p. 152.
[16] Ibíd., p. 147.
[17] Ibíd., p. 16.
[18] Ibíd., p. 147. Véase también p. 153.
[19] Ibíd., p. 168.
[20] Ibíd., p. 164.
[21] Ibíd., p. 168.
[22] Ibíd., p. 166.
[23] Ibíd., p. 165.

"quien da la existencia a todos los seres haciéndola desbordar sobre todas las esencias por su liberalidad"[24], esta voluntad no puede menos que **aceptar** lo que deriva de Él y **aprobar** la bondad de la creación, dado que "Él se desborda del modo más perfecto entre los que haya podido conocer, como un flujo tal que conduce perfectamente al orden según la posibilidad"[25]. De todo esto se desprenden en rigor un necesitarismo y un determinismo que no sólo condicionan la libertad divina[26] sino que también afectarán tanto a la naturaleza en general como al hombre en particular pues –dice– "a cada cosa que tiene lugar, necesariamente, le llega de un modo necesario su destino, realización del mandato que encierra su decreto inmutable y primero"[27].

Tomás rechazará decididamente esta concomitancia sosteniendo, por el contrario, que "Dios produjo las criaturas en el ser por el libre arbitrio de su voluntad sin ninguna necesidad natural"[28], con lo cual –por cierto– "la naturaleza dejará de ser considerada un mero reflejo inferior de la inefable esencia divina"[29].

Averroes, por su parte, enseña que Dios es Acto Puro y *Perfectum simpliciter:* "Él es la perfección última y la forma y agente primario"[30], "el ser

[24] Ibíd., p. 67. Ver también p. 153.
[25] Ibíd., p. 156.
[26] Cf. J. A. Castello Dubra, ob. cit., p. 80.
[27] Ibíd., p. 152.
[28] Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación***,** Cuadernos de Anuario Filosófico N. 128, introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001. *QD De pot.*, q. 3, a. 15.
[29] Ana María Carmen Minecan, "Determinismo, regularidad y contingencia: Tomás de Aquino y la asimilación del aristotelismo en torno al orden autónomo de lo natural", *Filosofía Unisinos*, 17, 3, sep/dec. 2016: 291-301, aquí p. 300.
[30] Traducción española del Tahâfut al-Falâsifa: Khadija Madouri, "'La Incoherencia de los Filósofos' de Algacel (sXI) y 'Tahâfut al-Tahâfut: La Incoherencia de la Incoherencia' de Averroes (sXII)", tesis doctoral dirigida por María de la Concepción Vázquez de Benito, Universidad de Salamanca, 2014,

más completo en cuanto a perfección"[31], esto es, aquel que en sí mismo posee todas las perfecciones posibles, y entre ellas, la inteligencia y voluntad, que son su misma esencia[32] y por las cuales es "causa de todos los órdenes y disposiciones inferiores"[33]. En cuanto a la inteligencia, "el atributo más propio para su esencia"[34], enseña que "es de la misma actualidad del pensamiento de donde procede toda actualidad", de modo que en la creación se da "un proceso de manifestación activa de la misma divinidad (y) del orden con que ella misma se piensa, más que una imitación o plasmación en materia de ideas ejemplares"[35].

Acerca de la voluntad divina señala que "su acto emana de un conocimiento, y no es por una necesidad propia en Él, o por algo externo, sino por su gracia y su generosidad. De ahí que Él sea necesariamente un Volente por completo libre al carecer de la imperfección propia del volente del mundo visible"[36], sostiene, además, que el mundo es eterno "en tanto que es una creación permanente, y no tiene ni principio ni fin", añadiendo que "el que es agente de una creación permanente es digno de llamarse 'Creador'; y no así, el que es agente de una creación finita"[37]. Sostiene, igualmente, que la Causa Primera no obra sino mediada por las causas segundas[38], con lo cual acepta una cierta contingencia en el orden de la naturaleza. Esto último, aunque no admite que Dios intervenga en el orden natural por medio de milagros, pues

https://www.europeana.eu/es/item/2022701/oai_gredos_usal_es_10366_125926, p. 12.

[31] Ibíd., p. 49.

[32] Cf. Ibíd., p. 261.

[33] Ibíd., p. 256.

[34] Ibíd., p. 321.

[35] Alfonso García Marqués, "La teoría de la creación en Averroes", *Anuario filosófico*, 19, 1, 1986: 37-54, aquí p. 48.

[36] Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*. p. 211.

[37] Ibíd., p. 219.

[38] Cf. ibíd., p. 256.

sería imposible "aceptar la posibilidad de tales eventos sin que se planteen absurdos como la negación de la relación necesaria entre causa y efecto"[39].

En fin, lo cierto es que Averroes al entender el universo "como un todo necesario, sin ninguna posibilidad de no existir o de una existencia diferente a la que tiene"[40] establece un vínculo necesario entre lo que Dios entiende de su propia esencia y lo que su voluntad realiza, de forma que "el acto creador en su aspecto volitivo puede describirse como un acto (meramente) aprobatorio del orden pensado por el intelecto"[41], sin lograr superar ni el necesitarismo ni el determinismo que se le sigue.

En cambio Tomás, si bien dirá como Averroes que "si se considera el orden de las cosas en cuanto dependiente de la primera causa, Dios no puede hacer nada fuera del orden de las cosas; (pues) si lo hiciera obraría contra su presciencia, o voluntad, o bondad", afirmará también que "si se considera el mismo orden de las cosas en cuanto dependiente de cualquiera de las causas segundas, de este modo Dios sí puede obrar fuera del orden natural" porque "Él no está sujeto al orden de tales causas, antes, al contrario, este orden está sujeto a Él", y "como proveniente de Él, no por alguna necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas, y, por tanto, puede obrar contra este orden establecido siempre que quiera"[42].

[39] Luiz Astorga, "El naturalismo en Averroes y sus consecuencias para la relación entre filosofía y religión", *Revista Chilena de Estudios Medievales,* 2, julio-diciembre 2012: 9-30; aquí p. 15.
[40] Rafael Ramón Guerrero, "Averroes: Explicación aristotélica del universo", *Filosofía Unisinos*, 9, 1, jan/abr 2008: 25-42; aquí p. 34.
[41] A. García Marqués, ob. cit. p. 49.
[42]Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, I 105, 6.

Explica, asimismo, que "al provenir de Dios el orden existente en la naturaleza, si El hace algo fuera de este orden, no va contra la naturaleza"[43], ya que "al fijar Dios el orden natural de las cosas, se reservó el poder obrar, a veces, de otro modo con causa"[44], poniendo así en evidencia una comprensión de la libertad divina mucho más radical y absoluta que se manifiesta claramente en las características atribuidas tanto a su Inteligencia como a su Voluntad.

En tanto que Inteligencia, porque si bien Tomás dirá –al igual que Avicena– que "es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo"[45], y que en Él preexiste "la razón de cada uno de sus efectos"[46], siendo Dios "causa de las cosas por su entendimiento", advertirá, sin embargo, que "en la ciencia de Dios no entra que las cosas existan, sino que puedan existir", y que "la ciencia de Dios es causa de las cosas, porque lleva adjunta la voluntad"[47].

Y por eso, respecto a su voluntad, Tomás sostendrá que mientras la ciencia divina es 'causa dirigente', "pues es la que concibe la forma de lo que se hace", la voluntad es la que ordena la ejecución, puesto que "la forma, tal como se halla en el entendimiento, no está determinada a existir o no en el efecto si no es por la intervención de la voluntad", sin dejar de destacar que, por cierto, "todas estas cosas son una sola en Dios"[48].

Pero aclarando al mismo tiempo, frente a la objeción según la cual, puesto que "Dios quiere las cosas distintas de Él en cuanto quiere su bondad" y dado que Dios quiere su bondad necesariamente, "luego, lo distinto a Él lo quiere por necesidad"[49], que, "aun cuando Dios quiere necesariamente su bondad",

[43] Ibíd., I 105, 6 ad1.
[44] Ibíd., I 105, 6 ad3.
[45] Ibíd., I 15, 1.
[46] Ibíd., I 22, 1.
[47] Ibíd., I 14, 9 ad3.
[48] Ibíd., I 19, 4 ad4.
[49] Ibíd., I 19, 3 obj. 2.

puesto que es "su objeto propio", como ésta "es perfecta, y puede existir sin los demás seres", síguese de ello que "no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de Él"[50].

Tomás argumenta, además, que sosteniendo que "el ser de Dios, lo mismo que su querer y su saber, en sí mismos son necesarios", sin que ello signifique que todo lo que quiere lo quiere necesariamente pues si bien "el saber divino dice relación necesaria a lo que sabe", "el querer no dice relación necesaria a lo que quiere", siendo esto es así "porque las cosas se conocen en cuanto están en el que las conoce, y, en cambio, la voluntad se refiere a las cosas como son en sí mismas". Es decir, que "no tienen una necesidad tan absoluta que las convierta en seres necesarios", concluyendo de esto que "Dios sabe necesariamente todo lo que sabe" pero, no obstante, "no quiere necesariamente todo lo que quiere" [51].

Así, pues, cabe preguntarnos cuál es la razón última que explica este cambio de perspectiva. Tomás ya no entiende a Dios como **una esencia que es**, según afirmaba Avicena, ni como un **ser en acto**, como decía Averroes, sino como un puro **Acto de Ser**[52], como el *Ipsum esse subsistens* que es su esencia misma y en quien, como sí decían tanto Avicena como Averroes, "están las perfecciones de todas las cosas"[53], y entre ellas su Inteligencia y su Voluntad que se identifican con su misma esencia, pues "la esencia de Dios es su mismo entender y querer"[54], sin que ello afecte a su simplicidad55.

¿Pero en qué sentido esta nueva comprensión de Dios como un puro **Acto de ser**56 supone un nuevo punto de partida para la comprensión de la libertad

[50] Ibíd., I 19, 3.
[51] Cf. Ibíd., I 19, 3 ad6.
[52] Cf. Ibíd., I 3, 4 y 4, 1 ad3.
[53] Ibíd., I 4, 2.
[54] Cf. Ibíd., 19, 4 ad2.
[55] Cf. Ibíd., I 22, 1 ad3.
[56] Cf. Ibíd., I 3, 4.

divina?. Lo supone porque así como esto afecta directamente a la comprensión de la inteligencia y voluntad divinas, afecta también, como consecuencia de ello, a la doctrina de la causalidad, de tal manera que la creación ya no puede ser entendida como la emanación necesaria de una esencia '*per se irradiante*'[57] –como decía Avicena– ni como un mero paso "de la existencia en potencia al ser en acto"[58] –según sostenía Averroes–. Para Tomás la Causa Primera deberá ser comprendida ahora como Causa eficiente y Ejemplar, además de Final.

Desde este nuevo presupuesto, en tanto que Causa Eficiente, crear será, propiamente, "causar o producir el ser de las cosas"[59], incluida la materia prima[60], "de la nada"[61], esto es, sin que puedan presuponerse ni formas emanadas ni "materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental"[62], pero no sólo de la nada sino también 'en el tiempo', porque la creación ni es necesaria ni, menos aún, necesariamente eterna, atribuyendo a la voluntad divina este poder. Dice: "se ha demostrado que la voluntad de Dios es la causa de las cosas. Luego, alguna cosa será necesaria en cuanto es necesario que Dios la quiera", pero como "hablando en absoluto, no es necesario que Dios quiera algo, excepto a sí mismo", tampoco lo es que "haya querido que el mundo haya existido", y menos "siempre"; sino que "existe en cuanto que Dios quiere que exista"[63] pues "no es necesario suponer que el mundo ha sido producido por Dios sino **en conformidad con lo que predeterminó su voluntad**, es a saber, que el mundo recibiera la existencia después de no haber existido"[64], despojando así al acto creador de cualquier tipo de necesitarismo.

[57] Avicena, Op. Cit., p. 165.
[58] Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, ps. 196 y 197.
[59] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 45, 6.
[60] Ibíd., I 44, 2.
[61] Ibíd., I 45, 1.
[62] Ibíd., I 45, 5 y I 65, 3.
[63] Ibíd., I 46, 1.
[64] Ibíd., I 46, 1 ad9. Véase también *QD Acerca de las sustancias separadas*, 9.

En tanto que Causa Ejemplar[65], este nuevo punto de partida supondrá una trascendencia divina tal que le permitirá a Tomás, argumentar eficazmente en favor de la absoluta libertad de Dios.

En efecto, es por eso que, si bien Tomás entiende –al igual que Avicena– que "Dios por su esencia es semejanza de todas las cosas"[66] y que nada podría existir si no procediera de la sabiduría divina[67], al sostener que Dios no pertenece al orden de las esencias sino del ser, podrá, por cierto, afirmar que "existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas", pero entendiéndolas ahora como "formas ejemplares"[68]. Y que, por tanto, "no se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por analogía, es decir, en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación"[69], de tal modo que aunque estas formas ejemplares "no son algo realmente distinto de la esencia divina", sin embargo su semejanza "puede participarse de diversas maneras por los diversos seres"[70].

Y, en definitiva, porque la voluntad de Dios "que en sí misma es necesaria" no se entiende ya como determinada a reproducir la esencia divina[71], sino que "**se determina a sí misma** para querer aquellas cosas con lo que no tiene relación necesaria"[72], pues "no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino sólo lo que Él quiere o permite que exista"[73]. De hecho "pudo Dios haber establecido

[65] Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 44, 3 y 3, 8 ad1.
[66] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 15, 1 ad3.
[67] Cf. Ibíd., I, 9, 1 ad2.
[68] Ibíd., I 44, 3.
[69] Ibíd., I 4, 3 ad3.
[70] Ibíd., I 44, 3.
[71] Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. I, 19, 4 ad4.
[72] Ibíd., I 19, 3 ad5.
[73] Ibíd., I 14, 9 ad3.

cualquier otro orden en las cosas"[74], porque "el actual orden de cosas en modo alguno proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otros"[75].

Este cambio de perspectiva, en fin, supone e "implica en su base y forma radical, una caída ontológica del efecto en relación con la causa. Es la paradoja de la *similitudo dissimilis* del neoplatonismo que se resuelve solamente en el 'ejemplarismo' de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser"[76], guardando así la infinita distancia que esto supone entre ambos términos, esto es, la absoluta trascendencia divina, que, en última instancia, será la raíz y el fundamento último de su absoluta libertad.

Una libertad divina que, a su vez, hace posible la autonomía de los procesos porque, como dice Tomás, Dios "impone necesidad a algunas de las cosas que quiere, pero no a todas", disponiendo que "algunas cosas se produzcan necesariamente y otras contingentemente"[77], afirmando incluso, contra el parecer de Averroes, la posibilidad de las acciones milagrosas de Dios, pues reconoce en Él la "capacidad de operar en las cosas creadas más allá de las causas creadas", al ser Él la "causa integral del ser de todas ellas"[78].

Es lo mismo en lo que se refiere al hombre y a la articulación de la voluntad humana con el querer absoluto de Dios, sosteniendo simultáneamente dos afirmaciones aparentemente contradictorias: primero, que la voluntad de Dios se cumple siempre y, segundo, que el hombre es libre, explicando que "Dios

[74] Ibíd., I 105, 6.
[75] Ibíd., I 25, 5.
[76] Cornelio Fabro, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, trad. María L. Mujica Rivas, Pamplona, EUNSA, 2009, p. 518.
[77] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 19, 8. Ver también I 22, 4.
[78] L. Astorga. ob. cit. p. 16. Véase también, Ana María Carmen Minecan. "Las operaciones ocultas de la naturaleza: Tomás de Aquino y la introducción de dos tipos de anomalía en la estructura física aristotélica", *Ágora*, 36, 1, 2017, pp. 31-51, aquí p. 39 y 44.

es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias". Esto es porque, al contrario, "hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser"79, y que "la necesidad de fin no es contraria a la voluntad cuando al fin no se puede llegar más que de una manera", pues "así como se llama natural lo que es conforme con la tendencia de la naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto que es conforme con la tendencia de la voluntad"[80].

En conclusión, fundamentar la libertad divina exigía, según S. Tomás, una nueva comprensión de la naturaleza metafísica de Dios que dejara claramente manifiesta su absoluta trascendencia. Esta comprensión de Dios como el *Ipsum esse subsistens* supuso también, una nueva comprensión de los atributos divinos, de Inteligencia y Voluntad. Una inteligencia que ni emana necesariamente, ni necesariamente actualiza todas las potencialidades, y que ni siquiera decide; y una voluntad a la que se le reconoce un protagonismo nuevo y relevante. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, puede verse un replanteo de la doctrina misma de la causalidad divina, concluyendo que el mundo es y es como es "porque su voluntad y entendimiento lo determinan"[81].

Respecto a la trascendencia divina que al mismo tiempo muestra la existencia de un abismo absoluto entre Dios y las criaturas y paradójicamente no aleja ambos extremos, sino que se constituye en la única posibilidad de que todo cuanto existe no sea sino la expresión del libre querer de Dios, esto es, un mundo conocido[82] y amado libremente por su Creador83. Como "todo

[79] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I 83, 1 ad3.
[80] Ibíd., I 82, 1.
[81] Ibíd., I 19, 4.
[82] Cf. Ibíd., I 14, 6.
[83] Cf. Ibíd., I 20, 2.

agente, en cuanto está en acto y es perfecto, hace lo semejante a él"[84] salvaguarda, simultáneamente la autonomía de la naturaleza en general e incluso la de la libertad del hombre en particular, quien a su vez será capaz de conocer[85] y amar[86] a Dios libremente.

[84] Ibíd.,, I 19, 2.
[85] Cf. Ibíd., I 12, 12-13.
[86] Cf. Ibíd., I 20, 2 ad 3.

Discusión sobre el 'pasaje clave' en el *De aeternitate mundi* de Santo Tomás de Aquino

José Luis Irarrázaval Mainguyague
Universidad de los Andes, Chile

Suele atribuirse a Santo Tomás de Aquino la tesis según la cual el mundo, si bien **de hecho** comenzó a existir en un determinado instante, **pudo** haber existido desde siempre. Sin embargo, si se toma la edición crítica Leonina, y se busca en las obras del Aquinate dicha afirmación, esta no se encuentra en ninguna parte, al menos en términos directos y explícitos. Sí se encuentran dos afirmaciones aproximadas, a saber: (1) que Dios pudo crear un mundo desde siempre y (2) que no hay incompatibilidad entre los términos 'ser creado' y 'existir desde siempre'[1]. Pero la afirmación directa y explícita de la posibilidad de un mundo eterno no está. No se encuentra en ninguna de sus obras una oración cuyo sujeto sea el mundo y que de él se predique que pudo haber existido desde siempre. En las oraciones aproximadas, como se ve, o bien el sujeto es Dios y se predica de Él que no carecía del poder para crear un mundo eterno, o bien, el sujeto son los términos 'ser creado' y 'existir desde siempre' y se predica de ellos que no son mutuamente contradictorios.

John F. Wippel advierte este hecho, y se propone revisar cuidadosamente uno a uno los textos donde Santo Tomás habla sobre la eternidad del mundo, en búsqueda de la oración en términos razonablemente explícitos[2]. Su revisión arroja el siguiente resultado: en ningún texto defiende Santo Tomás de manera razonablemente directa y explícita la posibilidad de un mundo

[1] Véase, por ejemplo, *Super Sent*., II, 1, 1, 5, co.
[2] Véase, por ejemplo, *De aeternitate mundi*, 8 (numeración de Perrier).

eternamente creado, excepto en el opúsculo *De aeternitate mundi*[3]. En este opúsculo encuentra Wippel la afirmación directa, en lo que denomina el "pasaje clave". Se trata de la cuarta oración del punto n. 3 del opúsculo, en la edición de Perrier, que dice: *Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam possibile; aliter esset erroneum, si aliter dicatur*, es decir, "Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino también posible; de otro modo sería erróneo si se dijese otra cosa". Como se ve, la afirmación de la posibilidad es aquí directa y explícita: no se afirma simplemente que no haya incompatibilidad entre los conceptos, ni que Dios no carezca del poder necesario para crear un mundo eterno. Se afirma que, de no haber incompatibilidad, es posible. ¿Qué es posible? Es parte de lo que debemos discutir aquí.

El problema de la postura de Wippel, que él mismo hace notar, es que la afirmación directa se encuentra solo en una de las varias versiones del llamado 'pasaje clave'. En efecto, la tradición de manuscritos es especialmente controvertida en este punto[4]. Las versiones del pasaje son principalmente tres, y solo en una de ellas se encuentra la afirmación de la posibilidad tal como la busca Wippel, que es la versión recogida por Perrier. Los editores de la Leonina, en cambio, optan por otra versión, que señala algo ligeramente distinto, y no afirma la posibilidad que busca Wippel. Por último, la tercera versión es la que se recoge en la edición de Marietti, donde tampoco se encuentra la afirmación de la posibilidad buscada. Wippel, en un acto de admirable honestidad intelectual, pone esta dificultad sobre la mesa y termina su artículo con una comparación de las distintas versiones. Es justamente aquí donde se quiere enmarcar esta ponencia: pretendo defender

[3] J. F. Wippel, "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The 'De aeternitate mundi' Revisited)", *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1981: 21-37.
[4] Los editores de la edición crítica Leonina recogen 86 manuscritos de este opúsculo. Véase la introducción al *De aeternitate mundi* en la edición crítica: *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, vol. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 58.

que la mejor versión del pasaje es la de Marietti, y que tanto Wippel como los editores de la Leonina la descartan sin suficiente fundamento.

En primer lugar, aunque sea fuera de contexto, analicemos cada una de las tres versiones, como una primera aproximación al problema. Para ello, se presenta a continuación una tabla comparativa –muy similar a una que elabora Wippel–, con las tres versiones del pasaje en latín y sus respectivas traducciones al español:

1. Leonina

Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam **impossibile**: aliter esset erroneum, si aliter dicatur.	Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino también **imposible**: de otro modo sería erróneo si se dijese otra cosa.

2. Perrier

Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam **possibile**; aliter esset erroneum, si aliter dicatur.	Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino también **posible**; de otro modo sería erróneo si se dijese otra cosa.

3. Marietti

Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam est **impossibile aliter esse**, et erroneum, si aliter dicatur.	Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino que es **imposible que sea de otro modo**, y erróneo, si se dijese otra cosa.

Comencemos por la Leonina. Como se ve, esta versión del pasaje contiene un absurdo. Los editores lo advierten, pero aun así lo mantienen, pues así aparece en el grupo de manuscritos que les parece más confiable[5]. El absurdo es el siguiente: se afirma que algo no es falso, y que, además, es

[5] Véase ibíd., p. 80.

imposible. No tiene sentido que algo imposible pueda no ser falso. Tómese el siguiente ejemplo: "que 2+2 sumen 4 no solo no es falso, sino también imposible". O a la inversa: "que 2+2 sumen 5 no solo no es falso, sino también imposible". Comoquiera que sea, la oración no tiene sentido. Y los editores de la Leonina, conscientes de ello, sugieren una lectura menos literal del pasaje[6]. Proponen que la oración debe entenderse como si el "no es" del "no es falso" también se aplicase al "imposible". Se trataría de una elipsis del segundo "no es". Así pues, sugieren leer el pasaje de la siguiente manera:

4. Interpretación Leonina

Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum sed etiam **[non est]** impossibile: aliter esset erroneum, si aliter dicatur.	Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino también [no es] imposible: de otro modo sería erróneo, si se dijese otra cosa.

Esta interpretación que ofrecen los editores permite salvaguardar el pasaje del absurdo, pero no resulta del todo convincente. Los problemas que tiene esta cuarta versión son los mismos que los de la versión de Perrier. Así pues, pasemos a la edición de Perrier, y veamos cuáles son los problemas de ambas.

La versión de Perrier afirma que algo "no solo no es falso, sino también posible". Esta oración, sin ser lógicamente absurda, es lógicamente deficiente. En efecto, si algo no es falso, cabe ya suponer que es posible. Para que algo no sea falso, requiere al menos ser posible. Pero en la oración se pretende añadir a algo que ya se dice que no es falso, que sea posible, como una nota ulterior. Y, como reconoce el propio Wippel, difícilmente puede considerarse más enfático decir que algo es posible, en comparación con decir que no es falso. Por poner un ejemplo, resultaría extraño decir: "que 2+2 es 4 no solo no es falso, sino también posible". Como se ve, el

[6] Ídem, p. 79.

"también" pareciera exigir que la segunda parte de la oración sea más enfática que la segunda, pero no es el caso, y por eso resulta lógicamente deficiente, aunque no absurdo. Esto aplica tanto para la versión de Perrier como para la interpretación que ofrecen los editores de la Leonina.

Pero hay otro problema en estas dos versiones –la de Perrier y la interpretación de los editores de la Leonina–, que Wippel no remarca pero que vale la pena notar, porque es también algo que –como veremos más adelante–, la edición de Marietti **resolvería**. En la segunda parte del pasaje, donde se dice *aliter esset erroneoum, si aliter dicatur*, no se entiende el valor del primer *aliter*. Parece reiterativo, o bien un conector mal empleado. En la traducción al español se ve con claridad este problema: "de otro modo sería erróneo si se dijese otra cosa". El conector 'de otro modo' no parece hacer sentido aquí. Es más, cualquier conector adversativo no haría sentido. Sí haría sentido un conector de cualquier tipo afirmativo, como, por ejemplo, un 'y', de modo que la frase dijera: "y sería erróneo si se dijese otra cosa". Pero la palabra *aliter*", ya sea como conector o como adverbio, no puede tener un sentido afirmativo. Esto, como se dijo, afecta tanto a la versión de Perrier como a la interpretación que proponen los editores de la Leonina.

Continuemos con la versión de Marietti. En esta versión no parece haber ni un absurdo ni una deficiencia lógica. La primera parte dice que algo "no solo no es falso, sino imposible que sea de otra manera". La oración es fuertemente enfática, pero lógicamente limpia. A su vez, la segunda parte no tiene la reiteración del *aliter*, pues aquí el primer *aliter* queda en la primera parte del pasaje, mientras que el segundo *aliter* queda separado, en la segunda parte del pasaje. Por tanto, no es ni reiterativo ni un conector inadecuado.

Sin embargo, tanto los editores de la Leonina como Wippel consideran que la versión de Marietti de este pasaje es menos defendible que las otras. Los editores de la Leonina, al comentar esta versión, afirman lo siguiente: "el error de lectura *esse* en lugar de *esset* (var. 10) desconcierta a los revisores, con ese *impossibile aliter esse* que les impide dar coherencia a

todo el pasaje"[7]. Wippel, por su parte, se adhiere a la evaluación de los editores, y desarrolla más cuál sería el problema con el "impossibile aliter esse"[8]. En definitiva, el problema que atribuyen a la edición de Marietti no tiene que ver con un análisis de tipo lógico-gramatical como el que hemos hecho, sino con su coherencia dentro del párrafo donde se ubica. Les parece que lo que afirma la oración en la versión de Marietti no puede ser coherente con el contenido del resto del pasaje. Sin embargo, intentaremos mostrar que no existe dicha incoherencia, sino todo lo contrario: trataremos de evidenciar la perfecta coherencia que hay entre la oración en la versión de Marietti y lo que viene antes y después en el texto.

Para entender bien el sentido de todo el párrafo que rodea al 'pasaje clave', pienso que es útil tener en cuenta dos elementos previos, que el Aquinate aborda previamente en otros textos: por un lado, el tema de los diversos sentidos de posibilidad, que se trata en el artículo 14 de la tercera cuestión del *De potentia*[9] y, por otro lado, el tema de qué es lo que no puede hacer la omnipotencia divina, que se aborda, entre otros lugares, en el capítulo 25 del segundo libro de la *Summa contra Gentiles*[10].

Revisemos el primer elemento. En el artículo 14 de la tercera cuestión del *De potentia*, el Aquinate se propone responder a la siguiente pregunta: "¿Lo que es esencialmente distinto de Dios pudo haber existido desde siempre?"[11]. Y en el corpus de este artículo, el Aquinate distingue tres sentidos de 'posible' relevantes en este punto: potencia activa, potencia pasiva y no-repugnancia de los términos. En concordancia con estos tres sentidos de posibilidad, habría tres sentidos en los que se podría hablar de la creación *ab aeterno* como posible o imposible: primero, posible o imposible por parte de

[7] Ídem, pp. 79-80.
[8] Véase Wippel, ob. cit., p. 34.
[9] *De potentia*, q. 3 a. 14.
[10] *Summa contra Gentiles*, II, cap. 25.
[11] "Utrum id quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse". Traducción propia.

la potencia activa o potencia agente, que en este caso es el poder de Dios; segundo, posible o imposible por presencia o ausencia de potencia pasiva, que suele entenderse como materia; y, tercero, posible o imposible por compatibilidad o incompatibilidad entre los términos. Así pues, la pregunta sobre la posibilidad de un mundo eterno debe dividirse en al menos tres preguntas distintas, correspondientes a los tres sentidos de posibilidad relevantes en esta discusión: Primero: ¿carecía Dios del poder necesario para crear un mundo desde siempre? Segundo: ¿hubo desde siempre potencia pasiva, o materia? Tercero: ¿son incompatibles entre sí los términos 'ser creado por Dios' y 'existir desde siempre'?

Esta distinción está plenamente vigente en el opúsculo *De aeternitate mundi*, como se mostrará en seguida. La pregunta que se hace en este opúsculo es equivalente a la que trató en el texto del *De potentia* recién citado. En efecto, el opúsculo comienza de la siguiente manera: *Supposito, secundum fidem Catholicam, quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est, utrum potuerit semper fuisse*, es decir, "Supuesto según la fe católica que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre". Como se ve, ambos textos se preguntan directamente no por lo que ocurrió **de hecho**, sino por lo que **pudo** haber ocurrido. El interés principal en el *De aeternitate mundi* y en el artículo 14 del *De potentia* no está en la pregunta sobre si de hecho el mundo fue eterno, sino en la pregunta sobre si, supuesto que de hecho no lo fue, pudo haberlo sido. En los demás textos en los que el Aquinate habla sobre la eternidad del mundo, ambas preguntas se entremezclan, y estos dos son los únicos que se dedican exclusivamente a la cuestión de la sola posibilidad.

Por otro lado, lo que sigue pocas líneas más abajo en el opúsculo termina de revelar la importancia que tiene la distinción hecha en *De potentia*. Allí se señala lo siguiente:

> "Si se dice que esto es imposible, se dirá o porque Dios no pudo hacer algo que siempre haya existido o porque no podía ser hecho, aunque Dios podría hacerlo. En lo primero están todos de acuerdo, a saber,

> que Dios pudo hacer algo que haya existido siempre, habida cuenta de que su poder es infinito; queda, pues, por ver si es posible que algo que haya existido siempre puede ser hecho. Si se dice que no puede ser hecho, sólo se puede entender de dos modos o habrá dos razones para ello: o a causa de la remoción de la potencia pasiva o por la repugnancia de conceptos".

Como se ve, este pasaje puede interpretarse en base a la distinción anterior, de la siguiente manera: de los tres sentidos de posibilidad relevantes, hay uno de ellos para el cual **estamos todos de acuerdo** en decir que la creación *ab aeterno* sí es posible, que es el sentido de potencia activa, pues el poder de Dios es infinito. Así pues, despejado el asunto para el primer sentido de posibilidad, queda abordar el tema para el segundo y tercer sentido –es decir, para los sentidos de posibilidad como potencia pasiva y como no incompatibilidad entre los términos–.

El Aquinate comienza por el segundo sentido, que es posibilidad como potencia pasiva o materia. Al respecto señala que en este sentido se podría afirmar que el mundo **no pudo** ser creado desde siempre, pues a su existencia no precedió potencia pasiva alguna, y señalar lo contrario sería herético. En efecto, según Santo Tomás, resulta filosóficamente insostenible y herético plantear la preexistencia eterna de una potencia pasiva como materia previa a la creación del mundo. Solo queda, entonces, abordar la pregunta en el tercer sentido, que es la posibilidad como no incompatibilidad entre los términos. A ello dedica el resto del opúsculo, y establece, tras revisar varios argumentos, que **no hay** incompatibilidad entre los términos 'ser creado' y 'existir desde siempre'. Por tanto, para los sentidos primero y tercero, la respuesta es afirmativa, mientras que para el segundo la respuesta es negativa.

Pero antes de abordar el tema de la no incompatibilidad entre los términos, hace un breve paréntesis, y es justamente en este paréntesis donde se encuentra el pasaje clave. Antes de revisar si son o no incompatibles los términos 'ser creado' y 'existir desde siempre', el Aquinate dedica dos

párrafos –siguiendo la división de párrafos de la edición crítica Leonina– a una disputa previa, relacionada con ello: si hubiera incompatibilidad entre los conceptos, ¿podría aun así Dios hacer aquello? No ha entrado aún en la pregunta sobre si 'ser creado' y 'existir desde siempre' son términos incompatibles, pero si lo fueran, ¿podría todavía afirmarse que Dios podía hacer que fuera creado un mundo eterno? Esa es la breve cuestión que trata, como en un gran paréntesis, en los próximos dos párrafos, antes de pasar de lleno a la cuestión de la incompatibilidad o no incompatibilidad. Y es justamente en el segundo de estos dos párrafos donde se ubica el pasaje clave.

Aquí es donde se debe introducir el segundo elemento al que nos referíamos antes. Hay que recordar que, en la *Suma contra Gentiles*, Santo Tomás se pregunta si Dios puede hacer aquello que entraña en sí contradicción, y su respuesta es que Dios no puede hacerlo, no por limitación de su poder, sino porque ello en sí mismo no es nada, o si se quiere, porque ello se destruye a sí mismo[12]. En concordancia con esa postura –volviendo al opúsculo–, el Aquinate responde en el *De aeternitate mundi* que, en su opinión, de haber incompatibilidad entre los términos 'ser creado' y 'existir desde siempre', ni Dios podría haber hecho aquello. Y añade que la postura contraria le parece falsa, pero no herética. Es decir, advierte que quienes afirman que incluso siendo incompatibles los términos Dios podría hacerlo, afirman algo falso, aunque no herético. Es esto lo que afirma en la oración inmediatamente previa al pasaje clave:

> "Habrá que ver, pues, si hay repugnancia de conceptos en estos dos casos: que algo sea creado por Dios y que, sin embargo, haya existido siempre; y, haya lo que haya de verdadero en esto, que no será

[12] *Summa contra Gentiles*, II, cap. 25.

> herético decir que Dios puede hacer que algo creado por Dios haya existido siempre"[13].

Aquí llegamos al momento más importante de la ponencia, donde pretendo mostrar que la versión de Marietti del pasaje clave hace perfecto sentido dentro del párrafo en que está inserto, a diferencia de las demás versiones. Hecha esta aclaración sobre no considerar hereje a la postura contraria, Santo Tomás prosigue –y aquí tomamos la versión de Marietti–:

> "Pero si no hay repugnancia entre los conceptos, no solo no es falso, sino que es imposible que sea de otro modo, y erróneo, si se dijese otra cosa"[14].

Es decir que lo que señala en la oración previa al pasaje clave es que, si **sí** hay incompatibilidad entre los conceptos, es falso –aunque no hereje– decir que Dios pueda hacer que un mundo sea creado desde siempre. Ahora bien, ¿qué ocurre si **no** hay incompatibilidad entre los conceptos? Eso es lo que responde en el pasaje clave. Responde Tomás que, de no haber incompatibilidad, no solo no es falso que Dios pueda hacer que un mundo sea creado desde siempre, sino que es imposible decir otra cosa. Aquí el 'imposible' no se debe tomar en sentido lógico, sino en un sentido más bien retórico. Si no hay incompatibilidad entre los conceptos, es indudablemente verdadero que Dios puede hacerlo, es imposible, impensable, que Dios no pueda hacerlo, es erróneo decir otra cosa. Y lo que sigue para terminar el párrafo no es más que una explicación de por qué es 'imposible' decir otra cosa, por qué es erróneo hablar de otra manera:

[13] "Videndum est ergo utrum in his duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo, et tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non erit haereticum dicere quod hoc potest fieri a Deo ut aliquid creatum a Deo semper fuerit".

[14] "Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam est impossibile aliter esse, et erroneum, si aliter dicatur".

> "En efecto, puesto que es propio de la omnipotencia de Dios exceder todo entendimiento y virtud, deroga expresamente la omnipotencia de Dios quien dice que en las creaturas puede entenderse algo que Dios no puede hacer; ni cabe el recurso a los pecados, pues éstos, en cuanto tales, no son nada".

Es decir, si no hay incompatibilidad entre los conceptos, y se dice que Dios **no** puede hacer aquello, entonces se deroga expresamente la omnipotencia divina. Si no hay incompatibilidad entre los conceptos, entonces se debe afirmar terminantemente que Dios puede hacer aquello, pues es 'imposible' que sea de otro modo, y erróneo hablar de otra manera. Eso es lo que dice la oración en la versión de Marietti: *Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam est impossibile aliter esse, et erroneum, si aliter dicatur*. Como se ve, el texto hace perfecto sentido. En cambio, las otras dos versiones, e incluso la interpretación de los editores de la Leonina, además de los problemas lógico-gramaticales que señalamos antes, no calzan tan bien en el párrafo como la versión de Marietti.

Lumen intelligibile et verbum: la naturaleza luminosa del *verbum* en el pensamiento de Tomás de Aquino

Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela
Universidad de Navarra, España

Tomás de Aquino resitúa el problema de la luz, transversal a la historia de la filosofía Occidental desde el pensamiento de Platón y presente, quizás, por primera vez en el libro VII de la *República*, dentro de la tradición cristiana. Asimismo, reinterpreta teológica y filosóficamente el pensamiento Occidental a partir de las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia y la integración de la filosofía platónica (por vía sobre todo de Dionisio Areopagita) con la aristotélica; de lo anterior se sigue que, sistematizando el pensamiento de Platón y de Aristóteles bajo la noción de creación, Tomás de Aquino articula el problema de la luz bajo la dinámica de la metafísica platónica de la participación y de la aristotélica del acto. La cuestión de la luz le permite explicar, dentro del marco cristiano, algunos asuntos como la causalidad divina, la inteligibilidad del ser, la relación entre lo finito y lo infinito, el nombrar a Dios, etc.[1]. De igual manera, y más concretamente, a través de la luz inteligible, el Aquinate incluye dentro de la metafísica de la participación el proceso cognoscitivo del ser humano; mientras que la metafísica de la participación le permite explicar la relación entre Dios y la intensidad de la actualidad y de la luminosidad del ser, la analogía de la luz inteligible le permite explicar el modo como, en el marco de la participación, el intelecto humano es iluminado y actualizado por la operación divina para entender la constitución metafísica de los seres. El aspecto específico de la relación entre participación y conocimiento que se explica en este escrito concierne al modo como la luz inteligible se instancia en el segundo acto del intelecto, esto es, en

[1] Cf. Isidoros Katsos, *The Metaphysics of Light in the Hexaemeral Literature: From Philo of Alexandria to Gregory of Nissa*, Oxford, Oxford University Press, 2023; James McEvoy, "The Metaphysics of Light in the Middle Ages", *Philosophical Studies*, 26, 1978: 126-145.

la formación del *verbum*; así, se muestra el modo en el que, de acuerdo con el Aquinate, la luminosidad o inteligibilidad de la creación se manifiesta tanto en el *verbum interior* como en el *verbum exterior*.

1. *Lumen intelligibile* como manifestación en la *Exposición sobre 'El libro de las causas'* y en la *Exposición sobre 'Los nombres divinos'*

Dos de las exposiciones platónicas de Tomás de Aquino, a saber, al *Libro de las causas*, atribuido por él a Proclo, y a *Los nombres divinos* de Dionisio Areopagita, permiten identificar la connotación luminosa o manifestativa de la creación. De acuerdo con el Aquinate, la luz inteligible se instancia de diversos modos en la creación, haciendo que el ser le sea manifiesto al intelecto no solo por la capacidad iluminadora del intelecto agente, sino porque el ser, que es la medida de la operación cognoscitiva, porta una luz que se le manifiesta al intelecto, fungiendo así como paradigma del entender.

En lo concerniente a este horizonte metafísico de la luz del ser como medida del proceso cognoscitivo, Tomás afirma en la *Exposición sobre* '*El libro de las causas'* que "cada una de las realidades es conocida porque está en acto por su causa, de ahí que sea iluminada y conocida por su causa", añadiendo que "todas las realidades son iluminadas y se hacen cognoscibles"[2] por su participación en la causa primera, que es pura luz y puro acto. En cuanto portador de una luz comunicada por su causa, el ente no solo se constituye como un ser actual, sino que su actualidad viene acompañada por una luminosidad o carácter manifestativo; en razón de esta presencia en sí misma de la luz inteligible en el ente, la interacción del intelecto con él se actualiza posteriormente. Así, el ente es tanto efectivo como abierto hacia otros entes; su ser o más pura actualidad es luminosa, es portadora de comunicabilidad o, lo que es lo mismo, de un carácter manifestativo[3]; esto lleva a que pueda ser entendido.

[2] Tomás de Aquino, *Exposición sobre el libro de las causas*, trad. Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000; 6. 168.
[3] W. Norris Clarke, *Explorations in Metaphysics: Being, God, Person*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2008, p. 16.

En este sentido, la creación se constituye como un mosaico de luces y de actos que reflejan de cierto modo la perfección divina y, en virtud de su carácter luminoso, los seres se comunican permanentemente unos con otros, formando un orden del cual la sabiduría divina es el principio. En efecto, la luz en el orden del ser, proveniente de esta sabiduría, se difunde al atravesar los "diversos cristales de diversos colores"; estos colores "presentarán diversas tonalidades"[4] de acuerdo con la intensidad con la que se difundan en ellos los rayos de la sabiduría divina. Según el Doctor Angélico, así como la luz del sol ilumina a todos los cuerpos, así la operación divina posee una fuerza perfecta e invariable que se especifica de diferentes modos en los diversos seres al irradiar sobre ellos su luz[5]. La creación se conforma, por tanto, de seres más o menos actuales y más o menos luminosos, algo que se define en virtud de su *cercanía* a la primera causa.

Por su parte, el entender, que es un acto inmanente del ser humano, constituye el instante en el que se encuentran la actualidad y la luminosidad del ser y la actualidad y la luminosidad del intelecto. En cuanto que la manifestación es el principio del encuentro entre la luz en el orden metafísico y en el orden gnoseológico, ella es portadora de un doble acento. El primero constituye la instanciación remota de la luz en el ser[6], esto es, impropiamente o por derivación, pues más propiamente la manifestación se ordena al intelecto porque indica inteligibilidad o cognoscibilidad[7]. Así, aunque la luz inteligible

[4] *Exposición sobre el libro de las causas*, 20. 363.

[5] Tomás de Aquino, *In Divinis nominibus*, c. 4, 287. Las traducciones de la *Exposición sobre 'Los nombres divinos'* son propias con apoyo de la traducción al inglés de Michael Augros, *An Exposition of The Divine Names, The Book of Blessed Dionysius*, Merrymack, Thomas More College Press, 2021.

[6] Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, trad. María Jesús Soto-Bruna, Pamplona, EUNSA, 2016, q. 4, a. 3. "Lo que [se] manifiesta de modo inmediato se encuentra entonces en el intelecto, mientras que lo que se manifiesta de un modo remoto, puede estar también fuera de él"; cf. *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 4, a. 3 para la misma formulación en una obra previa.

[7] *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 4, a. 3: "Lo que [se] manifiesta de modo inmediato se encuentra entonces en el intelecto, mientras que lo que se manifiesta de

sea un rasgo que se especifica con cierta propiedad en el ser, su razón de manifestación indica la cognoscibilidad del ser, por lo que, en consecuencia, la luz remite en toda regla a su inteligibilidad, pues, en cuanto rasgo del ser, la luz inteligible señala su naturaleza comunicativa, indicando que en la constitución del ser está su apertura a ser entendido. El segundo constituye la instanciación propia o inmediata de la luz en el intelecto porque está en él con mayor intensidad, es decir que se refiere más intrínsecamente al intelecto que al ser. Por esta connotación manifestativa o luminosa del entender, este también posee una naturaleza comunicativa al dejar que las cosas se le manifiesten con su actualidad y su luminosidad, informándolas, además, él mismo de su propia actualidad y de su luminosidad[8]; el entender se da, entonces, porque la luz del ser se hace presente en el intelecto humano. Así, pues, desde su mismo origen, el intelecto es portador de luz, siendo constituido por el carácter manifestativo de esta y poseyendo, por tal razón, la verdad[9]; en consecuencia, la presencia del ser en el intelecto se hace efectiva por la presencia de la luz intelectual, que le comunica al ser un acento intelectual, aunque en ella trasluzca la luz misma del ser.

A partir de lo anterior, cabe afirmar que la verdad acarrea un importe metafísico ineludible, ya que la luminosidad o carácter manifestativo del ser es el horizonte en relación con el cual se lleva a cabo el acto cognoscitivo, cuya operación se delimita en relación con aquello que hace las veces de medida suya, a saber, el ser mismo. Haciéndose efectiva como el fin que delimita a la luz intelectual, la luz del ser conforma el horizonte del entender humano, cuya operación se actualiza teniéndola siempre a ella como

un modo remoto, puede estar también fuera de él"; cf. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 3 para la misma formulación en una obra previa.

[8] *In Divinis nominibus*, c. 4, 331.

[9] *In Divinis nominibus*, c. 4, 332: "la presencia de la luz, que es la verdad, es 'perfeccionadora' en cuanto que sitúa [a las mentes] en el confín (*in finem*) de la cosa conocida y 'las convierte hacia', esto es, las restaura en la verdad, al 'convertir' a los hombres 'a partir de múltiples opiniones' que no tienen la estabilidad de la verdad".

referencia última[10]. En cuanto que, por la efectividad de la luz en el intelecto, la luz del ser puede actualizarse en él, el proceso cognoscitivo guarda siempre una relación con la inteligibilidad o carácter manifestativo del ser, sea en el primer acto del intelecto, sea en el segundo. Además, al hacerse presente en el principio mismo de la actividad intelectual, la luz es transversal a todo el proceso cognoscitivo, cuya actividad incluye la abstracción y la formación del *verbum*. El *exitus* de la luz inteligible del ser hacia el intelecto y su *reditus* del intelecto hacia el ser están determinados así por un movimiento circular que empieza en la abstracción y culmina en el **decir**. Tanto la inteligencia como el discurso se dirigen al ser, que es su objeto y aquello en relación con lo cual se actualizan. De esto se sigue que la presencia de la luz inteligible en el intelecto nos permite la captación inicial de la esencia del ente y la consecuente formación del *verbum*, a partir del cual afinamos dicha captación inicial[11]. La luz inteligible funge, así, en el proceso cognoscitivo, como la medida tanto de la captación de esencias, como de la concepción intelectual y de la palabra hablada.

[10] Respecto de la luminosidad del ser y su relación con el intelecto, cf. Alice Ramos, *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness & Beauty from a Thomistic Perspective*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2012, p. 73.

[11] *In Divinis nominibus*, c. 4, 377: "El alma tiene variación en su cognición natural, en tanto en cuanto que no es natural conocer sino discurriendo entre las diversas cosas; ahora bien, la uniformidad misma es aquello a lo que se subordina el principio uniforme en virtud del cual ella entiende. Por lo tanto, el movimiento oblicuo compuesto de uniformidad y variación, se atiende en el alma, en la que recibe las iluminaciones uniformes de Dios, pero diferenciadas según su modo. Esto es lo que [Dionisio] dice, por consiguiente, al afirmar que el alma se mueve oblicuamente en tanto en cuanto es iluminada por las cogniciones divinas según su naturaleza propia, no de hecho intelectual y singularmente, esto es, simple, como los ángeles, sino de manera racional y difusamente, esto es, discursivamente y difundiéndose por las diversas cosas". Para una interpretación clásica de la relación entre la inteligencia y el *verbum*, cf. Yves Floucat, "L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin", *Revue thomiste*, N. 97, 1997, p. 642.

2. *Verbum* y *lumen intelligibile*

La doctrina tomasiana del *verbum* es amplia, pero la cuestión cuarta de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* es importante para recoger los aspectos centrales de ella, la cual se inscribe en el marco más general de lo que podría denominarse una metafísica del *Logos*[12]. La perspectiva del Doctor Angélico acerca de la luz inteligible es transversal a toda su doctrina del *verbum*, pues esta se hace presente tanto en el *verbum interior* como en el *verbum exterior*. En efecto, el *verbum interior* o concepción intelectual constituye una manifestación del mundo según el modo de ser del intelecto y el *verbum exterior* o palabra hablada es la manifestación a otros de vocablos portadores de significado, esto es, de palabras informadas por la luminosidad de la concepción intelectual y, por ende, portadoras de significado[13].

De acuerdo con Tomás, la concepción intelectual precede a la palabra hablada, ya que tiene una relación inmediata con el mundo. En este sentido, la concepción intelectual es el efecto primigenio del acto de entender, el cual se determina en relación con el ser de la cosa entendida; así, nuestra captación de la esencia de los seres conlleva la formación inmediata de la concepción intelectual, que, en otras palabras, "es lo inteligido interiormente"[14]. En este sentido, el *verbum interior* consiste en el efecto más perfecto del segundo acto del intelecto porque es inmaterial e intelectual, lo cual significa que trasciende todos los procesos corpóreos, permitiendo así la significación, a saber, la manifestación del ser de los entes en el segundo acto del intelecto. Por esta razón, el *verbum interior* lleva a que podamos comunicarnos los unos con los otros, no solo para realizar actividades básicas, como comer, sino también complejas, relacionadas con nuestra capacidad intelectual, como estudiar la

[12] María Jesús Soto-Bruna, "Similitud y ejemplaridad de las cosas en el *Logos*, según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, N. 25, 2018, p. 69.
[13] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 1, 5: "aunque en nosotros la manifestación a otro no se cumpla sino por el verbo vocal, sin embargo, la manifestación a sí mismo se hace por el verbo del corazón, y esta manifestación precede a la otra; y por ello el verbo interior es denominado verbo prioritariamente".
[14] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 1.

gramática. De acuerdo con esto, en lo concerniente tanto al horizonte de la interioridad, como al de la relación con los otros, el *verbum* es portador de la razón de "manifestación"[15] y, por ende, de luz inteligible. Por esta luz, el mundo se nos devela significativamente en el interior y podemos develarles a los otros, exteriormente, la significatividad de este mundo. Así, para Tomás, la concepción intelectual está en nosotros "en cuanto que entendemos en acto" y "requiere siempre del intelecto en su acto propio, que es el entender"[16]. El *verbum interior* es el acto de la efectividad inmediata del intelecto, que le da al ser su propio acento al interactuar con él; además es un acto natural, pre-discursivo y previo a todo acuerdo por convención.

En este sentido, la inteligibilidad del ser se manifiesta en el *verbum interior*, en cuanto que este es un medio entre el intelecto y la cosa conocida; él es nota de la continuidad entre ambos. Según el Doctor Angélico, el *verbum interior* es tanto "lo conocido" como "aquello por lo que la cosa es conocida", ya que traduce, por así decirlo, la inteligibilidad del ser en el intelecto[17]. Puede decirse que el *verbum interior* es así la codificación del ser en el intelecto y no una tercera cosa que se interponga entre el intelecto y el ser. En efecto, el *verbum interior* posibilita la actividad discursiva porque es el principio sobre el que el discurso se pliega al realizarse, constituyendo así una luz y un acto a partir del cual el *verbum exterior* resulta inteligible. Así como en los códigos se manifiesta la realidad codificada, así en el *verbum interior* se manifiesta el ser, de lo cual se sigue que el *verbum interior* se reduce a la realidad significada, remitiéndose a ella. En términos metafóricos, puede decirse que *el mundo nos habla*, que se nos aparece, constituyendo el *verbum interior* el instante en el cual captamos *lo que el mundo nos dice*. Por su parte, el *verbum*

[15] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 3, 6: "'verbo' no conlleva solamente relación al origen y a la imitación, sino también a la manifestación".
[16] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 1, 1.
[17] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 2, 3: "el concepto intelectual es medio entre el intelecto y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa: y por ello, la concepción del intelecto no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual".

exterior es el momento corpóreo de la expresión del entender. Así como por medio de los sentidos el mundo nos comunica información que es iluminada por el intelecto agente en el primer acto del intelecto y concebida intelectualmente en el segundo acto del intelecto, así, por medio del discurso que se exterioriza a través de los sentidos, compartimos nuestra comprensión del mundo profiriendo **sonidos** significativos.

De otra parte, en lo que se refiere a su actualidad como principio del discurso, el *verbum interior* es tanto "causa eficiente" del *verbum exterior* como "causa final"[18]. En su función como causa eficiente, preexiste como ejemplar del *verbum exterior* en el intelecto, ya que "tiene la imagen de la voz"[19]. En este sentido, el *verbum interior* se hace efectivo al margen de su expresión hablada, pues es la concepción intelectual misma, esto es, el primer efecto de la interacción del intelecto con el ser de las cosas en el orden del segundo acto del intelecto; la concepción intelectual se encuentra, por ende, propiamente en el orden inmaterial del pensamiento. Asimismo, al ser la "imagen de la voz", el *verbum interior* es paradigma del *verbum exterior* porque lo origina, es el horizonte referencial en relación con el cual se emite la palabra; puede decirse, entonces, que el signo material de la palabra hablada tiene como principio el signo formal del *verbum interior* o concepción intelectual, y así, que el *rostro* interno antecede en su actualidad y en su luminosidad al *rostro* externo del *verbum*.

En virtud de su condición como acto primero de la segunda operación del intelecto, el *verbum interior* guarda una relación inmediatamente isomórfica con el mundo, pues en él se manifiesta la naturaleza de las cosas, a la cual nos referimos por medio del *verbum exterior*. En otras palabras, la relación del *verbum interior* con el mundo es inmediata porque la concepción intelectual es la instanciación directa del mundo en el segundo acto del intelecto y, en consecuencia, funge como la medida del *verbum exterior*, por lo menos en cuanto que marca la pauta de su inteligibilidad. Apelando a la cuestión

[18] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 1.
[19] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 1.

platónica de la medida[20], el Aquinate sostiene que "la cosa natural mide y no es medida"[21] y así, en cuanto producto natural del acto de entender, el *verbum interior* es el paradigma del *verbum exterior*. Por ende, lo múltiple del *verbum exterior* se reduce a lo uno del *verbum interior*, que es su medida, y la multiplicidad de los vocablos de los que se compone la palabra hablada se reduce a la simplicidad de la concepción intelectual. En esta última, se devela el mundo según el modo de ser del intelecto de un modo particularmente primero, dado que la concepción intelectual es un acto natural del intelecto que hace las veces de principio del conocer[22].

Además, en cuanto causa final del *verbum exterior*, el *verbum interior* "es aquello que es significado por el *verbum exterior*"[23], lo cual indica que la luminosidad y la actualidad de la palabra hablada se dirigen inmediatamente a la luminosidad y a la actualidad de la concepción intelectual. Esto no significa que el objeto del *verbum exterior* sea un contenido intelectual, sino que la manifestación del mundo en el intelecto, inmediatamente efectiva en la concepción intelectual, es aquello a lo que se dirige la palabra hablada, que es efectiva y luminosa por su participación en el *verbum interior*. En este sentido, el objeto último e indirecto de la palabra hablada es el mundo mismo y ella significa directamente la concepción intelectual. Así como el cuerpo sin alma sería inexistente, el *verbum exterior* sin *verbum interior* sería mero ruido, inexistente como palabra portadora de significado. Lo anterior no implica que el *verbum interior* sea una tercera cosa entre el *verbum exterior* y el mundo, sino que, al informar con su actualidad y luminosidad al *verbum exterior*, lleva a que este, adoptado por convención (*ad placitum*)[24], se refiera significativamente a los seres en el mundo. Por esta razón Tomás afirma que

[20] James McEvoy, "The Divine as the Measure of Being in Platonic and Scholastic Thought" en John F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1987, p. 115.
[21] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 2.
[22] John O'Callaghan, *Thomistic Realism and the Linguistic Turn. United States of America*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2003, p. 165.
[23] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 1.
[24] *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 1.

"en nosotros, todo lo que es el del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del decir"[25], pues el orden *material* en el que se desenvuelve la palabra hablada está antecedido e informado por el *orden inmaterial* de la concepción intelectual. Por lo tanto, toda proferencia, toda palabra hablada, es portadora de actualidad y de luminosidad, ya que participa de la actualidad y de la luminosidad primigenias del *verbum interior*.

25 *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 4, a. 2, 5.

La unión del alma y el cuerpo en el Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino

Rafael Cunsulo
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina

Introducción

Los equívocos y los malos entendidos acerca de la relación entre el cuerpo y el alma humana nacen de la imaginación especialmente por imaginar el alma y el cuerpo y también la unión según una modalidad compositiva estática y no dinámica. El error es justamente este: la dupla alma-cuerpo es entendida en sentido físico donde por **físico** no se entiende el aspecto material o biológico considerado por las ciencias experimentales sino por aquel sector de la filosofía de la naturaleza o del ente corpóreo. Alma y cuerpo no son dos elementos físicos en el sentido material o biológico que entran en composición entre sí. En cambio, son dos principios que hacen inteligible la realidad corporal dotada de vida. En otros términos, si queremos hacer razonable la unidad de un viviente corpóreo y de la complejidad de su crecimiento y desarrollo, tendremos que admitir al menos la existencia de dos principios constitutivos de su unidad, un principio estructurante que llamamos **alma** y un principio determinable que habitualmente es denominado **cuerpo**, pero que propiamente hablando sería mejor llamar "materia dispuesta"[1].

[1] Karl Ranher es quien, manifestando la insuficiencia y la inadecuación de la descripción de la muerte como separación del alma del cuerpo, revela también la dificultad de hablar con precisión de aquella realidad que es informada por el alma humana y en sustancia, denuncia: "si de hecho el alma está unida al cuerpo, tiene evidentemente una relación con aquel conjunto del cual el cuerpo es una parte, con aquella totalidad que se identifica con la unidad del mundo material. Ni metafísicamente (esto es, bajo el punto de vista de una metafísica escolástica de la materia prima y de una metafísica del concepto muy análogo del singular material),

Por eso, sería más exacto hablar a este propósito de la relación entre alma y **materia dispuesta**, y no de alma y cuerpo, en cuanto que el cuerpo viviente del cual tengo experiencia en mí mismo, es el cuerpo animado, el cuerpo informado por el alma, al cuerpo como resultante de la animación del alma y que en cuanto tal no es un principio de inteligibilidad metafísica sino una realidad individual que cae bajo la experiencia sensorial. Mientras que por **materia dispuesta** podemos entender el material biológico y químico que puede recibir unidad y vida por al alma y así formar junto a ella el cuerpo viviente animado.

El viviente corpóreo es la realidad concreta y unitaria de la cual tenemos experiencia mientras que alma y cuerpo son sus dos co-principios constitutivos. Aquello que existe de hecho en la naturaleza es el viviente corpóreo, esto es, un individuo singular dotado de vida. En el caso del hombre lo que existe de hecho es tal hombre con una precisa identidad (Pablo, Juana, etc.) el alma y la **materia dispuesta** están presente en todo hombre individual ya sea en Pablo ya sea en Juana como componentes de la definición física de su persona, esto es como centro de su esencia y de su naturaleza. Si me pregunto quién es Pablo y quién es Juana y qué cosa tienen en común a nivel generalísimo diré que ambos son seres humanos. Y si me pregunto qué cosa es el hombre diré que es un ser viviente dotado de cuerpo y de alma capaz de razonar y de querer. Estos múltiples elementos de la definición del hombre, que he puesto de modo apurado, no existen separadamente en la naturaleza sino que están presentes en cada hombre concreto. Conociendo mi inteligencia muchos seres humanos y preguntándose qué cosa tienen en común, en qué cosas se distinguen y qué cosas son, abstraerá la esencia hombre de los hombres singulares. Y en el viviente singular y concreto esta esencia no existe en su universalidad sino que existe en su

ni bajo el perfil de una filosofía especulativa de la naturaleza, esta unidad del mundo se debe interpretar como una mera suma ideal de cosas singulares ni como pura unidad de una recíproca influencia exterior de las cosas singulares entre sí. Para tal propósito no es posible precisar categóricamente más de cerca esta unidad ontológico real del mundo en su esencia meta-empírica". K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Herder, 1969, p. 20.

realización individual, del mismo modo los elementos singulares que componen la esencia, esto es, **ser**, **viviente**, **alma racional**, pueden ser conocidos y distinguidos sólo a través del análisis metafísico. Más aún, mientras de hecho en concreto, ser, viviente y cuerpo no existen separadamente en cuanto son nociones, el alma humana en razón de su naturaleza simple e intelectual subsiste como realidad individual y concreta, si bien en el orden de la naturaleza tiene su inicio junto con la corporeidad que ella misma constituye pero sin ser constituida.

En cambio, cuando comenzamos a imaginar el alma y el cuerpo producimos inevitablemente representaciones físicas de aquello que no es físico, por tanto la actividad de la imaginación tiene que ser alejada. Esto es lo que ya advertía Severino Boecio: "es necesario adentrarse en las ciencias naturales *rationaliter*, en las ciencias matemáticas *disciplinaliter*, en las ciencias divinas *intellectualiter* y no divagar en la imaginación, más bien, examinar la forma misma, que en realidad no es imagen, y la cual es el mismo ser y por la cual tiene el *esse*"[2]. Que la imaginación sea el origen de falsas concepciones acerca de la relación alma-cuerpo es una tesis que ha enseñado Tomás de Aquino más de una vez, desde su primera obra sistemática, *el Comentario a las Sentencias*.

Decir que el alma está en cualquier parte del cuerpo –como por ejemplo en el corazón– deriva de la imagen que el alma está en el cuerpo como en un lugar, como si fuera solamente su motor y del imaginar que el alma sea simple así como es simple el punto, esto es en modo de ser un indivisible que tiene una posición indivisible[3]. Por eso, Tomás –comúnmente conocido por su prudencia y sus juicios medidos– no teme de calificar de falso y necio[4] a este doble modo de imaginar que el alma está en el cuerpo como

2 Boecio, *De Trinitate*, I, 2 PL 64, 1250 B: "In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intelectualiter versali oportebit, neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsan inspicere forman, quae vere forma nec imago est, et qua esse ipsum est, et ex qua esse est".

[3] Cf. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d, 8, q. 5, a. 5, ad 3.

[4] Santo Tomás usa raramente calificativos como **necio** por eso cuando él designa una

una realidad corpórea que se encuentra en un lugar y es contenido por él.

Además, tratando sobre la presencia de inmensidad de Dios, Tomás precisa que nuestro modo de considerar realidades como Dios y el alma humana difiere del modo de considerar las realidades físicas que en cuanto tales están ligadas a la dimensión, esto es, a las cantidades. Existen, en efecto, dos tipos de indivisibles según la dimensión: el término de la dimensión, como el punto y la sustancia espiritual que está totalmente separada de la dimensión. Ahora bien, mientras que el término de la dimensión, como el punto, siendo determinado por la posición no puede estar en diversos lugares, en cambio la sustancia espiritual estando en todo desvinculada de la dimensión puede estar en diversos lugares:

> "Por eso abandonada la imaginación, la indivisibilidad de la sustancia incorpórea como la de Dios, la del ángel o también la de la alma no debe ser pensada como la indivisibilidad del punto puesto que en las realidades intelectuales no es necesario descender a la imaginación, como dice Boecio"[5].

Que el alma esté en el cuerpo como el piloto en la nave y que el alma sea indivisible como es indivisible el punto son dos concepciones que inducen a representarse la relación alma-cuerpo de un modo falso porque el *essere in* y el *continere* se predican de modo diverso de las realidades corpóreas y de las realidades espirituales: "En aquellas corpóreas aquello que está adentro es contenida por aquellas en las cuales está, como el agua en el vaso, mientras que en las realidades espirituales aquello que está adentro contiene a aquello

afirmación como necia quiere decir que la afirmación es gravemente errónea. Nótese también que este es el primer texto en esta obra en que Tomás usa este adjetivo y que en ella el adjetivo necio es usado veintisiete veces, entre las cuales veintidós veces indica una cualidad de la moral del hombre y cinco veces cualifica las opiniones falsas referidas al modo de entender la relación entre Dios y las creaturas. Cf. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d, 8, q. 5, a. 5, ad 3 c.

[5] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 37, q. 2, a. 1, ad 4. La referencia a Boecio es a *De Trinitate*, 1, 2.

en lo cual está"[6].

Por eso, cuando decimos que las realidades espirituales están en un lugar, lo decimos en un modo diverso de cómo decimos que las realidades corpóreas están en un lugar. Las realidades espirituales aunque estén en las realidades corpóreas no están contenidas en ellas sino que más bien las primeras contienen las segundas. De este modo, Dios mediante la presencia de inmensidad está en todas las creaturas, no porque sea contenido por ellas como en un lugar sino porque Dios contiene todas las cosas causando el ser y produciendo la esencia de todas las cosas. De modo análogo, el alma humana está en el cuerpo no porque sea contenida por el cuerpo sino porque contiene al cuerpo[7]: "La sustancia espiritual cuya esencia está desligada de la cantidad, de la posición y, por tanto, del lugar, no es distinta de aquello que mueve por el lugar y la posición, pero donde se encuentra aquello que es movido allí se encuentra también el mismo que mueve"[8].

¿Unión accidental o sustancial?

Decir que "el alma está en el cuerpo como en un lugar, así como el piloto está en la nave" significa afirmar que el alma y el cuerpo son dos realidades sustanciales completas en sí mismas, dotas de ser y que se unen accidentalmente[9]. Ahora bien, la unión accidental es aquella que compone dos o más sustancias completas, de modo que cada una de ellas conserva el propio ser y el propio obrar, sin que se constituya una nueva sustancia. Mientras la unión sustancial consiste, no en la unión de dos realidades completas, sino en la unión de dos principios, de la cual resulta un único ser y un único obrar.

[6] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 5, ad 4.
[7] Cf. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 37, q. 1, a. 1, c.
[8] Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 2, arg3 y ad 3.
[9] Cf. Santo Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d 8, q. 5 a. 3, arg 3 y ad 3. En el platonismo, según Tomás, el **alma** es algo que se sirve del cuerpo como de un instrumento (*Homo est anima utens corpore*), por lo que Platón afirma que "el alma es el hombre" –en *Alcibíades*, 120e 11; 130c 5–.

Al modelo de la unión accidental corresponde la opinión según la cual, como ya referimos, el hombre no es una unidad de alma y cuerpo sino más bien un alma que usa del cuerpo; opinión que encuentra su divulgador en Nemesio[10].

Ahora bien, la experiencia cotidiana nos habla de la unidad de nuestro ser: el alma racional es "la que entiende, la que puede moverse y aquella que tiene el ser por sí", es decir que es el único principio de todas las operaciones del ser humano, ya sean intelectuales o corporales[11].

Por más que el alma humana sea, en cuanto es principio estructurante y vital y en cuanto tiene un ser absoluto, es decir, no dependiente de la corporeidad[12], ella no es una realidad completa en sí misma por tres motivos. Primero, en cuanto a su obrar, porque alcanza la propia perfección de su acto intelectual por medio de los datos que recibe por los sentidos, es decir, por las especies[13]. Segundo, en cuanto a la individuación; en efecto, las realidades que pertenecen a la misma naturaleza específica se distinguen numéricamente entre ellas, no por la forma sustancial ya que por ella se sigue la diversidad de naturalezas específicas. Si el principio que determina la distinción no puede ser la forma sustancial, entonces se deduce que la distinción vendrá por la relación trascendental que existe entre el alma y el cuerpo. Por eso el alma humana puede ser distinta numéricamente por virtud de la relación trascendental que tiene con el cuerpo, del cual es acto y perfec-

[10] *De natura hominis*, cap 1 (PG 40, 505 B), cap 3 (PG 594 B).
[11] Cf. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d, 8, q. 5, a. 2, ad 5. En este pasaje se nota la influencia de Aristóteles, *De anima* 2, 2 (414 a12-14). Cf. *In I Sententiarum*, d, 8, q. 5, a. 3, sed contra 2: "Videmus quod anima æqualiter cito sentit læsionem in qualibet partem corporis".
[12] Cf. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 4, ad 2; d. 17, q. 2 sed contra 2; d. 19, q. un., a. 1, sed contra 4. Avicena, *De anima*, pars I, c. 1 (ed. Van-Riet, pp. 14-18).
[13] Cf. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d, 1, q. 2, a. 4, sed contra 2; d. 3, q. 1, a. 6. Aristóteles, *De anima*, 3, cap. 8 (432 a4-14).

ción[14]. Tercero, en cuanto a la consideración lógica de la esencia física del ser humano; en efecto, el alma racional entra como parte integral en la definición esencia física del ser humano. La parte no es predicable del todo, no podemos decir el hombre 'es cuerpo' o el hombre 'es alma racional' porque en cuanto **cuerpo orgánico** y **alma racional** son las dos partes constitutivas de la noción de hombre[15].

Si pues el alma humana no es una sustancia completa entonces es simple forma que, siendo subsistente, entra en composición con el cuerpo en modo sustancial, esto es formando la sustancia primera denominada hombre[16]. En efecto, se une al cuerpo de modo inmediato, sin necesidad de mediación de realidades intermedias porque el cuerpo y el alma se unen como el acto y la potencia. En la época de santo Tomás estaba muy difundida la opinión según la cual la unión del alma con el cuerpo se realizaba a través de realidades intermedias como una especie de 'espíritu corpóreo'. Esta opinión había llegado con autoridad al medievo por un escrito que fue atribuido a san Agustín[17] y que hoy es atribuido a la escuela de Claraval. Esta opinión era sostenida por Avicebrón, por Hugo de san Víctor y por San Buenaventura[18]. También la luz era considerada una realidad intermedia entre el alma y el cuerpo humano. San Agustín había sostenido que el alma gobierna al cuerpo humano mediante la luz y el aire, entendidas como cuerpos superiores a los demás cuerpos[19]. San Buenaventura interpreta que esta luz hace al cuerpo

[14] Cf. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d, 17, q. 2, a. 2 c. y ad 4. Aquí santo Tomás se inspira claramente en Avicena, *De anima*, pars V, c. 3 (ed. Van-Riet, pp. 105-109).

[15] Cf. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d, 5, q. 3, a. 4, sed contra 2 y ad 3.

[16] Sobre el alma humana como forma subsitente y forma incompleta se puede ver Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, aa. 2 y 3.

[17] *De Spiritu et anima*, 14 (PL 40, 786).

[18] Avicebrón, *Fons vitæ*, tract. 3 cap. 2, BK p. 75, I. 21-76, I. 6; tract. 5 cop 15 BK pp. 284, I. 23-285, I. 7. Hugo de San Víctor, *De unione corporis et spiritus*, PL 177, 287D-288A. San Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2 QR 2, p. 42.

[19] *De genesi ad litteram*, 7, 15, 21, PL 34, 363; PL 34, 362s. También Avicena tiene

susceptible de vida, no como la luz del fuego o del cuerpo celeste sino como una luz que genera "*ex aequaliter complexionis*"[20].

Para Tomás, el alma forma con el cuerpo una única realidad en sentido absoluto[21] y además confiere al cuerpo el ser actual y específico porque es el principio del ser, del pensar, del sentir, del vivir del hombre[22].

¿El alma se relaciona al cuerpo como el arte al producto artístico?

El alma humana contiene al cuerpo en cuanto es el principio determinante y estructurante del cuerpo viviente del cual tengo experiencia. El cuerpo viviente no es otra cosa más que lo que resulta de la acción del alma humana. La relación entre el alma humana y el cuerpo viviente, y en particular el rol de la causa formal y final, es explicada eficazmente a través de la analogía de la relación entre el arte y el producto artístico:

> "Como dice Aristóteles, el alma está en el cuerpo no sólo como la causa final y formal, sino también como la causa eficiente: entre el alma y el cuerpo hay en el efecto, como hace notar Aristóteles, las mismas relaciones existentes entre el arte y la obra de arte. Ahora bien, todo aquello que se manifiesta explícitamente en la obra está contenido en germen y en la causa en el arte mismo; similarmente, todo aquello que se manifiesta en las diversas partes del cuerpo está contenido originariamente y, en cierto modo, implícitamente en el alma. Pues como la obra de arte no sería perfecta si en ella faltase algo de aquello que el arte contiene, así el hombre no podría ser perfecto si todo aquello que está implícitamente en el alma no se manifestase en

una posición análoga y Alejandro de Hale lo refiere en su *Summae Theolgiæ*, I-II, n. 266 QR, 2, 327.

[20] *In II Sententiarum*, d. 13, div tex., QR 1, 2, 310; d. 17, a. 2 q. 2 arg. 1 y ad 1, QR 1, 2, 421 y 423.

[21] *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 4, ad 3.

[22] *In I Sententiarum*, d. 8, q. 5, a. 3, ad 3: "Anima immediate facit vivere quamlibet partem corporis, in quantum est eius forma".

> el cuerpo; y el cuerpo tampoco sería ni siquiera perfectamente proporcionado al alma"[23].

Entonces mi cuerpo, es como una obra de arte que manifiesta y explicita las perfecciones del alma. Y mi alma, vivificando al cuerpo simultáneamente lo construye, lo determina y participa al cuerpo alguna de sus cualidades. Por eso con razón podemos afirmar que el cuerpo humano animado es epifanía del alma humana. Además, si el cuerpo tiene como su fin el alma y si el fin es el principio de inteligibilidad de lo real cuando yerro las consideraciones del fin me cierro también a la posibilidad de tener la exacta comprensión del cuerpo. Omitiendo la consideración del fin, el cuerpo aparecerá como un agregado de material biológico y no habrá ninguna dificultad para modificarlo o ensamblar sus partes a gusto. Si en cambio somos conscientes del fin del cuerpo, que es un fin estructurante e intrínseco tendremos una conciencia más completa del cuerpo y por tanto de mí mismo.

Algunas consecuencias

Por el hecho que el alma humana constituya y modele el cuerpo y se manifieste en él, derivan algunas consecuencias significativas. La primera es que existe una proporción entre el cuerpo y el alma humana. Los clásicos como signo exterior de esta proporción individualizaban la posición vertical[24], o también la *temperatissima complexio,* esto es la equilibrada

[23] *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 2, qla 1 c. La ref. a Aristóteles corresponde a *De anima* 2, c. 4, 415 b 9-24.

[24] Este tema está ya presente en Jenofonte (*Memorabilia*, 1, 4, 11, París, Le Belles Lettres, 2000, T. I, p. 37). Este pasaje de las *Memorabilia* sobre la posición vertical del hombre y sobra la posibilidad que esto le ofrece al hombre de observar lo que está por encima de él hace referencia al sustantivo griego *anthropos* del verbo *anathreo* que significa "mirar hacia lo alto". Esta etimología tardíamente es referida por Simplicio, por Amonio, por Platón, en la cual Sócrates examina la etimología de la palabra *anthropos*. También el tema de la posición vertical está presente en Platón (*Timeo* 91e) y en Aristóteles (*De partibus animalium*, 2, 10, 656 a 12-14): "sólo en el hombre las partes naturales siguen el orden de la naturaleza y su parte superior

composición del cuerpo humano, la cual es fácilmente experimentable en el modo de obrar de los órganos de los sentidos externos, en particular del tacto y de la vista[25]. La complexión física del cuerpo humano en su conjunto y en sus órganos particulares es tan noble porque justamente está ordenada finalísticamente a la operación más noble del alma que es la operación del intelecto[26].

La segunda consecuencia es que también el cuerpo humano es imagen de Dios. En efecto, según el principio que dice *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*[27], puesto que el alma humana es imagen de Dios[28] y puesto que el alma humana contiene al cuerpo, entonces

está orientada hasta la parte superior del universo, el hombre es el único de los animales en tener la posición vertical".
El argumento ha sido desarrolla con cierta abundancia de detalles por Cicerón: *De natura deorum* 2, 56, 140; *De legibus* 1, 9, 26: "Os homini sublime dedit, caelunque tueri iussit et erectos at sidera tollere vultus"; y está insinuado también por Séneca y por Ovidio en *Metamorfosis*, 1, 85-86, ed. G. Lafaye, París, Le Belles Lettres, 1928, T. I, p. 10. "una boca sublime al hombre dio y el cielo ver le ordenó y a las estrellas levantar erguido su semblante".
En cuanto a la tradición cristiana se puede ver Basilio Magno, las *Homilías sobre el origen del hombre*; las *Homilías sobre el Hexámeron*; Gregorio de Niza, *De Hominis opificio*; Latancio, *Divinarum institutionum liber secundus, de Origine errores*, 2 (PL 6, 261B).
Este tema fue muy desarrollado en cuanto al sentido moral por San Ambrosio, sobre todo en el *Hexameron*, 6, 3, 10 (PL 14, 260D - 261A) y cuya predicación influyó profundamente en la conversión y en el pensamiento de San Agustín (Cf. *Sobre el Génesis, contra los maniqueos*, 1, 17, 28 (PL 34, 186-187). Cf. G. Dahan, G., "L'exégèse de Genèse 1, 26 dans les commentaires du XII^{e} siècle", *Revue d'Études Augustiniennes*, 38, 1992, p. 139.

[25] Cf. *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 5, c.; d. 17, q. 3, a. 2, c. Cf. *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, qla 3, c.

[26] Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, I, q. 91, a. 3, c.: "Corpus hominis fuit optime dispositum in ordinem ad suum finem silicet anima". Cf. *De malo*, q. 5, a. 5, c.

[27] *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, sed c. 1. Cf. *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, c.

[28] Que el alma humana sea imagen de Dios no es una verdad solo conocida por la

se puede fácilmente concluir que el cuerpo sigue las condiciones del alma. Es necesario precisar, sin embargo, que el cuerpo es imagen no en sentido absoluto, sino en cuanto participa y depende del alma y, por tanto, de una "cierta derivación"[29].

La semejanza se valora en base a la forma. Ahora la forma del cuerpo humano es el alma racional en la cual se encuentra la imagen de Dios. Por tanto en el cuerpo humano no solamente hay una semejanza del vestigio sino también una semejanza de la imagen en cuanto tiene alma[30].

fe sino también mediante la razón una vez que la razón ha demostrado los atributos y la existencia de Dios y del alma humana. El alma humana es imagen de Dios según diversos niveles sobre todo a nivel de creatura porque, como Dios es espíritu e intelecto pues así el alma humana siendo espiritual en cuanto capaz de operaciones inmateriales e intelectuales es semejante a Dios; también como Dios es libre, así también el alma humana está dotada de libertad. En un segundo nivel, teologal, que supone el conocimiento por la fe, en cuanto así como Dios es uno según su naturaleza y trino según las personas, así también el alma humana es una única sustancia espiritual en la cual podemos distinguir facultades que son emanación de la misma sustancia y en cuanto mediante la gracia santificante y la gloria beatífica el alma participa de la vida divina y es configurada a Cristo.

[29] Esta expresión es usada por santo Tomás… "Secundum hoc homo es beatitudinis particeps quod ad imagine Dei consistit. Imago autem Dei primo et principaliter in mente consistit; sed per quandam derivationem etiam in corpore hominis quaedam repraesentatio imaginis invenitur, secumdum quod oportet corpus animae esse proportionatum, ut etiam patet ex his qua Magister dicit in…; unde etiam beatitude bel gloria primo et principaliter est in mente, sed per quandam redundantiam derivatur etiam ad corpus, ut beatitude hominis secundum corpus dicatur, quod imperio anima Deo conjunctae perfecte exequitur".

[30] *In III Sententiarum*, d. 2, q. 1, a. 3, qla 1, ad 2: "Ad secundum dicendum, quod similitude attenditur secundum formam. Corporis auten humani forma est anima rationalis, in qua imago Dei consistit; et ideo in corpore humano no tantum est similitude vestigii, sed etiam similitude imagines, in quantum anima habet. Non enim corpus humanum habet esse quoddam distictum ab esse quod dat sibi anima, quasi ab alia forma, per quam sit in eo similitudinem vestigii tantum, sicut est in corpore inanimatis; quia sic anima esset ens in subiectum, secudum quod subiectum nominat ens subsistens in actu; quod ad rationi accidentis pertinent, ut in *II De*

Debemos notar que Santo Tomás presenta esta argumentación en el **tratado de la encarnación**, en el libro III del *Comentario a las Sentencias* cuando se prepara a individualizar las razones teológicas que justifican la asunción del cuerpo humano por parte del Verbo. Por eso, el sostener que también la corporeidad humana posee la imagen divina se ofrece a nuestra inteligencia como uno de los motivos más eficaces y persuasivos acerca de la razonabilidad del misterio de la encarnación. El peligro de una concepción antropomórfica de Dios que había inducido a muchos autores cristianos a excluir del cuerpo el privilegio de la imagen divina se desvanece por la fuerza de un más atento y coherente examen teológico de la encarnación del Verbo.

Solamente gracias a la reflexión sobre el misterio de Cristo, Verbo hecho carne, es plenamente develada la alta dignidad y la rica consistencia de la corporeidad humana y que es manifestada de manera inesperada la tensión de toda la naturaleza, también corpórea, hacia la propia perfección en el arquetipo divino. Téngase en cuenta que para Tomás la investigación teológica sobre el misterio de la encarnación es sólo una ocasión que hace explícito el rol de la corporeidad humana en la semejanza con Dios, rol que ha argumentado, no sobre la base de la fe sino sobre bases racionales, en particular sobre la unidad sustancial del alma y del cuerpo.

La tercera y última consecuencia que podemos poner brevemente a la luz es que el alma humana es la que construye el cuerpo y si el alma humana *quodanmodo omnia* por razón de su capacidad de conocer toda la realidad, de alguna manera el cuerpo es en cierta manera *quodanmodo omnia*, es decir, es un microcosmos. El cuerpo humano viviente por una parte es animado por el alma espiritual y bajo este aspecto nos habla de la semejanza con Dios que es puro espíritu. Por otra parte, estando dotado de materia dispuesta es solidario con el mundo material y las perfecciones que encontramos en el cuerpo humano tienen cierta semejanza con las perfecciones que encontramos en otras creaturas aunque no exista

anima dicit Commentator".

necesariamente una relación de causalidad entre ellas. En otros términos, la corporeidad humana es la síntesis de toda perfección y valor en la creación por el hecho que tiene algo en común con todas las creaturas del universo incluidos los ángeles. Por tanto, el cuerpo humano es al mismo tiempo imagen de Dios y de todo universo creado en cuanto compendia en sí todas las perfecciones diseminadas en las diversas creaturas.

Paradojalmente las dos proposiciones contenidas en la pregunta inicial si el alma está en el cuerpo o el cuerpo está en el alma son verdaderas ambas en base a las debidas distinciones: el alma está en el cuerpo en cuanto es el principio que le da el ser y la vida a cada una de sus partes y el cuerpo está en el alma en cuanto es contenido y estructurado por ella.

Que el cuerpo sea epifanía del alma, microcosmos e imagen de Dios no es otra cosa que la natural consecuencia de entender el alma y el cuerpo no como dos sustancias separadas sino como dos principios metafísicos que estructuran la esencia del hombre. Alma y cuerpo ni siquiera son dos nociones entre ellas independientes sino más bien como dos principios trascendentalmente en relación entre ellos como, o al modo de la forma y la materia, del acto y la potencia hasta tal punto que el alma humana es la razón de ser del cuerpo humano y el cuerpo humano es la razón del comenzar del alma humana.

En esta visión, el alma –siendo principio determinante y subsistente– permea de sí y de sus propias perfecciones y virtualidades al principio material que informa proporcionándolo a ella misma. El alma como principio formal permea por sí a todo el hombre, y expresa y realiza todas sus virtualidades e imperfecciones en un modo visible e histórico en la sustancia viviente que construye, es decir, en el hombre.

Gran parte de la cultura actual no sólo revaloriza la corporeidad humana sino que la exalta por encima de toda razonable medida hasta el punto de desconocer las exigencias del alma racional o al punto de concebir al alma y el cuerpo como dos realidades autónomas e independientes. El análisis

metafísico de Tomás de Aquino destaca que el hombre no consiste en la yuxtaposición sucesiva de dos realidades existentes originariamente en modo autónomo de modo que el cuerpo y el alma sean dos modos de ser del hombre. Cada persona humana es radicalmente una, animada por el alma racional en toda su corporeidad y en toda su alma. Entre el alma humana y el cuerpo hay una interdependencia no perfectamente recíproca, en cuanto el cuerpo está en función del alma humana y el alma determina y le da vida al cuerpo.

Entre el decir y el conocer: la noción de signo en Tomás de Aquino

Laura Sandoval
Universidad de la República, Uruguay

Tomás de Aquino indirectamente dedica gran parte de su obra a reflexionar sobre la relación entre conocer y proferir, es decir, sobre la relación entre gnoseología y comunicación, y en ese sentido, teorizó sobre el signo y la significación. En diferentes obras, Tomás de Aquino va construyendo una noción de signo que atraviesa diversas problemáticas, lógicas, filosóficas y teológicas. En primer lugar, derivado de la lectura aristotélica, Tomás de Aquino desarrolla una noción con una clara perspectiva lógica. Sin embargo, en obras teológico-filosóficas se encuentran desarrollos sobre la significación que matizan este carácter, como es el caso de la *locutio* angélica y los sacramentos donde se encuentra esta noción vinculada a la obtención de conocimiento y comunicación, así como a una función performática de la relación sígnica.

Privilegio de la voz en el *ordo significationis*

En el proemio *al Expositio libri Peryermeneias*, Tomás de Aquino, con el fin de explicar el título de la obra, retoma la definición de Boecio sobre la interpretación como "voz significativa que por sí significa algo"[1] de donde expresa, siguiendo el texto aristotélico, que únicamente las oraciones enunciativas serían propiamente interpretaciones, es decir, expresan una significación, ya que en estas es donde se puede demostrar la verdad o falsedad, siendo los

[1] Tomás de Aquino, *In Per. herm.*, proemio. Traducción de Mirko Skarica en *Comentario al libro de Aristóteles 'Sobre la interpretación'*, Pamplona, EUNSA, 1999.

nombres y los verbos conjugados elementos constitutivos de la interpretación (significación). En ese sentido, justifica la primacía de la voz brindando un argumento antropológico: la comunicabilidad es connatural a la esencia humana y, por lo tanto, necesaria. Siguiendo a Aristóteles sostiene que los humanos son animales políticos y sociales que tienen la necesidad de comunicar, a través de la palabra hablada, las pasiones del alma (sintagma aristotélico), resignificadas como concepciones del intelecto.

> "Si efectivamente el hombre fuese naturalmente un animal solitario, le bastarían las pasiones del alma, con las que se acomodaría a las cosas, para tener en sí un conocimiento de ellas; pero como el hombre es por naturaleza un animal político y social, fue necesario que los conocimientos de un hombre se manifestaran a otros, lo que se hace por la voz; y por ello es necesario que haya voces significativas"[2].

Tomás de Aquino desarrolla una definición antropológica de *ser humano* como ser social y político apoyado en la noción de naturaleza como determinación ontológica. De aquí que sociabilidad y politicidad se entienden como cualidades esenciales, connaturales, del humano, que se justifican y derivan de la racionalidad y, de esta, la necesidad de la comunicación (de poner en común las concepciones del intelecto). Así, para Tomás la racionalidad está intrínsecamente vinculada a su teoría gnoseológica, donde la tesis nuclear es el "carácter locutivo del entender"[3].

En relación con este carácter locutivo y al desarrollo de la noción de signo, es importante atender a los diferentes sentidos que Tomás identifica para el vocablo *verbum* (**palabra** en castellano), de donde tres sentidos se consideran propios y uno impropio. La primera acepción es *verbum* en tanto concepto interior o *verbum mentis.* Por otro lado, *verbum* significa la voz proferida (con

[2] *In Per. herm.*, I. 1, 2.
[3] Eudaldo Forment, *El orden del ser*, Madrid, Tecnos, 2018, p. 108.

la que se identifica la *vox significativa*) que procede desde el *verbum mentis*, que exteriormente se manifiesta con dos aspectos: uno material sensible (la voz) y uno formal (la significación). Así, en tanto voz (fenómeno natural sensitivo) la palabra es considerada un ente real pero en tanto portadora de significado es un ente de razón. Entonces, *verbum* en tanto palabra proferida es lo que se entiende como signo de la palabra interior (*verbum mentis*). Asimismo, entre *verbum mentis* y la palabra proferida, la tercera acepción de *verbum* indica la imaginación de la voz, una palabra que intermedia el pasaje del intelecto hacia lo extramental. Por otro lado, la acepción impropia de *verbum* es su uso en sentido figurado ("me dio su palabra" o "palabra del rey")[4].

Concepto de signo

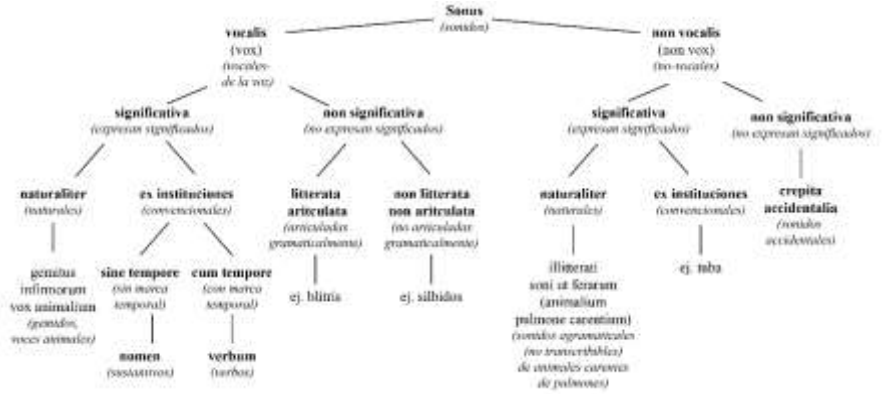
Entonces, la comunicación como connatural y propiedad de la sociabilidad humana y la *vox significativa* como demostración, mediante el proferir, de la comunicación de significados, nos derivan al concepto de signo como elemento fundamental en la relación entre conocer y decir. En otras palabras, la significación es un elemento central tanto en la gnoseología como en la ontología y la semiótica tomasiana.

En el Comentario al *Peri Hermenias*, Tomás retoma la idea de Boecio para construir una definición de signo como "aquellas cosas que están en la voz son marcas (*notae*), signos (*signa*) de las pasiones que están en el alma"[5]. Es decir que según esta definición los signos son palabras que refieren –en tanto indican– a conceptos intelectuales que preceden la exteriorización sensible.

Boecio en su *Comentario al 'Peri hermenias'* realizó una clasificación de los sonidos, entre ellos los producidos por los animales, donde incluye al

[4] Cf. Juan Cruz Cruz, "Ontología de la palabra", en Tomás de Aquino, ob. cit.
[5] Tomás de Aquino, *In Per. Herm.*, I. 2.

ladrido del perro, entre otros, dentro de la categoría *vox significativa* –fusionando la teoría estoica de los signos con la del lenguaje–[6]. Tomás de Aquino retoma la clasificación de Boecio, pero complejiza la taxonomía, donde llega a una definición de signo asociada únicamente para referir a las *voces significativae*. En ese sentido, reproducimos y tradujimos una tabla que sintetiza la clasificación sobre los sonidos y los signos de Tomás de Aquino[7].



[6] La escuela estoica estableció una distinción entre teoría del lenguaje verbal y teoría de los signos. Para esta concepción, los signos (*sëmeïa)* serían elementos naturales que establecen una relación inferencial con aquello que significan (e.g. humo respecto de un incendio; lo que en la teoría peirceana se denomina **índice**). En contraposición, el lenguaje verbal, las palabras (signos lingüísticos), tendrían otro estatus de relación de significación vinculada a las relaciones de bicondicionalidad y equivalencia de la teoría de la definición aristotélica. Cf. Umberto Eco & Constantino Marmo, *On the medieval theory of signs*, Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins, 1989.

[7] Reproducción de U. Eco, R. Lambertini, C. Marmo & Tabarroni, en U. Eco y C. Marmo, ob. cit., p. 9. Traducción propia.

Tomás de Aquino, a partir de la clasificación de las voces y siguiendo la concepción agustiniana, llama signo (*signum*) a toda *vox significativa*, "un *signum* es todo enunciado dotado de significado, ya sea vocal o no vocal"[8]. Pero, a diferencia de Agustín, no tiene en cuenta la *signa naturalia* ya que en su clasificación de signo refiere solamente a los producidos por algún agente vivo, sea animal o humano. Tomás de Aquino considera como signos únicamente a los términos formados a partir de sonidos que son posibles de ser representados por medio de la escritura, es decir los que devienen en signos lingüísticos.

Entonces se sigue que para Tomás de Aquino los signos escritos (actualmente, signos lingüísticos) son signos de las palabras habladas (*voces*) y, a su vez, estas son signos de las pasiones del alma (intelecto). Además, Tomás entiende que los signos son términos convencionales (*ex institutione*), es decir, no son naturales ni necesarios. Sin embargo, no ahonda sobre cómo se produce ese mecanismo de imposición o de convencionalidad.

> "El sonido vocal es algo natural. El nombre y el verbo, en cambio, significan por institución humana, es decir, se añade la significación a lo natural como una forma a la materia, como la forma de un lecho se añade a la madera"[9].

Asimismo, Tomás de Aquino entiende el proceso de significación vinculado al proceso de obtención de conocimiento por el proceso de abstracción sensible (captación del universal de una esencia individual) y, en consecuencia, sostiene el carácter mediador de los signos. Así las voces significativas refieren a los conceptos del intelecto, quienes tienen una relación indicial con lo existente extramental creado. En el proceso de abstracción, el intelecto se vuelve reflexivamente hacia la *specie* sensible y

[8] Ibíd.
[9] Tomás de Aquino, *In Per herm*, II.

genera una imagen sensorial (*phantasma*) a partir de una relación de semejanza con la cosa existente, que luego posibilita la formación del concepto de lo individual abstraído, el *verbum mentis*.

> "Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía a fin de descubrir la naturaleza universal presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento para entender recurriera siempre a las imágenes"[10].

En ese sentido, Tomás de Aquino entiende que el acto de conocer desde las *creaturas* hacia los entes creados se realiza mediante un proceso de diferentes mediaciones que implica la abstracción de lo sensible y el conocimiento desde las *creaturas* hacia Dios; el conocimiento se obtiene por vía de analogía.

Entonces se entiende que el decir por medio de la palabra hablada (exterior) implica una comunicación desde la palabra interior hacia el exterior de algo conocido por el entendimiento. Entonces, puede decirse de todo lo que se conoce y puede comunicarse hacia otros se realiza por medio de la palabra proferida.

> "En nosotros **decir** no significa solamente entender, sino entender y expresar fuera de sí una concepción, y no podemos entender sino expresando de este modo un concepto; por ello, en nosotros, todo lo que

[10] Tomás de Aquino, *S. Th*. I, q. 84 a.7; en *Suma teológica, Tomo I. edición bilingüe*, Madrid, B.A.C., 1947.

> es del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del decir"[11].

En relación al vínculo entre conocer y significar, encontramos otra noción de signo que amplía la primera definición. En libro IV del *Comentario a las Sentencias* Tomás propone otra definición en la que signo "considerado en sí mismo, significa algo manifiesto para nosotros por el cual somos conducidos, casi de la mano, al conocimiento de algo oculto"[12]. De aquí que signo no implica únicamente un enunciado dotado de significado, sino que tiene además una función gnoseológica como **conductor**, mediador, para la obtención de un conocimiento no evidente o inteligible (aquello **oculto**[13]). Esta concepción permite entender que Tomás de Aquino da lugar a lo no inteligible o no racional, lo oculto, aquello que no se alcanza a percibir, pensar o entender de manera directa.

Asimismo, además de trabajar sobre la comunicación humana, Tomás de Aquino teoriza sobre la importante problemática teológica que implicó la *locutio* angélica, o la comunicación de las sustancias separadas, identificadas con los ángeles de la doctrina cristiana. Un ángel es una sustancia separada que no solo "posee conocimiento puro y totalmente intelectual, sino que es un sujeto puro y totalmente intelectual (*suprema creatura intelectualis sit totaliter intellectiva)*"[14].

[11] Tomás de Aquino, *De ver*., q. 4, a. 2, ad 5. Traducción de *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, tomo 1, Pamplona, EUNSA, 2016.

[12] Tomás de Aquino, *In IV Sent.* d1, q. 1, a. 1. Traducción propia de "quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti". Corpus Thomisticum obtenido de https://www.corpusthomisticum.org/snp4001.html.

[13] Sobre la idea de **oculto** Aquino expresa que "lo oculto de los corazones forma parte de aquello a lo que no se puede extender la razón natural", ob. cit., p. 115.

[14] Traducción propia de Tiziana Suárez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris, Vrin, 2002, p. 23.

En la *quaestio* 9 de la *Q. D. De Veritate*, Tomás trata específicamente sobre la comunicación angélica. Uno de los puntos centrales de la cuestión se basa en analizar cómo es la naturaleza de tal comunicación, ya que era un supuesto aceptado que los ángeles se comunican (de hecho, **ángel** significa **enviado** o **mensajero**) y está legitimado por su afirmación en varios pasajes de la Biblia. Tomás de Aquino argumenta que a pesar de que los ángeles son sustancias inmateriales, es decir, inteligencias puras, tienen un compuesto de ser y esencia[15], por lo cual se consideran creaturas inferiores a Dios y por lo tanto no tienen conocimiento perfecto (total) de lo existente y necesariamente deben comunicarse.

Es decir que en los ángeles radica una diferencia fundamental entre ser y conocer[16]. Tal diferencia o no-identidad, fundamentada en el orden ontológico, es la que permite reflexionar sobre cómo se transmiten conceptos entre entidades que son básicamente intelecto. En primer lugar, la forma en que teoriza la comunicación angélica es mediante una analogía con la comunicación humana, donde la noción de *locutio* se utiliza análogamente para dar cuenta del proceso gnoseológico y comunicativo.

> "Por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. Pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente"[17].

Por ello lo que posibilita la comunicación angélica es el estar en orden **hacia un otro**, y la transmisión de contenidos hacia ese **otro** se realiza mediante la expresa voluntad del sujeto emisor. Es decir, para que exista comunicación entre ángeles, a diferencia de lo que sucede en la comunicación

[15] A diferencia de Dios que se concibe como lo absolutamente simple.
[16] T. Suárez-Nani, ob. cit.
[17] Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 107, a. 1.

humana, es necesario que haya voluntad de expresar algo. Como señala Castañares[18], el vínculo estrecho entre el acto de comunicar y la voluntad no es algo tan evidente ya que, por ejemplo, Tomás de Aquino entiende que en la comunicación humana se puede prescindir de la voluntad para comunicar algo, incluso prescindir de un otro. Como ejemplo refiere a casos en los que no se tiene control sobre lo que se puede o quiere comunicar, así un movimiento del cuerpo puede indicar tristeza o alegría[19], entendiendo que no toda comunicación sería discursiva[20], como en el caso mismo de los ángeles. Entonces, la *locutio* angélica es un acto enunciativo en la que un ángel comunica a otro un concepto que tiene en su intelecto mediante un acto volitivo.

> "Por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. Pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente"[21].

Es decir que por su definición los ángeles no podrían conocer a partir de la abstracción de lo sensible ni proferir **voces** porque implicaría la intermediación de los sentidos del cuerpo como órgano material. En palabras de Tomás de Aquino "el silencio excluye la locución vocal tal como está en nosotros, pero no la espiritual, como está en los ángeles"[22], por lo que utiliza, mediante analogía, los términos y la explicación de la comunicación humana:

[18] W. Castañares, *Historia del pensamiento semiótico 2. La Edad Media*, Madrid, Trotta, 2018.
[19] Tomás de Aquino, *De ver.*, q. 8, a. 13.
[20] Aquino considera que también se produce significación en los sonidos de los animales a las que llama *non articulata* e *illiterata*. Ver tabla.
[21] *S. Th.* I, q. 107, a.1
[22] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 9, a. 4.

> "Se habla en los ángeles de locución a semejanza de lo que sucede en nosotros: nosotros, en efecto, adquirimos la ciencia de los demás por medio del oído. Por tanto, se pueden distinguir en los ángeles entre señas (*notus*) y signos (*signum*) de este modo: se denomina signo a la especie misma, y en cambio seña a la ordenación a otro; y por su parte la capacidad de hacer eso se llama lengua"[23].

Entonces, como la naturaleza del conocimiento angélico no es discursiva sino que se entiende como *hábito*, es decir, un conocimiento concebido en la memoria, se identifica al ángel (especie) con el signo y a la comunicación hacia otro, señas.

Por otro lado, sostiene que como el concepto de signo implica lo discursivo cuando se habla de signos en los ángeles es de manera más general ya que implica traslación de conocimiento:

> "Sólo se puede llamar propiamente signo a algo a partir de lo cual se llega al conocimiento de otra cosa como discurriendo. Y según esto no hay signo en los ángeles ya que su ciencia no es discursiva, (…) y por eso también en nosotros los signos son sensibles, ya que nuestro conocimiento, que es discursivo, tiene su origen en las cosas sensibles. 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"[24].

[23] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 9, a. 4, ad 12.
[24] Tomás de Aquino, ob. cit.

Esta definición es más laxa respecto a la que propone en el comentario al *Peri Hermenias* y permite llamar **signo** prácticamente a todo el material intelectual por el que los ángeles se comunican, pero sigue emparentada con la definición que presenta en el *Comentario a las Sentencias*, como lo que permite el conocimiento de algo oculto.

Cabe subrayar la diferencia que establece Tomás entre la *locutio angelica* y la noción de iluminación. El concepto de locución involucra la idea de representación como presencia que es invocada por el signo (en tanto voz proferida) al volver conocido lo desconocido, mientras que para que haya iluminación es necesario generar un conocimiento nuevo además de la vuelta a la presencia de aquello que se está significando con el signo.

> "es propiamente locución aquella con la que alguien es llevado al conocimiento de lo desconocido por el hecho de que se le convierte en presente lo que antes le era ausente; al igual que en nosotros es claro que al referir uno a otro algunas cosas que ése no ha visto, de ese modo se las hace presentes por medio de la locución. En cambio, hay iluminación cuando el entendimiento es reforzado para conocer algo que está por encima de lo que conocía"[25].

En la idea de medio para conocer lo oculto se supondría una relación de identidad entre *signum* y *locutio*, ya que la *locutio* es lo que permite volver presente lo ausente ontológicamente (por un acto de re-presentación) por medio del discurso oral.

Por último, el concepto de signo también es utilizado para referir a los sacramentos. Para Tomás los sacramentos constituyen signos de lo sagrado. Sostiene que, si algo se relaciona de alguna manera con una *realidad*, puede

[25] Tomás de Aquino, *De Ver*, q. 9, a. 5.

tomar su nombre de ella. Ese sería el caso de los sacramentos, que se constituyen como aquello que tiene una relación de signo con lo sagrado, siendo esa relación analógica ya que "aquí tomamos la palabra 'sacramento' no en sentido equívoco, sino análogo, o sea, según las diversas relaciones a una misma cosa"[26]. Es decir, esa relación de signo establece algún grado de semejanza entre el objeto material (cosas y/o palabras) que se toma para el sacramento y la idea que quiere representarse de lo sagrado por lo que también podría considerarse una relación metafórica.

Tomás de Aquino argumenta que "los signos son connaturales al hombre, porque es propio del hombre llegar a lo desconocido a través de las cosas conocidas"[27] y justifica la relación semiótica de las personas humanas con los sacramentos, basándose en la concepción epistemológica de la obtención de conocimiento metafísico mediante la *analogia entis.*

Basados en la noción de sacramentos como signos, en el siglo XIII otra magna disputa vinculada a la efectividad, eficacia y legitimidad de los signos sacramentales se centró en resolver cómo los sacramentos podían, siendo tanto efecto como causa, producir lo que representaban, cuestión definida con la fórmula "*id efficit quod figurat*" (produce lo que representa), fórmula que introduce de manera directa la relación entre signo, representación, efecto y causa: "los sacramentos de la nueva ley son a la vez causas y signos. Y de ahí viene la conocida expresión **causan lo que significan** (*efficiunt quod figurant*)[28], de donde se puede entender que existe un carácter **performativo** del sacramento. El carácter performativo o realizativo del lenguaje es una noción introducida por John Austin[29] como parte de la teoría de los **actos de habla** que sostiene que mediante determinados enunciados se realizan o se llevan a cabo ciertos actos implícitos como efectos de proferirlos. Entonces,

[26] Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 60, a. 1.
[27] Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 9, a.4, ad.5
[28] Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q.62, a. 1.
[29] John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982.

siguiendo la teoría de los actos de habla y la metáfora de Tomás del discurso como un compuesto realizador –que a diferencia de las primeras concepciones de signo que tenían una relación más acotada en su significación– puede extenderse que Tomás de Aquino considera que el carácter semiótico es extendido a otros sistemas de signos, no necesariamente lingüísticos.

A lei natural concebida por santo Tomás de Aquino como a melhor resposta ao desacordo moral contemporâneo segundo Macintyre

Ricardo Eugênio Lima
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

1. Antes do problema

Julgamos ser essencial para compreensão dos argumentos utilizados pelo filósofo escocês Alasdair MacIntyre para justificar sua crença de que a lei natural, conforme a visão de Aquino expressa na *S. Th.* Iª-IIªe q. 94, seja a melhor explicação para os fatos do desacordo moral, os processos de raciocínio prático, a deliberação compartilhada, a compreensão do bem comum e a ocorrência do erro moral; o conhecimento de algumas concepções suas nem sempre explícitas no texto, mas presentes em sua obra, no caso, as suas concepções de filosofia moral, tradição de pesquisa racional e história.

MacIntyre se posiciona contrariamente a filosofia moral analítica predominante em nosso tempo e a restrição segundo a qual caberia a reflexão moral apenas a análise da linguagem ética e seu uso, dissociada da história e do contexto em que essa linguagem foi forjada. Para este filósofo, as filosofias morais "sempre expressam a moralidade a partir de algum ponto de vista social e cultural: Aristóteles, é o porta-voz para uma classe de atenienses do século IV; Kant, […] é a voz racional das forças sociais emergentes do individualismo liberal"[1]. De outro modo, existe na compreensão do filósofo escocês uma unidade da história formada pela história da moral e da filosofia. Assim, MacIntyre concebe as filosofias

[1] Alasdair MacIntyre, *Depois da virtude*, tradução de Jussara Simões, revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, São Paulo, EDUSC, 2001, p. 450.

morais como um esforço racional contínuo voltado para responder, analisar e criar critérios que fundamentem, justifiquem as questões, dúvidas colocadas pelos agentes morais sobre o melhor curso de ação nas atividades desenvolvidas socialmente. É a história desse trabalho desenvolvido pelas filosofias morais que constitui as tradições de pesquisa racional como a aristotélico-tomista, utilitarista, kantiana, etc.

2. O problema prático e filosófico

Após os esclarecimentos anteriores podemos partir para definição do problema enfrentado pelo filósofo escocês no texto "Intractable Moral Disagreements". Nesse texto, o autor escocês tem a pretensão de dar uma visão geral do que seja o desacordo moral e se ele pode ou não ser resolvido a partir das reflexões de Aquino a respeito da lei natural. Ele usa como exemplo de desacordo moral aqueles que emergem dos conflitos práticos entre católicos e outros indivíduos sobre questões importantes como justiça social, aborto, pobreza, etc. Conflitos em que os católicos, seguindo as orientações do Catecismo Católico (§§ 1949-2051)[2], utilizam em seus argumentos os preceitos da lei natural estabelecidos pela razão e que, portanto, deveriam ser reconhecidos por todos os crentes ou não dotados de razão, o que teria como consequência um grande acordo sobre as questões em disputa. Porém, um simples olhar para a realidade nos permite constatar que tal reconhecimento está longe de ser alcançado e as discussões se tornam intermináveis e pouco produtivas no sentido de não avançarem rumo a identificação de quem estaria certo sobre o assunto em questão.

Assim, do desacordo moral presente nos conflitos práticos emerge um problema a ser tratado no plano teórico para todo "filósofo que insiste que, se os princípios e regras que governam a vida moral devem ter autoridade,

[2] *A salvação de Deus: a Lei e a Graça. Catecismo da Igreja Católica*, disponível em: < https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p3s1cap3_1949-2051_po.html >. Acesso em: 25/08/2023.

então eles devem ser justificáveis por argumento racional"[3]. No entanto, os partidários de tradições filosóficas diferentes (kantianos, utilitaristas, tomistas) divergem entre si, cada uma apelando para razão ao justificar suas afirmações e mesmo assim não se mostram capazes de convencer os membros de uma ou outra tradição rival. Evidenciando que os desacordos morais não estão apenas nas discussões pré-filosóficas, mas podem ser encontrados na própria academia[4].

3. Os preceitos primários da lei natural e sua violação

Conforme a leitura de MacIntyre, Aquino concebe os preceitos fundamentais da lei natural como a expressão do primeiro princípio da lei prática: "que o bem deve ser feito e buscado, e o mal deve ser evitado"[5]. Diante da diversidade de bens que atendem a nossa natureza física, animal e espiritual, temos vários preceitos da razão, preceitos da lei natural, que ordenam a busca e conquista de um bem comum ou proíbe o que colocaria tal conquista em perigo. MacIntyre dá alguns exemplos, "nunca tirar uma vida inocente ou causar danos gratuitos; respeitar a propriedade alheia"[6]. Tais preceitos, chamados por Aquino de preceitos primários da lei natural, possuem como características não serem derivados de nenhum outro princípio, pois são conhecidos de forma não inferencial, são os mesmos para todos, imutáveis e reconhecidos por todos os seres dotados de razão. Associados aos preceitos primários, Aquino afirma existirem os preceitos secundários com a função de aplicar os preceitos primários a situações

[3] Alasdair MacIntyre, **"**Intractable Moral Disagreements", em Lawrence S. Cunningham (ed.), *Intractable disputes about the natural law*: *Alasdair MacIntyre and critics,* Indiana, University of Notre Dame Press, 2009, p. 2: "[…] philosopher who insists that, if the principles and rules that govern the moral life are to have authority, then they must be justifiable by rational argument". Todas as traduções do inglês para o português são de responsabilidade do autor desta comunicação.

[4] Alasdair MacIntyre, *Justiça de quem? Qual racionalidade?,* **t**radução de Marcelo Pimenta Marques, 3a ed., São Paulo, Edições Loyola, 2008, p. 13.

[5] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 94, a. 2.

[6] Alasdair MacIntyre, **"**Intractable Moral Disagreements", p. 4.

particulares, estes preceitos seriam criados pelos indivíduos reunidos em instituições, social e culturalmente ordenadas. Exemplifica essa relação entre o preceito primário e secundário, o acadêmico que adota o princípio primário de que deve respeitar a propriedade alheia e ao usar as ideias de outros pensadores num artigo, dá os devidos créditos conforme as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas –ABNT–.

Se os preceitos primários da lei natural são acessíveis a todo ser dotado de razão, como podem ocorrer os erros e conflitos morais e não um amplo acordo? A essa questão Aquino fornece duas respostas. Conforme a primeira, diante de questões particularmente difíceis, os envolvidos poderiam reconhecer os preceitos primários envolvidos, mas nem todos possuiriam a habilidade necessária para sua tradução em preceitos secundários aplicáveis a situação. A outra explicação dada pelo Aquinate para as falhas e desacordo está na permissão que damos a um desejo capaz de nos desviar do que os preceitos primários exigem. Por exemplo, um homem cobiça os bens deixados sob sua guarda por um agonizante e mente para os seus herdeiros sobre sua existência. Mesmo reconhecendo os preceitos sobre o respeito a propriedade alheia e não mentir, tomado pela cobiça, ele mente e se apropria dos bens que não são seus em prejuízo de outros. Às respostas dadas por Aquino, MacIntyre, acrescentará a dificuldade apresentada em conciliar os bens humanos, identificar um bem final e definir sua relação com as normas.

4. O bem final, natureza humana e florescimento

As respostas dadas por Aquino não encerram as discordâncias morais de acordo com MacIntyre e não convencem os membros de outras tradições como kantianos e utilitaristas, pois essas discordâncias têm causas mais profundas que exigem, além da investigação prática, uma investigação teórica compartilhada com aqueles que apresentam opiniões discordantes. MacIntyre afirma que, apesar do mal-estar que os conflitos com tradições rivais possam trazer e, mesmo, o risco de dissolver a própria tradição; os debates com tradições rivais são importantes para o desenvolvimento dos indivíduos e tradições na medida em examinam suas crenças, acordos e

justificativas, tendo como um bem fundamental a busca pela verdade. Portanto, essa investigação deveria ser regida, consoante MacIntye, por preceitos que proibissem os participantes de colocar em perigo a vida, a liberdade ou a propriedade um do outro e que estimulassem o compromisso com a verdade e manutenção das promessas feitas. Esses preceitos seriam racionais e vinculativos para todos aqueles estão dispostos a participar de uma investigação moral e o filósofo escocês chama atenção para o conteúdo desses preceitos serem idênticos aos preceitos da lei natural como pensada por Aquino[7].

A investigação teórica sobre a raiz dos conflitos morais revela desacordos mais profundos que, conforme o filósofo escocês, apontam para diferentes modos de compreender o bem último para o ser humano segundo a sua natureza, pois existem visões diferentes sobre a direção e o lugar dos bens em nossa vida, inclusive existem posições contrárias a existência de um bem final e uma natureza humana que não são dados de partida, mas para MacIntyre, a existência de um bem final é perceptível na orientação que damos as nossas ações e deliberações, refletindo nossas inclinações naturais e educação através das quais priorizamos alguns bens em relação aos outros.
Diante do exposto, MacIntyre propõe uma breve análise da tradição utilitarista, tradição que apresenta grandes diferenças em ralação a aristotélico-tomista e sua defesa de uma lei natural.

5. O utilitarismo teses centrais, seus problemas e respostas

MacIntyre ao analisar o utilitarismo tem dois objetivos: responder por que o desacordo moral continua intratável, apesar da argumentação dada por ele sobre a concepção de Aquino a respeito da lei natural e mostrar o esforço numa tradição para manter os acordos fundamentais que, no caso do utilitarismo, passam pela manutenção das três teses centrais assim articuladas: primeiramente, devemos julgar as ações por suas consequências. Em segundo lugar, a ação será correta quando, entre as opções disponíveis

[7] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 94, a. 2.

para o agente, ele escolhe a que resulta na maior felicidade ou utilidade, e, em terceiro lugar, existe um padrão através do qual é possível comparar a felicidade ou utilidade que será ou foi produzida por essa ação. O filósofo escocês nos alerta para o fato da compreensão sobre essas teses ter se modificado ao longo da história em função dos questionamentos feitos por arguidores internos e externos à tradição e respostas dadas por seus adeptos. Assim, a título de exemplo, a felicidade foi entendida no início do utilitarismo como a presença do prazer e ausência da dor (Bentham). Mill introduz a discussão sobre a diferença entre prazeres superiores e inferiores e a relaciona com a questão de como comparar e ponderar prazeres diferentes. Mais recente na história dessa tradição é a ideia de alguns utilitaristas que argumentam ser a satisfação de preferências e não o prazer e a dor que deve ser comparada.

No entanto, para MacIntyre, a exigência da maximização da felicidade, em alguns momentos, poderá exigir a quebra de regras consideradas benéficas e que colocarão em lados opostos os utilitaristas e tomistas defensores da lei natural. Ele fornece dois exemplos que apresentam implicações práticas e teóricas, refletindo esse desacordo, o primeiro se refere:

> "Levando em consideração a felicidade de cada membro do conjunto relevante de indivíduos, podemos chegar a conclusão de que a vida de algumas pessoas idosas, que sofrem de várias doenças dolorosas e incapacitantes, deveria ser encerrada, não apenas para acabar com seu sofrimento, mas também para aliviar seus filhos do fardo de cuidar delas. Ou, no caso daqueles que teriam dificuldade em levar uma vida que vale a pena se soubessem certos fatos, pode ser difícil evitar a conclusão de que devemos mentir para eles sobre esses fatos"[8].

[8] Alasdair MacIntyre, **"**Intractable Moral Disagreements", p. 30: "Taking into account the happiness of every member of the relevant set of individuals, we might well be compelled to conclude that the lives of some elderly people, suffering from various painful and incapacitating ailments, should be terminated, thus not only putting an end to their suffering, but also relieving their children of the burden of

Diante dos exemplos citados, conforme o filósofo escocês, os adeptos do utilitarismo comprometidos com as teses principais de sua tradição se veriam obrigados a defender intencionalmente a morte de inocentes, contrariando o senso comum e os preceitos da lei natural. Chamados para um debate sobre estas questões, debate regulado pelas regras anteriormente expostas, eles aceitariam participar, porém, segundo MacIntyre, não estariam dispostos a colocar em questão as suas teses principais, argumentando que não seria proveitosa tal discussão ou que, apesar dos compromissos assumidos na deliberação compartilhada, os contendores poderiam interromper a discussão por acreditar que nada mais pode ser alcançado. Tal situação, conforme o MacIntyre, seria um exemplo de desacordo intratável.

6. Padrões externos e a verdade

Chegando a esse ponto, MacIntyre, informa que a afirmação de que os desacordos entre utilitaristas e tomistas não pode ser resolvido pela argumentação racional é ambígua, pois por um lado, se com essa afirmação se quer dizer que não existem padrões externos que possibilitem uma avaliação neutra capaz de afirmar que um lado está correto em suas reivindicações em detrimento do outro, essa afirmação estaria correta, mas isso não significa que através da argumentação elaborada por outra tradição em relação a sua rival não fosse possível mostrar que um lado pode estar com a razão.

Ele nos lembra que as tradições são constituídas por acordos sobre afirmações que ao longo da sua história são constantemente revistas por debates interpretativos internos entre os seus adeptos e com os críticos pertencentes a outras tradições de pesquisa racional, como vimos no caso do utilitarismo. Nessas revisões, é possível que apareçam questões que não são respondidas com os recursos teóricos próprios da tradição, questões que

looking after them. Or, in the case of those who would find it difficult to go on living worthwhile lives, if they knew certain facts, it might be difficult to avoid the conclusion that we should lie to them about those facts".

encontram respostas satisfatórias com os instrumentos teóricos de outras que também se mostram capazes de explicar onde a tradição questionada falha em responder aos seus críticos.

MacIntyre ilustra a situação acima, através do desacordo moral entre utilitaristas e kantianos a respeito das normas, no caso específico, da norma de não mentir. Para o primeiro grupo, as normas devem ser respeitadas enquanto a obediência a elas possa trazer a maior felicidade possível aos envolvidos. Sua autoridade, portanto, é condicional, posição contrária a dos kantianos que entendem as regras morais como exigidas sem exceção. Para entender como utilitaristas e kantianos, ao assumir como verdadeira a suposição de que agir conforme as normas nos direciona para felicidade ou são prescrições vinculantes, enfrentam um problema, MacIntyre, propõe uma explicação histórica e conceitual. De acordo com ele, Aristóteles e Aquino, representantes de uma tradição moral, defenderam que os preceitos da lei natural são vinculantes sem exceção e nos direcionam para o nosso bem supremo, cuja conquista é nossa felicidade[9]. Mas precisamos lembrar que, como vimos anteriormente, segundo Aquino, erros poderiam ser cometidos diante de situações delicadas em que o agente não teria sucesso ao aplicar os preceitos primários a situação em virtude de erro no raciocínio expresso nos princípios secundários ou ainda em razão de costumes e hábitos corrompidos[10].

Essa tradição e as formas de vida em que encontrava sua base, foram postas em dúvida na Idade Média (séculos XVI e XVII), por eventos como a Reforma e Contrarreforma, o abandono da teleologia pelas ciências naturais e pela mudanças na vida social e política. Diante da nova realidade, os pensadores se viram com um conjunto de regras morais herdadas de períodos e lugares diferentes que encontravam sua justificativa num contexto teleológico agora negado e precisavam justificar sua racionalidade e autoridade. Os pensadores utilitaristas assumiram essa tarefa e forneceram

[9] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.
[10] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4.

uma justificativa que trouxe mudanças para normas morais, pois sua autoridade passou a ser condicional e dependente do conceito de felicidade, termo com o qual os utilitaristas traduziam o termo aristotélico *eudaimonia*, e para Bentham e Mill significava maximização do prazer e ausência de dor, com a distinção feita pelo segundo nos que se refere a qualidade do prazer, pois a felicidade daria sentido e propósito não só as regras morais, mas a própria vida humana. Mais recente, como vimos acima, os utilitaristas rejeitam a concepção de felicidade como entendida por Bentham e Mill, defendendo em seu lugar a satisfação de preferências individuais.

A compreensão utilitarista sobre a felicidade como novo fim ao qual as normas devem servir como meio vista acima, seja a mais antiga e conhecida elaborada por Bentham e Mill, seja pelos utilitaristas contemporâneos, apresenta uma série de problemas ao tentar responder às perguntas sobre como avaliar as reflexões direcionadas a eliminar dor e sofrimento; o que considerar como felicidade e por que, sendo racional maximizar minhas preferências, devo maximizar as de outras pessoas com preferências diferentes das minhas?

As tentativas apresentadas pelos utilitaristas para defender a felicidade ou a satisfação de preferências como novo fim a ser alcançado e para o qual as normas devem ser um meio, apresentam dificuldades e MacIntyre afirma que "apenas pelo uso de recursos provenientes da tradição tomista aristotélica e na perspectiva oferecida por essa tradição é que esse dilema do utilitarismo pode ser adequadamente compreendido"[11]. Ele explica que os utilitaristas pretendiam com os conceitos vistos acima indicassem o objetivo a ser alcançado pela ação humana e o propósito da conformidade as regras morais, fornecendo um padrão para determinar se a regra é vinculante e qual o seu alcance. No entanto, conforme MacIntyre, eles procuram no lugar errado (felicidade como sensação de bem-estar, um estado psicológico), pois,

[11] Alasdair MacIntyre, **"**Intractable Moral Disagreements", p. 44: "only by the use of resources from within the Thomistic Aristotelian tradition and in the perspective afforded by that tradition that this predicament of utilitarianism can be adequately understood".

segundo a tradição aristotélico-tomista, tudo o que possui um fim tem esse fim em virtude de sua natureza específica e isso se aplica aos seres humanos e até mesmo as artes e instituições, enquanto fruto da ação humana[12].

No processo de busca pela realização de sua natureza enquanto seres humanos ou nas diversas práticas que constituem as artes e instituições, é preciso determinar o lugar dos bens, o quanto cada um deles contribui para o seu florescimento enquanto ser humano, arte ou instituição, sabendo distinguir entre o que está direcionado ao fim que lhe é próprio do que está voltado para satisfação de um desejo. E, nesse ponto, MacIntyre segue Aquino que afirma na Suma Teológica que o bem "é aquilo que todas as coisas desejam"[13] e mais afrente complementa: "Porque o bem tem razão de fim, e o mal, razão do contrário, daí é que todas aquelas coisas para as quais o homem tem inclinação natural, a razão apreende como bens, e por consequência como obras a ser procuradas, e as contrárias dessas como males a serem evitados"[14].

No entanto, se em certas culturas do passado a possibilidade de distinguir entre os bens direcionados ao fim, individual ou coletivo, fazia parte do entendimento da comunidade sobre as regras morais, o ambiente que propiciava tal entendimento foi radicalmente modificado teologicamente (o homem em virtude de sua natureza pecaminosa não poderia encontrar nenhuma orientação no seu fim natural como pensavam Lutero, Calvino e outros); a política passou a ser entendida como arena na qual os indivíduos lutam pelo poder e são motivados pelo desejo (Maquiavel); e a economia passou a ser entendida como um campo competitivo entre empreendedores (Adam Smith). Diante desse cenário cultural, de acordo com MacIntyre, era compreensível que os pensadores (como Thomas Hobbes) defendessem a inexistência de um fim último, negando o componente teleológico necessário para a explicação da moralidade.

[12] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 3.
[13] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.
[14] Ibid.

Se utilitaristas e tomistas concordam que as regras devem ser compreendidas teleologicamente, o mesmo não pode ser dito da compreensão sobre a finalidade de se estabelecer um fim. Pois o termo eudaimonia era entendida por Aristóteles e Aquino como a 'felicidade' que surge e se torna inteligível numa vida completa voltada para o aperfeiçoamento pessoal e coletivo através da conquista do bem conforme a natureza humana, "ser feliz –em contraste com se sentir feliz– sempre significa ser feliz em virtude algo, algo feito ou sofrido, algo adquirido ou alcançado"[15]. Portanto, de acordo com MacIntyre, do ponto de vista tomista é possível compreender onde os utilitaristas falham em superar as dificuldades causadas pelo seu uso da felicidade ou satisfação e, desse modo, a tradição aristotélico-tomista se mostra superior a utilitarista, mesmo que seus adeptos rejeitem tal interpretação em virtude dos compromissos assumidos com as principais teses de sua tradição e, também, porque são herdeiros do Iluminismo para o qual as tradições signficavam atraso e ignorância.

O recurso aos preceitos da lei natural, portanto, não resolvem os desacordos morais, mas com sua argumentação, MacIntyre, chega a duas conclusões importantes: primeiro, sobre a irracionalidade das negações da autoridade dos preceitos da lei natural pressupostos de nossas investigações. Em segundo lugar, a defesa da lei natural, como pensada por Aquino, em resposta aos desacordos morais, pode ser realizada através da crítica às premissas adversárias, mostrando as falhas que as informam, como no utilitarismo.

[15] Alasdair MacIntyre, **"**Intractable Moral Disagreements", p. 49: "To be happy –as contrasted with feeling happy– is always to be happy in virtue of something or other, something done or suffered, something acquired or achieved".

La pasión y el vicio en el juicio de la conciencia. Análisis del *De veritate* qq. 16-17 de santo Tomás

Diego Barrios Andrade
Universidad Santo Tomás, Colombia

En lo que sigue se intentará fundamentar una lectura conexa de las cuestiones 16 y 17 del *De veritate*, aquellas que tratan, respectivamente, de lo que es la sindéresis y la conciencia. El siguiente pasaje entresacado del *De veritate* q. 16 a. 3 ad 1 es lo que sugiere este modo de leer en conjunto aquellas dos cuestiones:

> "… algunos pecadores están privados enteramente de la luz de la razón en cuanto al acto de elección, en el que el error de la razón tiene lugar porque esta es absorbida por alguna pasión o deprimida por algún hábito, de tal modo que no se sigue la luz de la sindéresis"[1].

[1] *De veritate,* q. 16 a. 3 ad 1. La cita en español corresponde a Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Tomo II, trad. Ángel Luis González *et al.*, Pamplona, EUNSA, 2016, pp. 906-907. La cita en latín está tomada del Corpus Thomisticum: https://www.corpusthomisticum.org: "… aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat, propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione, vel deprimitur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo".
Las demás obras que se utilizan de santo Tomás en español son las siguientes: Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, trad. Francisco Barbado Viejo, Madrid, BAC, 2018; Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Tomo II, Volumen 2, trad. Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2015; Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, trad. Ezequiel Téllez, Pamplona, EUNSA, 2015. Sin embargo, ha querido optarse por una citación abreviada y directa de las obras de santo Tomás a través de una referencia a los textos en latín para acortar los pie de página.

La sindéresis y la conciencia operan articuladamente en el juicio que esta última hace del acto moral a partir de los principios morales de la sindéresis. Sin embargo, la conciencia puede fallar al juzgar el valor moral del acto humano, o al emitir un dictamen erróneo acerca de una acción concreta. Las causas de este fallo de la conciencia son, como se ve, la pasión y el vicio. Tales premisas constituyen la columna vertebral de la interpretación que ahora va a desarrollarse. Por tanto, el análisis de las cuestiones 16 y 17 del *De veritate* está en relación directa con el estudio de la influencia que pueden ejercer la pasión y el vicio en el juicio de la conciencia sobre el acto singular. Para desarrollar esta lectura unitaria de dichas cuestiones del *De veritate*, se atenderá al siguiente orden expositivo: primero, una clarificación corta de lo que son la sindéresis y la conciencia; segundo, una presentación del modo como la pasión y el vicio pervierten los dictámenes de la conciencia o la razón práctica, teniendo en cuenta las obras de santo Tomás que tienen que ver con este asunto y centrando la atención en lograr una comprensión integradora de las cuestiones del *De veritate*; tercero, un examen y propuesta de solución a algunos interrogantes derivados del anterior ítem.

1. Santo Tomás define la sindéresis como el hábito de los primeros principios del recto obrar moral[2]. El conocimiento de estos principios morales es natural y evidente, pues son aprehendidos con el ejercicio espontáneo de la razón y su veracidad no necesita de demostración, pues, para ilustrar, todo hombre está de acuerdo con que debe hacerse el bien y evitarse el mal. Estos principios morales son también inmutables y universales. Inmutables por ser los primeros del orden moral y por constituir la fuente primaria desde donde cada individuo pondera el verdadero bien moral. Universales porque están, sin excepción, en todo hombre. Santo Tomás dice que la sindéresis nunca yerra, sino que siempre estimula al hombre a obrar el bien y apartarse del mal[3].

[2] *Summa Theologiae,* I, q. 79 a. 12; *Super Sententiis,* lib. 2, d. 24 q. 2 a. 3; *De veritate* q. 16 a. 1.
[3] *De veritate,* q. 16 a. 2; Tomás de Aquino, ob. cit., 2016, pp. 902-903.

Además, afirma que la sindéresis es un preámbulo o derrotero para las virtudes humanas[4].

Por otro lado, el Aquinate concibe la conciencia como un acto por el cual la razón práctica aplica los principios morales de la sindéresis a la acción[5]. Dicha aplicación de la sindéresis al acto moral funciona como un silogismo que la conciencia o razón práctica concatena con miras a determinar la cualidad moral del acto humano[6]. La conciencia efectúa tres operaciones[7] con referencia a la acción: *testifica* que esta ha sido hecha; *induce* u *obliga* cuando considera que la acción que va a hacerse es buena; y *acusa* o *remuerde* en caso de que valore que el acto hecho ha sido un mal, o *excusa* si, al contrario, este ha sido bueno. Santo Tomás asevera con claridad que la aplicación del hábito de la ley natural al acto ocurre bajo estas dos últimas operaciones de la conciencia: cuando la conciencia aconseja o manda poner por obra una acción específica o discierne la rectitud moral de la acción ya efectuada. La certeza o fiabilidad del juicio expresado por la conciencia le viene de su conformidad con la sindéresis en donde está contenida la verdad moral[8].

2. La conciencia funciona en unión con la sindéresis a través de la valoración moral que profiere sobre la acción libre. La conciencia acompaña su juicio moral con los preceptos de la sindéresis. Pero no siempre concluye su juicio o dictamen basándose en estos preceptos, sino que algunas veces los omite o no toma en consideración y otras extrae de ellos una conclusión falaz. Las razones que santo Tomás aduce a este respecto, como se mencionó antes, se corresponden con la pasión y el vicio. El contexto amplio en el que pueden situarse estas reflexiones del Aquinate está en relación con el artículo segundo

[4] *De veritate,* q. 16 a. 2 ad 5; Ibid., p. 904.
[5] *Summa Theologiae,* I, q. 79 a. 13; *Super Sententiis,* lib. 2, d. 24 q. 2 a. 4; *De veritate,* q. 17 a. 1.
[6] *De veritate,* q. 17 a. 2.
[7] *Summa Theologiae,* I, q. 79 a. 13; *De veritate,* q. 17 a. 1.
[8] *Super Sententiis,* lib. 2 d. 24 q. 2 a. 4 ad 3.

de las cuestiones sobre la sindéresis y la conciencia[9]. Este artículo es el que indaga si la sindéresis puede pecar o la conciencia, equivocarse. Santo Tomás sienta la tesis de que la sindéresis nunca yerra ni se extingue en el hombre, pero puede no ser tenida en cuenta por la razón al momento de apreciar la conveniencia de una acción debido a la vehemencia de una pasión. En contraste, santo Tomás sostiene que la conciencia puede errar al modo como lo hace la razón especulativa cuando no enlaza con acierto las premisas del silogismo y deriva en un falso conocimiento. La conciencia falla en su examen del acto particular en tanto no infiera, en conformidad con la sindéresis, la conclusión objetiva con la cual descifrar la bondad o maldad del acto. La sindéresis no instiga jamás al mal ni puede mezclarse con el pecado; en cambio, la conciencia puede mandar una mala acción, como también proponer un juicio equivocado del acto, siempre que no deduzca con exactitud el deber moral que está de acuerdo con el hábito de la sindéresis.

Ahora bien, santo Tomás enumera –en la *Summa Theologiae*[10] y en el *De malo*– como causas interiores del pecado a la ignorancia, la pasión y la malicia. Si bien la ignorancia puede conducir al pecado, no se tendrá en cuenta por no haber alguna referencia de ella en el *De veritate*. ¿Cómo causan la pasión y la malicia el pecado? y ¿cómo asociar estas enseñanzas del Aquinate con el oscurecimiento de la conciencia? La pasión lleva al pecado cuando, por su fuerza desmedida, no se somete al orden o moderación de la razón, sino que acaba impulsando la acción que es contraria a la misma racionalidad del hombre[11]. Tantas veces la pasión está en contra vía de la razón o se dirige en contra del bien real conocido mediante la inteligencia. Santo Tomás llama con el nombre de flaqueza o debilidad al pecado cometido a instancias de la pasión. La razón, por así decirlo, se halla débil de fortaleza para dominar el ímpetu de la pasión. La pasión, como suele escucharse, ofusca la razón.

[9] *De veritate* q. 16 a. 2 y q. 17 a. 2.
[10] *Summa Theologiae,* I-II, q. 76-78; *De malo,* q. 3 a. 6-15.
[11] *Summa Theologiae,* I-II, q. 77 a. 3; *De malo,* q. 3 a. 9.

De igual manera, santo Tomás hace saber que la pasión puede sesgar el juicio de la razón sobre las cosas particulares[12]. La pasión puede procurarle a la razón una percepción errada acerca de un objeto determinado. Puede hacer que un acto que es malo aparezca como bueno; o puede impedir que la razón capte el bien en unas circunstancias específicas[13]. La pasión entorpece el conocimiento racional del bien y el mal en un aquí y ahora precisos. La pasión puede hacer que la razón no use los principios morales en el mismo instante en que tiene que tomarse una decisión. La pasión puede estimular la obra mala, aun a sabiendas de que no debe hacerse. Incluso, puede ocasionar que alguien diga exteriormente que una acción debe evitarse, pero en su interior consienta que debe ser hecha[14]. La pasión puede hacer que el hombre ame o se deleite en el mal. La voluntad puede suscitarla y conllevar que el acto pecaminoso se realice con mayor satisfacción. A la vez, puede volver inoperantes los principios morales naturalmente conocidos.

La razón conoce en universal los principios morales, pero la pasión puede obstaculizar que este conocimiento sea aprovechado para bien del hombre. El conocimiento de la ley moral se tiene al modo de un hábito, mas su utilización no es algo que la razón haga de manera automática. La razón tiene que adecuar ese conocimiento general de la ley a la realidad concreta del acto particular. La ley natural ilumina el actuar moral siempre y cuando la razón la considere actualmente, o la traiga a su presencia o memoria[15]. De lo contrario, el conocimiento espontáneo de ley moral viene a hacerse ineficaz. Los principios de la moralidad constituyen los cauces por donde ha de orientarse la acción humana. La pasión, como la ira o la concupiscencia, según expone santo Tomás, puede distraer al hombre de esta memoria o empleo actual de los principios morales[16]. El hombre pasa por alto el contenido de la ley natural cuando lo avasalla una pasión.

[12] *Summa Theologiae,* I-II, q. 77 a. 2; *De malo,* q. 3 a. 9.
[13] *Summa Theologiae,* I-II, q. 77 a. 2 ad 2; *De malo,* q. 3 a. 9 ad 3.
[14] *De malo,* q. 3 a. 9 ad 8.
[15] *Summa Theologiae,* I-II, q. 77 a. 2.
[16] *Summa Theologiae,* I-II, q. 77 a. 2.

Además, la pasión hace que la razón, aun cuando conozca universalmente los principios morales, sea incapaz de usar estos principios en el contexto del acto particular. Santo Tomás advierte también que la pasión desvirtúa el razonamiento silogístico que la razón debe hacer al decidirse por llevar a cabo cierta acción[17]. En tal sentido, comenta, por ejemplo, que el intemperante razona sobre su actuar guiándose por el estímulo de la pasión. El intemperante sigue a la pasión en su raciocinio y no el *habitus* del bien. El furor de la pasión hace que el intemperante no tenga en cuenta el conocimiento que naturalmente posee del bien, sino que encamine su actuación según unas premisas sugeridas por la misma pasión. El intemperante sabe qué es o dónde está el bien, pero la pasión lo conduce en contra de esta percepción moral. Por eso, su juicio acerca del acto particular resulta inapropiado e inmoral.

Lo dicho hasta ahora sobre la pasión se conecta con la conciencia. Santo Tomás entiende a la conciencia también como un acto silogístico. Al ponderar el valor moral de la acción, la conciencia debe estructurar un silogismo que le permita contrastar o aterrizar a lo particular el conocimiento universal del bien que tiene en virtud de la sindéresis. La conciencia o razón conoce en universal lo que es bueno, pero su función principal es la de sopesar el acto concreto por medio de este saber sobre el bien. La pasión trastorna el juicio de la conciencia, pero no del todo. Ciertamente, la pasión puede hacer que la conciencia desatienda o rechace los principios universales de la moral, pero una vez pasada su exacerbación el hombre puede percatarse del mal que ha hecho a través de sus actuaciones. La conciencia le ayuda en este caso, pues versa también sobre la obra hecha. El hombre puede incluso pecar con pleno conocimiento. Aunque la pasión lo lance a ello, la conciencia puede no dejar de amonestarle acerca de la maldad de sus acciones. La pasión impide que la conciencia observe la ley moral con anterioridad a la ejecución del acto. Una razón enceguecida por la pasión no es capaz de obedecer la ley moral. La conciencia puede aconsejar o no el acto, pero la pasión ser más fuerte para desoírla. De ahí que con tanto acierto se diga popularmente que es mejor tranquilizarse a actuar movido por la pasión.

[17] *Summa Theologiae,* I-II, q. 77 a. 2 ad 4; De malo q. 3 a. 9 ad 7.

La otra causa, como se dijo arriba, del desorden en el juicio de la conciencia es el vicio. Santo Tomás habla del vicio en el tratamiento que elabora sobre la malicia como origen del pecado en la *S.Th.* I-II, q. 78, a. 1-3 y en el *De malo* q. 3 a. 12-13. En *S. Th.* I-II q. 78 a. 3 ad 1, santo Tomás apunta unas condiciones adicionales en el pecado de malicia: no basta solo querer voluntariamente el mal o un bien aparente, sino también complacerse y no experimentar tanto remordimiento por el pecado. El vicio o hábito malo es lo que logra el deleite y reprime el arrepentimiento del pecado. Por consiguiente, la conciencia falla en su operación de acusar o remorder al hombre por su pecado como consecuencia del vicio. De otro lado, en *De malo* q. 3, a. 12 ad 12, santo Tomás puntualiza que el vicio embota permanentemente a la razón en tanto disposición estable y firme en el individuo. El vicio predispone a la voluntad y a la razón a buscar y elegir lo malo. El vicio provoca que la conciencia desconozca, aunque no completamente, que un acto determinado es malo. Antes de ahondar en estas ideas, conviene presentar en síntesis las reflexiones del Aquinate sobre la malicia.

La malicia tiene que ver con el conocimiento e intención plena de querer hacer el mal, porque la voluntad elige un bien temporal o menor en detrimento de uno espiritual o real[18]. Supone un movimiento interior de la voluntad hacia el mal. Tal movimiento voluntario puede tener su raíz en un hábito vicioso. En el *De malo*[19], santo Tomás es más insistente al equiparar la malicia con el vicio, mientras que se muestra más cauto al respecto en la *Summa Theologiae*. Para ilustrar, santo Tomás sustenta en la *S. Th.* I-II q. 78 a. 3 que quien peca por malicia no siempre lo hace movido por un hábito malo, sino que puede hacerlo por una disposición enfermiza del cuerpo o por remoción de impedimentos. Igualmente, allí plantea con claridad que la malicia reside propiamente en la voluntad que quiere el mal. Ciertamente, el hábito malo inclina la voluntad al mal; pero la malicia también puede proceder de una elección deliberada de la voluntad por el mal[20]. Santo Tomás precisa que cada

[18] *Summa Theologiae,* I-II, q. 78 a. 1.
[19] *De malo,* q. 3 a. 12.
[20] *Summa Theologiae,* I-II, q. 78 a. 3.

vez que se actúa bajo el influjo del vicio se peca por malicia[21]. Sin embargo, el Aquinate está más pronto a vincular en el *De malo* la malicia con el hábito vicioso.

El vicio consiste en una disposición interior o segunda naturaleza que corrompe la función propia de las facultades racionales. El vicio dispone al hombre a practicar el mal. Provoca que la voluntad quede predeterminada a elegir y amar un bien aparente o mutable. El hábito malo arraiga en el hombre con cada elección de la voluntad. Una vez adquirido, el individuo tiende a pecar en cada nueva ocasión y no le resulta fácil o posible arrepentirse de lo que lleva a cabo. El Aquinate señala que al enraizarse interiormente en la voluntad, el vicio tiene también parte en la forma o esencia de la malicia[22]. Además, sugiere que el vicio, como cualidad estable, lleva al hombre a pecar constantemente[23]. A la vez, postula que el vicio ordena a la voluntad hacia un fin malo y engendra en ella el propósito de pecar[24]. De esta manera, viene a trastocarse el principio motriz de la acción humana, puesto que el fin es lo primero en el ámbito del obrar moral. Todo esto da pie a que santo Tomás afirme que la malicia es un pecado más grave que el que se comete por la pasión[25]. El vicio produce sobre la conciencia efectos similares a los de la pasión, ya que pervierte también su examen de las acciones. No obstante, vale señalar algunas de las características cruciales del predominio del vicio sobre la conciencia.

Quizá lo más notorio sea que el vicio, a diferencia de la pasión, puede no suscitar el arrepentimiento[26]. La pasión no controlada arrastra al mal, pero una vez disminuye, el hombre puede retomar sus buenos propósitos, avergonzarse

[21] *Summa Theologiae,* I-II, q. 78 a. 2.
[22] *De malo,* q. 3 a. 12.
[23] *Summa Theologiae,* I-II, q. 78 a. 4; *De malo* q. 3 a. 13.
[24] *De malo,* q. 3 a. 13.
[25] *Summa Theologiae* I-II, q. 78 a. 4; *De malo*, q. 3 a. 13.
[26] *Summa Theologiae* I-II, q. 78 a. 3 ad 1; *De malo,* q. 3 a. 13.

por su actuación y comprender su pecado[27]. No obstante, el vicio es un hábito permanente cuyo uso incapacita al individuo para apesadumbrarse o entristecerse por su acto malo. Esta ausencia de pesar por el mal manifiesta el obscurecimiento de la conciencia, su insensibilidad y adaptación al mal. El vicio deforma con mayor presteza la conciencia. El vicio procura que el hombre pierda de vista su verdadero bien moral porque la voluntad desarrolla más gusto por lo malo. Si el ejercicio continuo del acto vicioso ahoga el sentimiento de culpa por el mal realizado, entonces la conciencia ya no cumple más con su función de acusar o remorder, o al menos lo hace de un modo deficitario. El vicio tampoco deja lugar a que la conciencia sopese precedentemente el acto con objetividad para aconsejarlo o no. Al menguar la culpa, la conciencia ya no solo no trabaja sobre el acto vicioso, sino que incluso cesa en su dictamen de prohibirlo.

3. Los anteriores planteamientos suscitan diversos interrogantes a los que podría intentar dárseles una respuesta ya para cerrar esta breve andadura. He aquí algunos enumerados. Primero: ¿la deformación de la conciencia puede asimilarse a un relativismo moral subjetivo? ¡Sí! La pasión y el vicio deforman la conciencia. Una conciencia deformada es aquella que no distingue entre el bien y el mal. Por tanto, el individuo que libremente trastorna su conciencia, o el conocimiento recto que posee sobre el bien y del mal gracias a la sindéresis, adviene a un relativismo moral subjetivo. Segundo: ¿qué consecuencias podrían derivarse de la deformación moral de la conciencia o la confusión en torno al bien y mal para la convivencia en sociedad? Quizá el ejemplo paradigmático de los efectos que una conciencia deformada conlleva para la sociedad sea Eichmann. Arendt sostiene que Eichmann nunca se arrepintió por haber organizado las evacuaciones masivas de los judíos a los campos de concentración, al igual que tampoco creyó que al desempeñar sus deberes de oficial nazi hacía algo malo, sino que llegó a pensar que hacía un bien[28]. El mal moral crece ilimitadamente, no puede ser detenido, cuando la

[27] *Summa Theologiae* I-II, q. 78 a. 4.
[28] Véase, por ejemplo, Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Bogotá, DeBolsillo, pp. 417-418.

conciencia pasa a concebirlo como un bien[29]. Esta es la peor consecuencia del relativismo moral para la vida en sociedad.

Tercer interrogante: ¿puede el hombre perder de vista lo que es el bien, tal como está expresado el ordenamiento moral natural? Santo Tomás es claro al decir que el conocimiento de los principios morales está en todo hombre y no puede no alcanzarse. Pero la conciencia puede no usar de ellos con rectitud al aplicarlos a una obra particular. El hombre está en posesión de la sindéresis de una forma universal y no puede no estarlo. Sin embargo, santo Tomás también puntualiza que el conocimiento de la ley natural no es aproblemático, pues el pecado original dificulta que la razón conozca los contenidos de la ley natural con total claridad. El hombre tiene un conocimiento universal de la ley natural, pero no uno de qué es lo bueno en cada caso o circunstancia. La conciencia debe ayudarle a discernirlo en cada nueva situación. Por último, un cuarto interrogante: ¿cómo formar la conciencia moral? Sin duda, hay varios medios, como el estudio diligente de las verdades morales. Pero también puede apuntarse que la adquisición de la virtud perfecciona la conciencia moral, pues crea en el hombre una aprehensión natural por el bien.

[29] Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, pp. 110-111.

Francisco Suárez: metafísica, ciência e sabedoria

Anselmo Tadeu Ferreira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

O objetivo expresso de Francisco Suárez (1750-1810) nas três primeiras das *Disputas Metafísicas*, especialmente a primeira, é estabelecer a natureza da metafísica. Para cumpri-lo, ele segue um roteiro já trilhado inúmeras vezes e, sobretudo sob a inspiração de Avicena (séc. XII) que, ao escrever sua exposição sobre a doutrina tratada nos livros conhecidos em seu conjunto como a *Metafísica*, de Aristóteles, começa por indagar qual é o sujeito, o assunto, ou, como dirá Suárez, o objeto da metafísica. Também seguindo o modelo aviceniano, Suárez não se propõe seguir a ordem estabelecida dos livros da *Metafísica* nem fazer uma exposição de tipo literal, como era voga após o século XIII. A exposição de seu assunto, por meio de uma série de 57 *disputationes*, pretende se realizar por meio de uma ordenação pessoal dos assuntos e incorporar, além do texto aristotélico como ponto de partida, a imensa fortuna crítica acumulada na discussão sobre a obra e os temas metafísicos.

A primeira Disputa tem, assim, como referência o livro Alfa da *Metafísica.* Entretanto, embora defenda, de um modo geral, o ponto de vista aristotélico, Suárez dá mostras de grande erudição ao apresentar as inúmeras posições que surgiram na história da discussão dos problemas em torno da natureza da metafísica, de seu objeto principal e suas características. Esse modo de exposição, por meio das Disputas, onde comparecem praticamente todas as autoridades que se envolveram naquelas discussões, valeu a Suárez também o posto de transmissor da cultura medieval para as próximas gerações.

A resposta de Suárez à questão sobre o sujeito/objeto da metafísica pode ser entendida também como uma questão sobre a cientificidade da metafísica; em primeiro lugar, a metafísica é uma ciência, aliás, a mais nobre de todas. E

cada ciência tem seu objeto próprio ou se define por seu objeto próprio. Certamente, a caraterização da metafísica como ciência depende de uma compreensão prévia do que seja uma ciência, o que Suárez também busca na tradição aristotélica, especialmente nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles.

Dessa exposição, surge uma dupla ambiguidade. A metafísica como ciência não pode ser ciência dos primeiros princípios, pois dos primeiros princípios não há ciência e sim intelecto (ou entendimento), se quisermos seguir a doutrina dos *Segundos Analíticos*. Por outro lado, não pode ser também sabedoria, já que ciência e sabedoria também são hábitos distintos, também de acordo com a doutrina dos *Segundos Analíticos* e da *Ética.*

Sujeito e objeto

De acordo com Courtine[1], o uso de *subjectum* como sinônimo de assunto de que trata uma ciência teria origem nas traduções latinas dos textos árabes, que utilizam a mesma palavra (o particípio passado "o que dá") para nomear o sujeito da proposição e o assunto de que trata uma ciência propriamente. Em termos puramente aristotélicos, a pergunta é sobre o *genos*, o gênero de uma ciência. *Objectum*, por sua vez, traduz o grego *antikeimenon* no sentido em que aparece no *De Anima*, correspondendo a um hábito, dirigido por uma potência determinada, a um objeto próprio de tal potência.

Ainda de acordo com Courtine, Tomás de Aquino se dá conta da reciprocidade entre os termos *subjectum* e *objectum* e esclarece que o objeto deve ser considerado a matéria sobre a qual se exerce a atividade de conhecer própria a uma faculdade determinada; não é a matéria da qual (*ex qua*) mas acerca da qual (*circa*) e tem, de algum modo a noção de forma, pois dá a espécie (o sujeito está para a ciência como o objeto para a potência e o hábito equivalente).

[1] Jean-François Courtine, *Le système de la métaphysique,* Paris, PUF, 1990: 10-14.

O sujeito, por sua vez, é pressuposto como condição de possibilidade do estudo dos objetos que a ele se referem. Como diz Aristóteles no primeiro capítulo do livro II dos *Segundos Analíticos*, em primeiro lugar é preciso perguntar se algo é (ou existe); sabendo que algo existe podemos perguntar o que ele é. Toda ciência é, nesse sentido, ciência positiva, arremata Courtine.

Avicena, cuja obra traduzida para o latim, se introduziu no meio escolar latino antes da chegada da *Metafísica* do próprio Aristóteles, acabou por fornecer a orientação segundo a qual aquela obra seria assimilada; de acordo com ele "toda ciência tem seu sujeito próprio" e isso definirá canonicamente a discussão da problemática do sujeito da ciência suprema ou metafísica.

Avicena identifica três traços do sujeito da ciência suprema: a imaterialidade, o fato de ser causa última (o que salienta o aspecto teológico) e a que deve ser buscada por si. Resta ver, segundo ele, se esses três traços pertencem à mesma ciência, isto é, se o sujeito dessa ciência responde a essas três características. Ou, por outro lado, qual o sujeito dessa ciência, considerando que ele deve corresponder a esses três traços.

Ao examinar a questão posta sobre o sujeito da metafísica, Suárez promove aquilo que Courtine chamou de "a virada epistemológica suareziana", o momento em que o *subjectum* passa a ser *objectum*. Já no início da obra *Disputas Metafísicas*, Suárez se pergunta sobre o **objeto** da metafísica ao invés de perguntar pelo seu **sujeito**, como era tradicional. Na seção IV da primeira Disputa, dedicada à pesquisa sobre a função e finalidade da *Metafísica,* isto é, sobre a causa final dessa ciência. Quanto às demais causas, material, formal e eficiente; Suárez diz que não há nada de específico ou peculiar a dizer sobre elas; entretanto, para afirmar esse último ponto, ele acrescenta breves considerações sobre as demais causas de ciência. Com relação à causa material, diz Suárez[2] que:

[2] O texto latino que utilizamos é o editado por Salvatore Castellote, disponível *on line* (https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/, acesso em 30 de agosto de 2023). A tradução é minha, a partir do cotejo com a tradução espanhola de

> "esta nada mais é do que é o sujeito da ciência, isto é, o substrato no qual ela está, o intelecto. A não ser que se queira chamar de matéria de ciência a matéria sobre a qual uma ciência versa, **mas isso nada mais é do que o objeto da ciência, do qual tratamos longamente**"[3].

O que é a metafísica

Com relação à causa final, isto é, à finalidade da metafísica, Suárez diz que, sendo esta uma ciência especulativa, seu objetivo é o conhecimento em si mesmo, a contemplação da verdade sobre os assuntos por ela tratados, quais sejam a natureza, as propriedades e causas do ente enquanto ente e suas partes, na medida em que são abstraídas da matéria de acordo com o ser; além disso, é função da metafísica aperfeiçoar o intelecto, considerado em oposição aos sentidos e à imaginação, por meio da consideração das coisas divinas e espirituais, noções e princípios comuns e atributos gerais de todos os entes não estudados por nenhuma outra ciência particular.

Em apoio a essas afirmações, Suárez cita:

Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez e Antonio Puigcerver Zanón: Francisco Suárez, *Disputaciones Metafisicas*. Madrid, Gredos, 1960, e com a tradução francesa de Jean-Paul Coujou: Francisco Suárez. *Disputes Metaphysiques* I, II, III, Paris, Vrin, 1988. Recentemente foi publicada uma tradução brasileira, feita por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento –Francisco Suarez, *Disputas Metafísicas I-II-III*, São Paulo, Madamu, 2022–, que também cotejei; essa última tradução é mais um belo trabalho do incansável professor Carlos Arthur, um dos pioneiros do estudo científico da filosofia medieval no Brasil; infelizmente, saiu à lume após termos completado a pesquisa para esse texto e achamos por bem não utilizá-la no texto como citação.

[3] "Materialis enim causa huius scientiae non est alia, nisi subiectum eius, quod constat esse intellectum, nisi quis velit materiam circa quam ad materialem causam revocare; illa autem materia non est alia, praeter obiectum scientiae, de quo satis dictum est." Negrito meu.

> "Acrescenta também, no livro I dos *Segundos Analíticos*, capítulo 7, que a metafísica é a única ciência que se ocupa dos primeiros princípios das restantes ciências. Porque há, efetivamente, dois grupos de princípios nas ciências, como ensina no mesmo livro, capítulo 8: os próprios, que explica cada ciência particular e os comuns a várias ciências"[4].

O tradutor francês[5] acredita que a primeira citação a Aristóteles seja o trecho do capítulo 7, 75b 13-16, onde, segundo Suárez, Aristóteles afirmaria que a metafísica é a única ciência a se interessar pelos princípios das outras ciências, não os princípios particulares a cada uma, mas os princípios comuns, dificilmente se poderia afirmar que trate dessa função da metafísica em relação aos primeiros princípios; vejamos o que diz o trecho aludido por Coujou:

> "Por causa disso, à geometria não cabe demonstrar que a ciência dos contrários é a mesma, tampouco que dois cubos sejam um único cubo. Nem [cabe] a uma ciência o que é de outra, exceto a quaisquer que estejam entre si tal que um esteja sob outro, como a perspectiva para a geometria e a harmonia para a aritmética"[6].

[4] *Disputationes Methaphysicas*, I, iv, 6: "Ratio vero esse potest, quia, ut Aristoteles docet, I Poster., scientia non probat, sed supponit suum obiectum esse, et quid sit; ergo oportet ut aliunde sumat; ergo cum non semper id sit per se notum, saepeque indigeat aliqua declaratione et probatione, oportet illud sumere ex aliqua superiori scientia, quae non potest esse nisi metaphysica, ad quam spectat considerare essentiae, quidditatis, et ipsius esse rationem".

[5] Francisco Suarez, *Disputes Metaphysiques I, II, III*, texte integral presenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1988.

[6] Tomás de Aquino, *Comentário aos Segundos Analíticos,* Campinas, Edunicamp, 2021, p. 281. Tradução de Anselmo Tadeu Ferreira e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento a partir do texto latino constante da edição crítica. Cf. *Segundos Analíticos*, I, 7, 75b 13-16.

O trecho não diz respeito exatamente aos conhecimento dos primeiros princípios, mas da subordinação de algumas ciências aos princípios estabelecidos em outra. Mais à frente, há uma argumentação mais extensa com base na obra aristotélica mostrando o porquê de a metafísica ser a ciência que prova os princípios comuns:

> "... como ensina Aristóteles no livro I dos *Segundos Analíticos*[7], a ciência não prova que o seu objeto existe nem o que ele é; ela supõe isso. É preciso, portanto, que o assuma de outro lugar; logo, como isto nem sempre é conhecido por si e frequentemente é preciso alguma declaração e prova, é preciso que o assuma de uma ciência superior, a qual não pode ser senão a metafisica da qual se espera que considere a noção de essência, de quididade e do próprio ser"[8].

De qualquer forma e seguindo o método que escolheu para a exposição de suas ideias, Suárez admite que a afirmação de que a metafísica deve provar os princípios comuns a todas as demais ciências parece levar a uma incongruência, a qual surge a partir de três dificuldades elencadas: 1) os princípios do conhecimento são conhecidos por si, são auto evidentes; não podem ser melhor conhecidos por uma ciência; 2) o hábito dos primeiros princípios é distinto do hábito de ciência; 3) a mera explicação dos termos de que se compõe um princípio não é função dessa ciência, uma vez que para o entendimento dos princípios basta a simples apreensão de seus termos.

Todas essas dificuldades remontam à mesma causa, isto é, o fato de Aristóteles atribuir à metafísica a função de defender e confirmar os primeiros princípios, de acordo com os *Segundos Analíticos*[9], com a *Física*[10] e com a *Metafísica* (cujo livro IV trata expressamente desse assunto), e, por outro lado,

[7] Na verdade, no princípio do livro II, nos parece.
[8] *Disputationes Methaphysicas*, I, iv, 8.
[9] *Segundos Analíticos,* I, 7.
[10] *Física* I, 1.

distinguir explicitamente, tanto na *Ética à Nicômaco*[11] quanto nos *Segundos Analíticos*, os hábitos pelos quais conhecemos os princípios nos quais se baseiam nossos conhecimentos e o hábito pelo qual tiramos conclusões necessárias e verdadeiras a partir de premissas igualmente necessárias e verdadeiras (dentre as quais os próprios princípios); isto é, sendo o intelecto ou hábito dos primeiros princípios um hábito superior à ciência, como pode a metafísica como ciência ter como função, defender e confirmar tais princípios?

Alguns solucionam essa dificuldade afirmando que a luz natural do entendimento e o hábito dos primeiros princípios de fato não se distinguem realmente, mas apenas conceitualmente; dessa forma, a metafísica é distinta do intelecto como luz natural, já que é uma ciência adquirida, mas não é distinta do hábito que pode conferir ao intelecto maior facilidade no assentimento aos primeiros princípios. Outros, por sua vez, distinguem a metafísica e o entendimento ou intelecto como dois hábitos distintos, preferem solucionar o problema conferindo à metafísica o papel de produzir mais facilmente a união do entendimento com o assentimento simples e imediato dos primeiros princípios. O próprio Aristóteles manteve que o intelecto é um hábito distinto da sabedoria –em Ética VI– e, ao mesmo tempo que é um hábito adquirido por meio de nossos atos. Enfim, o intelecto é certa facilidade que, por meio do uso se torna capaz de realizar atos semelhantes, não por raciocínio, pois os atos fluem por meio dele a partir da luz natural, tal como está descrito nos *Segundos Analíticos* II, 19.

Dessa forma, a metafísica trata dos primeiros princípios na medida em que eles são um tipo de conclusões, enquanto o intelecto relaciona-se aos primeiros princípios como tais, constituindo-se como uma facilidade e prontidão em reconhecer a sua evidência; a metafísica, por sua vez, por meio do discurso acrescenta a esses princípios certeza e evidência pois almeja o assentimento à verdade de um modo discursivo.

[11] *Ética à Nicômaco,* livro VI.

Há uma boa dose de ambiguidade no argumento suareziano porque ele deseja manter, simultaneamente, a prontidão do intelecto no reconhecimento de uma verdade auto evidente, um princípio primeiro e, ao mesmo tempo, garantir à metafísica um papel na compreensão do mesmo princípio, por meio discursivo.

Essa ambiguidade tenta se resolver no tratamento da terceira dificuldade, que versa sobre a maneira pela qual a metafísica versa sobre os primeiros princípios, ajudando e confirmando o entendimento sobre eles. Em primeiro lugar, a metafísica explica a noção dos termos constantes dos princípios, apresentados de forma discursiva; ora, do entendimento dos termos resulta a compreensão da necessidade da verdade dos princípios. De fato, a metafísica estuda efetivamente o que são o ente, a substância, o acidente, o todo e a parte e outros termos semelhantes, dos quais se compõem os primeiros princípios. A simples apreensão não é suficiente para a percepção da auto evidência dos princípios. Em segundo lugar, a metafísica também pode demonstrar esses princípios, não certamente por meio de uma demonstração em sentido estrito, mas por meio de causas extrínsecas, formal, eficiente e exemplar.

Metafísica, sabedoria e ciência

Uma vez explanadas a utilidade e função da metafísica, Suárez acrescenta uma exposição sobre os seus atributos. Na seção V da Primeira Disputa, ele primeiro expõe argumentos que mostram que a metafísica é sabedoria no sentido de uma ciência particular ou virtude intelectual, tal como utilizou Aristóteles no livro VI da *Ética*. Em seguida, passa a uma exposição dos seis atributos dessa ciência tal como apresentados por Aristóteles no livro I da *Metafísica*, quais sejam: 1) é o conhecimento das coisas mais difíceis, 2) das coisas mais distantes dos sentidos, 3) do que é mais universal, 4) é um conhecimento certo, 5) é conhecimento das causas e 6) é o conhecimento mais apto a ensinar. Cruzando todas essas características da metafísica entre si, Suárez entende que a metafísica deve ser considerada a primeira dentre todas as ciências.

Sabedoria é o nome que Aristóteles dá a essa ciência que chamamos metafísica, se é que ela é uma ciência, no livro A da *Metafísica*, onde são listados também os seus atributos. Em primeiro lugar, trata-se de um conhecimento de todas as coisas na medida do possível, isto é, um conhecimento universal; trata-se também de conhecimento difícil, especialmente por se referir ao que está afastado dos sentidos, é um conhecimento abstrato, portanto; é um conhecimento certo, pois o conhecimento mais perfeito é aquele do qual se pode indicar a maior certeza; é um conhecimento das causas, explica o por que de algo dizendo qual é a sua causa, por isso também é o conhecimento mais apto a ser ensinado e, na medida em que conhece a causa suprema, é um conhecimento supremo e, portanto, deve dirigir os demais.

Em seguida, Suárez passa a uma extensa reflexão sobre cada uma dessas propriedades, considerando as dúvidas e questões que podem surgir a respeito de cada um desses atributos. Não pretendemos abordar essa parte aqui, mas é preciso notar que o exame do atributo certeza leva Suárez mais uma vez ao confronto entre intelecto e ciência, onde são aduzidos alguns novos argumentos, mas mantém-se a ideia já defendida na seção IV, a respeito da distinção entre a metafísica como ciência e o hábito dos primeiros princípios. Nessa seção V, o problema agrava-se um pouco, na medida em que Suárez está propondo uma identificação entre sabedoria e metafísica, enquanto na *Ética*, livro VI, ciência, intelecto e sabedoria são apresentados como três virtudes ou hábitos intelectuais diversos

A subordinação entre as ciências

A convicção com a qual Suárez declara ser a metafísica a primeira ou principal dentre as ciências o obriga a enfrentar a questão sobre a subordinação das ciências.

Em primeiro lugar apresenta-se o estado da questão: os que pensam que todas as ciências se subordinam à metafísica creem apoiar-se no texto

aristotélico[12] e também em Platão[13], entre eles está Tomás de Aquino[14]. Alguns autores contemporâneos a ele, no entanto, negam essa subordinação; são eles Javelli, Soncinas e Soto, em suas obras sobre a *Metafísica* ou sobre a *Física*. E ainda Fonseca, que aceita a subordinação, mas com uma distinção.

Para resolver a questão, em primeiro lugar será preciso determinar o que é a subordinação entre ciências. Uma ciência está subordinada a outra quando o seu objeto depende essencialmente do objeto da subalternante (ou subordinante), de tal forma que ela não pode ser ciência sem essa relação, pois não possui princípios por si evidentes, mas os recebem como conclusões tiradas da ciência subalternante.

A primeira condição para uma ciência ser subordinada à outra é que ambas as ciências devem ser distintas e não podendo uma ser parte integral da outra, embora possa ser subordinada quanto a uma parte a outra. O exemplo aduzido, que é o mesmo utilizado por Aristóteles é o da geometria em relação à física, que é a ciência subalternante, na medida em que algumas conclusões utilizadas na geometria como princípios são provadas na física.

A segunda condição é que o objeto da ciência subordinada esteja relacionado ao objeto da subordinante por meio de uma diferença acidental que, quanto ao objeto cognoscível, representa uma modalidade que, justamente, o torna cognoscível; os objetos de duas ciências, se relacionados entre si como gênero e espécie não podem subordinar-se, pelo menos não totalmente porque têm o mesmo grau de abstração.

Para que haja subordinação, portanto, é preciso que o objeto da ciência subalterna acrescente uma diferença acidental ao sujeito da ciência subalternante. Por exemplo à linha, objeto da geometria, acrescenta-se algo e temos a linha visual, objeto da ótica, que é subalterna à geometria; ao número,

[12] *Física* I, 2 e *Segundos Analíticos* I, 7.
[13] *República* VII.
14 *Natureza dos gêneros*, cap. XIV.

objeto da aritmética, acrescenta-se o som e temos o número sonoro, que é objeto da música, subalterna à aritmética.

Ora, nenhuma propriedade de ciência subalternante cabe à metafísica; nenhuma ciência depende da metafísica no seu ser de ciência, pois à metafísica bastam os primeiros princípios para que sejam demonstradas todas as suas conclusões. Os objetos das demais ciências, isto é, da Matemática e da Física, não são acidentes do ente enquanto ente, mas se subordinam ao ente por si mesmos, essencialmente.

Alguns comentadores antigos, como Simplício e Temístio, pensam na superioridade da metafísica em termos de subordinação, mas Aristóteles nunca se pronunciou dessa forma.

Finalizando a seção, Suárez retoma um problema já enfrentado na seção anterior. Uma vez provado que a metafísica é verdadeira sabedoria como conciliar isso com o que Aristóteles escreve na *Ética*, onde ele diz que ciência e sabedoria são hábitos distintos? Se a metafísica é uma ciência ela não pode ser equivalente à sabedoria. A esse problema, Suárez apela à autoridade de Tomás de Aquino que, na *Suma de Teologia*[15] distingue dois sentidos do termo **ciência**. No primeiro sentido, **ciência** é um hábito adquirido por demonstração, como se define nos *Segundos Analíticos*, onde não se faz menção à sabedoria; no segundo sentido, **ciência** é qualquer hábito que se refere à aquisição de conclusões por meio de raciocínio, em oposição ao conhecimento imediato que temos dos princípios. A oposição entre ciência e sabedoria se sustenta na segunda acepção, mas não na primeira.

O argumento de Suárez parece novamente ambíguo, na medida em que ele utiliza a versão mais restrita de ciência, a versão que é objeto dos *Segundos Analíticos* para advogar uma classificação da metafísica como ciência e, ao mesmo tempo, advoga a ideia da metafísica como sabedoria utilizando a noção menos restrita e comum, na qual **ciência** é quase o equivalente a conhecimento

[15] Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I-II, q. 57, a. 2 ad 1.

adquirido; ou seja, procura sustentar, simultaneamente que a metafísica é ciência em sentido estrito e sabedoria, alegando que a própria sabedoria é ciência, mas em sentido amplo.

INFORMES

Jubileos de Santo Tomás
en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Rafael Cúnsulo, OP
Univ. del Norte Santo Tomás de Aquino

En primer lugar, agradezco a Celina que me ha invitado a decir unas palabras sobre el jubileo de santo Tomás y sobre lo que está organizando la Universidad del Norte santo Tomás de Aquino con respecto a este jubileo.

Lo que se ha conformado hasta el momento es una comisión, en la cual participamos integrantes de todas las unidades académicas, y, cada unidad académica, a lo largo de este año y medio, en que se van a celebrar los distintos jubileos de santo Tomás, se van a ir proponiendo actividades y vamos a conformar calendario común entre todas las unidades académicas.

La Facultad de Economía ha propuesto algunos temas interesantes sobre la idea que tenía santo Tomás de los impuestos.

También la Facultad de Ingeniería está organizando coloquios y debates sobre inteligencia artificial e inteligencia según santo Tomás, por su parte.

La Facultad de Derecho está organizando debates sobre la ley; la Facultad de Humanidades está organizando un coloquio entre egresados de la carrera de filosofía de Tucumán para hacer alguna propuesta de continuar de alguna manera con la enseñanza de la filosofía.

La Facultad de Ciencias de la Salud también ha hecho llegar algunas propuestas sobre la defensa de la vida y el pensamiento de santo Tomás.

En fin, toda la Universidad se ha puesto "en modo jubileo" con la finalidad de que estos debates comiencen a poner en las carreras de grado y posgrado,

en los profesores, en diálogo la fe y la razón. Diálogo que muchas veces proclamamos en las universidades católicas pero que muy pocas veces realizamos.

La propuesta de poner a toda la Universidad en modo jubileo no es simplemente para celebrar una fiesta litúrgica, que también se hará, sino para impregnar de este espíritu de diálogo entre fe y razón a toda la comunidad educativa: a los alumnos, al cuerpo docente, a los colaboradores. Es un emprendimiento que va más allá de un mero festejo y como proyecto me parece, personalmente, que es un intento de recuperar una dimensión pastoral de la inteligencia, de la pastoral académica de la universidad.

En este sentido creo que poder poner en diálogo a todas las instancias de la universidad también nos ayudará a tener una forma más participada de gestión, donde todos los miembros estamos implicados de alguna manera en la construcción de la comunidad educativa, como agentes activos y no meros receptores.

También, hay una propuesta de incorporar a los egresados como será el caso de filosofía, o, otras unidades académicas que también incorporarán a sus egresados. Creo que esta universidad en modo jubileo tiene la finalidad de poner en valor lo que ha significado no sólo la obra escrita de santo Tomás sino también los principios de su obra Tomás que son el diálogo entre la fe y la razón, el dialogo con la cultura de su tiempo y con los pensadores de otras culturas no cristianas. Como académicos, me parece que este es el mayor aporte que podemos hacer a la universidad y, por eso, un gran grupo nos hemos comprometido a colaborar para desarrollar este proyecto de poner en modo jubileo a la UNSTA. Muchas gracias.

Los comentarios de Aquino al corpus paulino, como fuente privilegiada para conocer al *último* Tomás

Josep-Ignasi Saranyana
Univ. de Navarra, Pont. Com. de Ciencias Históricas, España

La Facultad de Teología de la Universidad de Navarra se propuso, hace unos años, una edición en lengua castellana de los comentarios aquinianos al *corpus paulinum,* en cuatro volúmenes[1]. Este proyecto implicaba una nueva traducción de las amplias glosas del Aquinate (pues ya había alguna, completa o parcial, meritoria, sin duda, aunque podía ser mejorada) y su anotación contextual y teológica. El trabajo fue comenzado por el Dr. José Ramón Villar († 2021)[2], que dirigió un equipo de latinistas, teólogos y biblistas. Lamentablemente no pudo culminar su obra, por su prematuro fallecimiento. Si este trabajo tan importante se continúa, y no se echa en saco roto, es por la tenacidad del actual decano, Dr. Gregorio Guitián Crespo. La Dra. Elisabeth Reinhardt ha asumido la tarea de redactar una amplia introducción general, de más de cuarenta páginas Word, a un espacio, en que se detalla el momento y el contexto doctrinal-teológico de cada uno de los documentos tomasianos[3]. También ella es la autora de la gran mayoría de las notas explicativas que ahora se leen al pie de página de esta nueva traducción del comentario tomasiano a san Pablo.

[1] 1º. Comentarios de Santo Tomás a Romanos y Gálatas; 2º. Comentarios de Santo Tomás a la Primera y Segunda a los Corintios; 3º. Comentarios de Santo Tomás a las Cartas de la Cautividad, a las Cartas a los Tesalonicenses, a las Cartas Pastorales y a Filemón; y 4º. Comentarios de Santo Tomás a la Carta a los Hebreos.

[2] José Ramón Villar era profesor ordinario de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y había sido durante seis años decano de ella.

[3] Elisabeth Reinhardt es profesora emérita de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, especialista en historia de la filosofía e historia de la teología medievales.

La Facultad de Teología me ha encargado que prepare unos análisis, de carácter teológico-filosófico, que orienten al lector, para antes de los comentarios exegéticos del Aquinate. Este trabajo, relativo al *Super Romanos* y *Super Gálatas* ya está ultimado. Y, además, me ha pedido que repase las notas del estudio preliminar y que añada las que considere oportunas, y que revise la traducción latina en los pasajes en que la traducción es especialmente difícil, pues el latín de santo Tomás no puede ser vertido literalmente al castellano, sino solo tomando en cuenta el contexto teológico. También esta tarea está terminada. Así, pues, el primer volumen ya está listo para imprenta y se prevé su aparición, acogido por el sello editorial EUNSA[4], a finales de verano de 2024.

Ahora habrá que abordar el segundo volumen, dedicado a las dos cartas a los de Corinto.

*

Aunque es cosa sabida, me parece oportuno recordar, con respecto a los comentarios tomasianos a san Pablo, que la cuestión histórico-crítica es muy compleja, tanto que los principales especialistas, desde los más antiguos, como Pierre Mandonnet (1858-1936), hasta los más recientes, como James A. Weisheipl (1923-1984) y el ya casi centenario Jean-Pierre Torrell (n. 1927), no han llegado a completo acuerdo.

Es muy difícil alcanzar conclusiones definitivas a partir de la crítica interna del texto aquiniano, cuando además son casi nulas las informaciones autobiográficas, y son muy escasas las noticias que nos facilitan los testigos contemporáneos y los biógrafos. Es, pues, harto problemático establecer una cronología. También lo es determinar con seguridad el género literario. Y, en algunos casos, incluso la autoría es dudosa.

[4] Ediciones Universidad de Navarra (Pamplona).

Con todo, se sabe que Aquino intentó varias veces un comentario completo del corpus paulino. Aparte notas sueltas, se conserva una larga *expositio* de su autoría, que abarca toda la carta a los Romanos hasta 1 Corintios 7:10, y que del resto de su comentario nos han llegado *reportationes* de su secretario Reginaldo de Piperno y de otras manos, como Pedro de Tarantasia y Nicolás de Gorrán. En el caso del comentario *Super Epistolam ad Hebræos* el enredo es todavía mayor, a causa de las interpolaciones realizadas por el editor veneciano Remigius Nanni Florentinus, en su edición impresa de 1562, que intercaló, en la *reportatio vulgata*, textos procedentes de otras fuentes.

*

El primer volumen de esta edición de la Universidad de Navarra consta de las siguientes partes: el estudio preliminar de la Prof. Reinhardt; una breve presentación mía del prólogo que Aquino antepone a *toda* su obra; prólogo general de santo Tomás a todo el corpus paulino, traducido y anotado; un análisis preliminar mío relativo al comentario de Aquino a Romanos, destacando algunos puntos fuertes de la teología y filosofía aquinianas; comentario de santo Tomás *Super Romanos*, traducido y anotado; un análisis preliminar mío acerca de Aquino *Super Galatas*; la explicación de santo Tomás *Super Galatas*, traducido y anotado; y el índice onomástico de autores modernos (que habrá que preparar sobre las pruebas de imprenta). En todos los casos se indica quiénes son los traductores y se reconoce la autoría de la Dra. Reinhardt, redactora de la gran mayoría de las notas.

Las aclaraciones de santo Tomás son muy amplias, ricas y en ocasiones muy densas, porque suponen cierta familiaridad con la cultura medieval y con la metafísica tomasiana. Así ocurre, por ejemplo, cuando al exponer Rom 5, y tratar acerca de la trasmisión del pecado original, el Angélico apela a la discusión medieval sobre la condición de las "ideas universales" (si pensadas o extramentales, si en las cosas o aparte).

Para que el lector se haga una idea del tamaño de la empresa, el *Super Romanos* ocupa 383 folios a un espacio, con notas, y el *Super Galatas*, 155 folios a un espacio, con notas.

*

Señalo, a continuación, algunas líneas de fuerza del comentario a Romanos, subrayando la modernidad de muchos planteamientos, algunos de los cuales suponen la posición última de Aquino en cuestiones sobre las que él pensó durante toda su vida y fue madurando. No es necesario decir que vale la pena acercarse y meditar cuanto dice el Aquinate acerca de Rm 1:17, para advertir qué lejos se halla la exégesis tomasiana de Lutero y por qué.

Limitémonos al primer versículo de Romanos. La breve autopresentación del Apóstol: "Paulus servus Iesu Christi", da pie a Aquino para un amplio desarrollo de una temática que habría de tener una fuerte presencia en los cenáculos teológicos a partir de la reforma luterana. Se trata de la cuestión del "temor", que daría lugar a una polémica, que no se cerró hasta mediados del siglo XVII, sobre la contrición y la atrición. Aludo, obviamente, al asunto del temor filialmente servil y servilmente servil. La diatriba continuó, bajo otra perspectiva, en la lucha por los "sistemas morales" hasta bien entrado el siglo XX.

Es conocida la posición del Reformador sobre este punto, que aboca al viador a una angustiosa situación, que no tiene salida. Santo Tomás sentó la posición católica, que, de haber triunfado, habría evitado esas agrias controversias, que entorpecieron la actividad evangelizadora de la Iglesia.

*

Siguiendo con la salutación a los Romanos, Aquino detecta que san Pablo era consciente de que, por la providencia divina, había sido elegido para una misión especial: "segregatus in Evangelium Dei". Esta misión especial no se desvela en esta epístola, sino en la anterior a los Gálatas, donde, en polémica

con los judaizantes, recuerda su arrebato, tema que ampliará en las dos cartas a los Corintios, especialmente en la segunda, que también es anterior a Romanos.

El arrebato místico, ocurrido el año 43, todavía en Tarso o ya recién llegado a Antioquía, es de capital importancia, y el Aquinate lo aborda con mucho interés en varios momentos. Le interesa especialmente si cabe (o no) un conocimiento suprarracional *in terris*. Consideradas las vacilaciones que se observan en la solución de esta cuestión tan intrincada, desde sus tempranas cuestiones *De veritate* hasta sus comentarios al corpus paulino, que son de la segunda regencia parisina o incluso posteriores (es decir, de su estancia en Nápoles), hay que reconocer que ese largo itinerario le llevó desde considerar que el arrebato había sido una visión facial transitoria, hasta su última interpretación, que lo situó nuevamente en la "ortodoxia" aristotélica (nada en la inteligencia que no esté previamente en los sentidos). Sin embargo, nunca abandonó por completo cierto innatismo, al ubicar finalmente el arrebato en un hipotético tercer nivel del conocimiento profético, lejos de la visión facial, solo propia de los bienaventurados[5].

Es interesante, al respecto, advertir que algunas de las consideraciones de Aquino, al analizar el tema del rapto paulino, se adelantan a ciertos análisis filosóficos contemporáneos, como, por ejemplo, las consideraciones heideggerianas acerca de la posibilidad de un conocimiento suprarracional, que se daría en la poética, y que el filósofo alemán desarrolló en sus glosas a la obra poética de Hölderling.

*

[5] La "visión facial", propia de los bienaventurados, es la visión directa (cara a cara) de la esencia divina, sin mediación de especie creada que tenga razón objeto visto. Esta visión no implica la perfecta comprehensión de la esencia divina, y exige además una elevación sobrenatural del entendimiento por medio del "lumen gloriæ", que es una gracia superior al don de la fe.

Y podríamos seguir. Basten estos dos o tres apuntes para advertir la riqueza doctrinal, tanto filosófica como teológica, que se esconde en los comentarios aquinianos a san Pablo; explicaciones que la Universidad de Navarra pretende rescatar y poner al descubierto, al abordar esta magna edición, ahora descrita, que poco a poco verá la luz en los próximos años, si Dios quiere y "el tiempo lo permite", como se decía antes en lenguaje taurino.

SECTIO LATINA

De modo scribendi in libro, qui *Summa contra gentiles* nominatus, Divi Thomae Aquinatis

Vidzu Morales Huitzil
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Salvete, praesides, quos linguae latinae amor tangit, minervalium! Nunc, de modo scribendi in libro, qui *Summa contra gentiles* nominatus, Divi Thomae Aquinatis disserturi sumus. Certe enim, philosophus auditorem ad affectos per varia argumenta inclinat; pro hac causa, praecipua styli Aquinatis, "qui ardenti studio silvam produxit opimam, huc rudis accedat ut cito doctus eat"[1], summatim monstraturi sumus.

Iam vero, philologi divum Thomam Aquinatem non libros suos, qui dignissimi memoratu sunt, eodem modo scripsisse, accurate et praeclara luce affirmant, ergo, dispositio, ordo ac coniunctio vocabulorum inter opera differunt; *v.gr.*, libri, qui *De ente et esentia* et *De unitate intellectus* nominati, modo scribendi e diametro oppositi. His rebus constitutis, partes, variationem, formamque, periodi perararaturi sumus, quia "vocabula quantucumque latina orationem minime possunt congruam efficere nisi sint debite disposita"[2].

[1] Gilbertus Maturinus, *Grammatica Maturini,* Mexici, Excudebat Antonius Espinosa, MDLIX, p. 82.
[2] *Grammatica Maturii* cit., p. 310.

I.I De participio "*absolutus-a-um*"

Sanctus Thomas participio perfecto verbi passivi "*absolvo*"[3] ad faciendam formam, quae *absolutus*[4] est, in libro, qui *Summa contra gentiles* appellatus,

[3] "Absolvo, vis, vi, solutum, ere; [vocabulum, in quo] ab et solvo [coniunguntur, significat ut] ἀπολύω [graece]. Proprie est rem aliquam solvere ab alia, qua constringitur, puta a vinculis. Absolvere propria significatione nunquam ocurrit apud Augustae aetatis, raro etiam apud posteriores. II) Translate dicitur absolvere a) aliquem et b) rem aliquam: et varia quidem ratione ac significatione. A) Aliquem absolvere 1. Est dimittere, expedire: peculiariter usurpatur de iis qui dimituntur narrationem paucis concludendo, et de mercenariis qui dimittuntur pecunia soluta **[12]** 2. Est liberare ab aliquo, vel ab aliqua re, quibus premimur atque angimur: ocurrit autem cum ablativo sine praepositione, interdum cum genitivo. 3. In re iudicali est innocentem declarare, crimene liberare: ocurrit autem vel absolute, vel cum nomine ablativo *iudicio,* cum genitivo rei, a qua quibus liberatur; interdum etiam cum ablativo et praepositione. B) Rem aliquam absolvere 1. Est rem liberare ab iis generatim, quibus tamquam vinculis, impeditur. 2. Est rem liberare a iuridico, quo tenetur, vinculo; aut etiam moralem vel iudiricam obligationem extinguere. 3 Est etiam rem vel opus exitum perducere, complere: hac autem significatione verbum absolvere coniungitur saepe cum verbo perficere, a quo tamen differt (videte homonymum *in fine*). Aegidii Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, Londini, Sumptibus Baldwin et Cardock, MDCCCXXVIII, p. 22".

[4] Absolutus – a – um; unde comparativus *absolutior* et superlativus *absolutissimus*, omnibus, quibus verbum, significationibus, occurit: saepissime tamen pro completus, ad finem perductus usurpatur a Cicerone in Philosophicis et rethoricis, necnon a posterioris aevi scriptoribus, praesertim in didactico dicendi genere. Absolutivus – Efficiendum est illud modo nobis, ut membris distinguatur, ut conversiones habeat absolutas. Conficiens causa alia est absoluta et perfecta per se: alia aliquid adiuvans et efficendi socia quaedam. Ergo, causa conficiens absoluta est quae per se effectum gignit. Hinc a Grammaticis *absolutae* appellantur eae orationi, quae aut in se ita completae sunt, ut alia egeant parte, quacum iungantur, aut aliquid in se perfectum in absolutum significant. Homonyma: absolvere et perficere, ac proinde absolutio et perfectio differunt. Verbum enim, absolvere ad agentem, perficere ad opus refertur; illud, ut aiunt in scholis, est subiectivum, hoc vero obiectivum. Itaque opus absolvere dicitur ille, qui omnes prorsus eiusdem partes ita elaboravit et composuit, ut ab eodem

interdum utitur. Hoc modo, vocabulum *absolutus,* rem abstractam et simplicem, quae sine condicione est, secundum philosophum, significat ("caelo ab omni contrarietate absoluto C.G. 2.70; absolutum, a copore non dependens, C.G. 2.81; a corporalibus sensibus esse absolutum C.G. 3.47; a cura temporalium absolutos esse C. G. 3. 134"[5]). Iam vero, dispositio participi fere semper in fine orationis et casu accusativo vel casu ablativo est; verbum *esse* prope participum; praepositiones in prima parte et subiectum in principio seu in extrema positione. Hoc modo, modus scribendi istius libri de stylo operis, quod *Scriptum in quattuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi* nominatum, Divi Thomae Aquinatis differt, quia participium esse undique potest; praepositio continue in extremo loco orationis potest et sensus participi non eodem modo libri, qui *Summa contra gentiles* nominatus, singulis casibus est: "operationem absolutam a corpore 1 Sent. 3. 4. 1; quod omnino absolutum est a succesione 1 Sent. 37.2.1 ad 4; a corporalibus curis magis absoluta, 4 Sent. 9.1.4.1. ad 2"[6].

I.II De nomine "*abstractio*"

"Tractare de ornatu volentes scire imprimis oportet rudes ornatum non aliud esse quam orationem ornatam, sicut congruitas nil aliud est quam oratio congrua" [7]. Hoc modo, Sanctus Thomas nomine *abstractio*[8] interdum utitur,

opere omnino cesset, neque amplius manus illi admovendas esse censeat: perfectum vero dicitur opus, quod omnes in se numeros habet, ita ut sit pulcherrimum, optimum etc. Hinc opus potest esse absolutum, nec tamen perfectum: et e contra esse potest opus minime absolutum, cuius tamen partes perfectae sint. Aegidii Forcellini, Aegidii, *Totius Latinitatis Lexicon*, cit., p. 22.

[5] Roy Deferrari, M. Barry, *A Lexicon on St. Thomas Aquinas*, USA, The John D. Lucas Printing Co., 1948, p. 4.

[6] Deferrari, Barry, *Lexicon on St. Thomas Aquinas,* cit., p. 4.

[7] Gilbertus Maturinus, *Grammatica Maturini,* cit., p. 508.

[8] Proprie est actus abducendi per vim; hinc raptus. Abstraho [vocabulum, in quo] ab et traho [coniunguntur]. Abstrahere est per vim abducere, avellere. I) Proprie est generatim ocurrit saepe apud omnes cuisque aetatis Scriptores a) aut absolute; b) aut adjecto loco, ad quem quis abstrahitur; c) aut adjecto loco, a quo quis abstrahitur.

quia in re philosophica tam ardua non est iocandi locus, id est, stylus Divi Thomae Aquinatis modus cognoscendi est. "Quoniam enim aliquando contingit congruitatem esse quodam modo rusticam ac ineptam, ideo assit ornatus simul cum congruitate necesse est"[9]. Haec de causa, philosophus doctissimus habetur, non solum intellectu suo, sed etiam penna sua. "Ipse namque ornatus ad tollendam congruitatis rusticatem maxime extitit adventus"[10]. His ita se habentibus, doctor angelicus alios hemones sapientes doctrina superavit. Iam vero, vocabulum *abstractio* primo operationem rationis, secundo rem logicam, tertio alienationem, [quarto] abstractionem a materia seu materialibus condicionibus, [quinto] abstractionem a materia individuali, abstractionem a materia sensibili, abstractione a materia intelligibili, [sexto] abstractionem formae a materia seu speciei a materia, abstractionem universalem a particulari, [septimo] abstractionem intellectus seu per intellectum, [octavo compositionem] significat[11].

Adiecto loco, ad quem quis abstrahitur, per adverbia, per accusativum cum praepositionibus in, ad, vel per accusativum sine praepositione. II) Translate peculiares et varias habet significationes; guadet autem saepissime praepositio ab cum ablativo rei, a qua quis abstrahitur; aliquando etiam praepositiones ad vel in, si ea iungantur ad quae abstrahimur; raro admodum ponitur cum ablativo sine praepositione aut absolute. 1) Abstrahere aliquem ab aliquo est eum ab aliquo est eum avocare ab alicuius benevolentia vel partibus 2) Abstrahere aliquem a re aliqua est eum impedire, quo minus id agat 3) Abstrahere a re aliqua est etiam amovere, seiungere 4) Demum abstrahere aliquem est etiam a re in rem quasi per vim adducere, praesertim a bonis in mala. Abstractus, a, um, praeterquam participium passivi praeteriti iisdem, quibus verbum, significationibus, est etiam adiectivum, quod opponitur concreto, ut abstracta apud Isidorum, quam scilicet intellectus ut a materia separatam considerat: quae loquendi ratio cadente latinitate scholis philosophorum familiaris esse coepit. Etiam abstractio ut absto, stas, stiti, stare, ab et traho [vocabulum, in quo] ab et sto [coniunguntur], ἀφίσταμαι graece est . Aegidii Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, cit., p. 25,

[9] Gilbertus, Maturinus, *Grammatica Maturini* cit., p. 508.

[10] *Grammatica Maturini* cit., Mexici, p. 508.

[11] Deferrari, Barry, *Lexicon on St. Thomas Aquinas* cit., p. 5.

In hoc statu rerum, doctor angelicus nomine *abstractio,* in libro, qui *Summa contra gentiles* appellatus, interdum usus est, hoc modo: ("formae fiunt intellectae in actu per abstractionem C.G. 1.98 / abstractionem in essentis rerum C.G. 2. 79" [12]). Certe enim, nomen *abstractio* in prima positione extremaque orationis est; praepositiones in media parte vocabulorum sunt; verbum, quod in principio, inter subiectum ac genetivum relationis est. Sed, nomen *abstractio*, in libro, qui *Summa Theologica* est, alteram dispositionem habet ("necesse est fieri abstractionem a sensibus, SS. Q. 173. A. 1c / perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione sensibilium phantasmatibus, SS. Q. 15. A. 3c" [13]). Iam vero, verbum in media parte orationis est; nomen *abstractio* et praepositiones in extrema seu media parte vocabulorum sunt ("prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ab aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, SS. Q. 175. A. 1 c" [14]).

[12] *A Lexicon on St. Thomas Aquinas* cit., p. 5.
[13] Ibid., p. 5.
[14] Ibíd., p. 5.

Transitus in alterum sexum:
Thomas aquinas quidamque thomistae

Gualterius Redmond
Austin, Texiae, SUA

Sexus et genus

Vos saluto comiter, amici, ad praelectionem circa quaestionem quae acriter et acerbe disputatur in patria mea, Statibus Unitis (et alibi crescit rapide): **utrum homo vere possit suum sexum eligere vel mutare, sive: mulier potestne transire in virum vel vir in mulierem**? Haec controversia ad anthropologiam philosophicam spectat, et cum noster congressus sit de Aetate Media, auxilium petemus Sancti Thomae Aquinatis et quorundam discipulorum ejus, Thomistarum hodiernorum, ad rem clarandam.

In patria mea haec quaestio, quae tum theorica est tum practica, de commutatione sexuali aperuit scissionem profundam in populo et circa eam pugnatur in proeliis ferocibus intra bellum culturale. Et quidem ipsi Thomistae, ut videbimus, discrepant in interpretatione doctrinae Sancti Thomae.

Nostra permagni interest in ipso principio stipulari sensum vocabulorum praecipuorum in indagatione nostra. Primo, par verborum "masculus" (seu "mas") et "femina" *idem* significabunt ac "vir et mulier", "masculinum et femininum".

Praeterea, definienda est par verborum Hispanicorum "*sexo* et *género*" vel Lusinanorum "sexo et gênero", vel anglicorum "*sex*" et "*gender*". Utrumque vocabulum significat "masculum vel feminam" seu "virum vel mulierem". Sed praeter hunc sensum, invenitur *distinctio* inter ea quae omnino decretoria est ad intelligendum ipsum quaestionis statum.

Quomodo tamen "*sex*" et "*gender*" vertuntur in Latinum? Primum verbum ("*sex*" / "*sexo*") bene redditur Latine ut "**sexus**"; scilicet: "vir vel femina". Pro "*gender*" (*género*, *gênero*), vos deprecabor ut mihi permittatis adhibere vocabulum Latinum "**genus**" –etiam tamquam "masculinum vel femininum". Liceat mihi etiam novare (aut saltem fingere) adjectivum Latinum "*genuale*" ad par faciendum cum "sexuale", ita ut habeamus paria "sexus - sexuale" ac "genus - genuale".

Quidnam, inquies, significat "genus" si eumdem habet sensum ac "sexus"? Hoc demum est magnum paradoxum: tota disceptatio circa "transitionem in alterum sexum" dependet a singulis sensibus horum duorum verborum, "sexus" ac "genus", quorum utrumque, quamvis significent virum vel mulierem, a peritis tamen dicuntur habere sensus toto caelo inter se diversos, videlicet:
- **sexus** est quid **materiale**; de corpore **physico** agitur-- de organis sexualibus atque penitus de chromosomatibus (etenim vir habet chromosomata XX, mulier XY); sexuale investigatur a biologis, geneticistis, aliusmodi scientificis, et talis sensus accipitur ab ómnibus disputantibus.
- sed contra, **genus** (*gender*) est (ut ita dicam) **immateriale**, ambiguum, fere "indefinibile"; est quid *sociale*, scilicet ea quae in concursu hominum discuntur atque in scholis docentur; significatio "generis" est valde incerta ac proinde vehementer disputatur inter peritos. Verbum Anglicum "*gender*" primum apparuit in annis quinquagesimis inductum a psychologista infantili John Money, qui "sexus" a genitalibus separavit sicut constructum sociale[1].

Ideoque pensum nostrum philosophicum erit dúplex. (1) Primo, clarare (quatenus fieri potest) quomodo significationes horum duorum verborum ("sexus" et "genus") determinent utrum accipienda sit theoria ac praxis "transitionis", an dubitanda. (2) Secundo, consilium petere a Sancto Thoma (cui, ut patet, hujusmodi conceptu "generis" omnino carebat) et examinare responsa ad hujusmodi quaestiones oblata a quinque Thomistis hodiernis.

[1] *Lost in Trans Nation* a psychologista Miriam Grossman conscriptum: vide https://youtu.be/SzyG5Zmm_tY?si=iFsv8NNyNd_9t6vP.

Dicendum est obiter quaestionem non esse de *existentia* hominum qui dicunt se in alterum sexum transiisse, sed potius quomodo, vel utrum, talis transitio sit *vera*.

Confusiones et litigia

Haud mirum est, nos, cum primum audimus aliquem nobis dicentem "Marcus peperit filium", censere eum insanire - vir enim quomodo parturiet? "Marcus", explicant hi periti, "erat" femina "biologica"[2] nomine "Ana", quae in virum transiit qui nunc "Marcus" vocari mavult.

Revera multi sunt hodie, et quidem plures in dies, qui hujusmodi sententias de transitione in alterum genus, profiteantur, immo ex tectis praedicent et conentur omnibus civibus imponere in societate. Aliter vero opinantes renituntur contra illos eodem, vel majore, ardore. En "bellum culturale"![3].

Multi factores confluent in hanc notionem "transitio in alterum sexum" vel "reassignatio sexus". Re quidem vera, sunt qui sentiant se "in alio corpore" natos esse ideoque se cum altero sexu aequiparent, accomodantes consuetudines illius. Olim tales sensationes et tales mores a psychologicis et psychiatribus ut *abnormales* existimabantur hominum oppressorum "disphoria generis" ut dicitur, sed hodie certi periti, revera semper plures, hoc judicium ut nimis durum rejiciunt.

Quibus in alterum sexum transire volunt medici nonnunquam praescribunt duplex auxilium medicum: (1) medicamina ad pubertatem impediendam vel retardandam et (2) interventiones chirurcicas velut amputationem mamarum

[2] Usus verbi "biologica", cum omnes sint feminae "biologice", impugnatur, nuper impugnatur.
https://www.foxbusiness.com/sports/riley-gaines-end-use-biological-gender-terminology.
[3] Exemplum recens:https://youtu.be/uI7euR0J1es?si=v-2HcVJLa8ymHFO6.

vel penis vel constructionem uteri vel penis. Surrexit pugna acuta inter eos qui favent talibus mediis et eos qui ea vident velut "mutilationibus"[4].

Disputationes de hac re sunt sat involutae, sed "practice" difficiliores sunt innumerae confusiones atque altercationes quae ex ea oriuntur-- immo *odia*. Sufficiat unum exemplum: participatio feminarum "transitarum" (hoc est, virorum qui se dicunt "mulieres") in athletica feminina. "William" Thomas, natator masculus, olim taxabatur in loco 469 (quadrigentesimo sexagesimo nono) cum certaba cum *viribus* in cursu centum metrorum. Nunc autem "William", jam transitus in feminam et nominatus "Liam", invenitur in *primo* loco inter natatoras *femininas*. Surrexit ingens scandalum: licetne athletis qui "sexualiter" sunt masculi sed se praebent "genualiter" ut feminae, interesse desportibus muliebribus?

Itaque sexus et genus toto caelo inter se discrepant in disputationibus recentibus. Sexus enim est quid *materiale* (ut corpora, víscera, chromosomata), genus autem est quid *sociale* et sentitur quodammodo "minus solidum" quam sexus. Verumtamem, secundum fautores transitionis in alterum sexum, genus est "realius" utpote praebet homini *indolem* ejus singularem (seu ejus "identitatem") ut personae - etiam ut mari aut feminae. Ista indoles personalis, adjiciunt, cum sit *fluida,* potest, immo pro re debet, *eligi* ab individuo. Ana igitur eligit fieri Marcus qui peperit filium et vir William decernit mutari in feminam "Liam" nomine. Hi transitus dotem sexualem non respicit, qui sane idem manet, sed *generi* debetur[5]. Ex altera

[4] Reasignatio generis jam evenit res pugnata in comitiis politicis. Generatim, factio **sinistra** possunt favere transitioni in alterum genus, non autem factio **dextera**. Qui transitionem generis promovent nuperius appellantur "*vigiles*" (*woke*), scilicet "expergefacti ex somniis". In scholis magistri *woke* volunt ut scholares, etiam in primis gradibus, immo in *kindergarten*, de mutatione sexuali doceantur. Ideoque indecorum surrexit proelium inter parentes, qui filios de "ideologia" sexuali protegere volunt, et magistros *woke*, qui mutationes sexuales alumnorum (si quae sint) a parentibus occultare volunt.

[5] Alii magistri vero hanc doctrinam transitionis viderunt ut cujusdammodi *Gnosticismum redivivam* in tempore ineuntis ecclesiae Christianae. Juxta Gnosticos,

autem parte, alii aliter cogitantes, opinantur sexum hominis, non genus (quidquid sit!), determinare utrum homo vir an mulier sit.

Rogandum sane est utrum vir transitus in mulierem *vere sit mulier*? William, quamvis nunc se nominet "Liam", revera pergit esse William? Sed quaestio decretoria haec est: *quidnam est "mulier"?* Res celeberrima fuit pellicula *Quid est femina?* quae in 177 miliones 2 millia (177,200,000) functionibus in toto orbi terrarum aspecta est. Ex omnibus interrogatis "quid est mulier" (quorum omnes fautores transitionis erant) nemo "feminam" definire potuit, immo vero voluit[6].

Patet disceptationem non solum elementa anthropologica, psychologica, medicina includere, sed et ontologica seu metaphysica, immo (visis aerumnnis socialibus) ethica ac politica. Nos tamen non loquemur nisi de radice (sexuali aut genuali) differentiae inter masculum et feminam, consultis Sancto Thoma certisque discipulis ejus, in quorum colloquio adhibentur non pauci conceptus scholastici, nec omnes in omnibus cum ipso Thoma conveniunt.

Thomas Aquinas

Interrogamus Sanctum Thomam Aquinatem *non* quid dixisset de nostris disputationibus de sexu et genere (de quibus, ut talibus, eo tempore haud loquebatur), sed potius quid revera dixit de certis quaestionibus quae ansam nobis darent ad conjiciendum quid diceret hodie de talibus aenigmatibus.

materia est mala et homini oportet animam suam spiritalem liberare de corpore materiali ut ascendat ad supera. Contra eos doctores Catholici docuerunt hominem constare ex corpore materiali et anima spiritali, quae, utpote a Deo creata, sunt bona. Vide John Ehrett: "Gnostic Anthropology and Identity Politics", *Conciliar Post*: https://conciliarpost.com/theology-spirituality/theological-anthropology/gnostic-anthropology-and-identity-politics/

[6] Percontatore Matthaeo Walsh: https://www.catholicnewsagency.com/news/254508/what-is-a-woman-documentary-passes-177m-views-on-twitter. Exempum recentius https://youtu.be/uI7euR0J1es?si=8KPR9xF6Hlgh5Vpk

Certae distinctiones, fundamentales in scholis Scholasticis, sunt cardines qui dirigant inquisitionem nostram:
- corpus et anima
- principia materialia et formalia, seu materia et forma
- accidentia et substantia.

Loci appositi ad doctrinas horum Thomistarum inveniuntur in Sancti Thomae operibus *Quaestiones disputatae de anima*, *Summa Theologiae*, *Commentaria in Metaphysicam Aristotelis*, et *De ente et essentia*.

Thomas, ut patet, non distintinxit sicut nos inter sexum et "genus" recenti sensu John Money sumptum; ejus tamen conceptus "sexus" non multum distat a nostro, et ejus sententia invenitur in latere laevo praefatarum distinctionum.

Scilicet sexus:
- pertinet plus ad **corpus** quam ad animam
- pertinet plus ad **materiam** quam formam (ad *principia materialia* quam formalia)
- est **accidens** (inseparabile), quin ad substantia ut talem spectet.

Thomas quidem sequentes theses affirmavit.

1) Sexus est **accidens** *inseparabile* individui (vel compositi)

Quaestiones disputatae de anima, 12 ad 7: Tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis specie, et dicuntur "propria", sicut risible homini; quaedam vero causantur ex principiis individui: et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia "inseparabilia", sicut masculinum et femininum, et alia hujusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia "separabilia", ut sedere et ambulare.

2) Tale accidens (unicum exemplum Thomae est masculus et femina) fundatur plus in *materia* quam in anima substantiali.

De ente et essentia, 7 (n. 105): Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae. In his tamen accidentibus quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quaedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in [libro] X *Metaphysicae* [Aristotelis].

Thomas praebuit saltem tres rationes ad ostendendum *materiam* determinare sexum.

1) Utrum fetus eveniat vir aut mulier reperitur in processu biologico materiali. Thomae cognitio biologiae, quamvis partim obsoleverit, tamen mutatis mutandis, placebit (vide infra).

Summa Theologiae 1:92:1 ad 1: Per comparationem ad naturam universalem, femina non est alquid occasionatum sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinate.

2) Si sexus oriretur non ex materia sed ex forma substantiali aut accidentali animae, mas et femina distinctis essent speciebus.

Metaphysica 10:11:
- Dicit [Aristoteles] ergo primo, quod dubitatio est quare femina non differt specie a viro, cum femininum et masculinum sint contraria, et differentia secundum speciem causetur ex contrarietate.
- Adaptat [Aristoteles] ad terminos speciales,... scilicet ad masculum et feminam; dicens, quod masculus et femina sunt proprie passiones animalis, quia animal ponitur in definitione utriusque. Sed non conveniunt animali secundum substantiam et formam, sed ex parte materiae et corporis. Quod patet ex hoc, quod idem sperma potest fieri masculus et femina, secundum quod diversimode patitur aliquam passionem[7]... Hoc autem non posset esse vel contingere si masculus et femina different specie. Non enim ex uno semine

[7] Omittitur ratio genetica Sancti Thomae historice sublata.

diversa secundum speciem producuntur... Unde relinquitur quod masculus et femina non differant secundum formam, nec sunt diversa secundum speciem.

3) Sexus, cum ad individuum pertineat, plus ad materiam alligatus est quam ad animam.

Summa Theologiae 1:3.3: unde id quod est homo habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formliter respectu materiae individuantis.

Has doctrinas videbimus in commentariis Thomistarum.

Thomas ergo videtur definire "sexum" propemodum in sensu nostro; ex altera autem parte, licetne etiam "genus" sumptum in sensibus eorum qui "transitionem" accipiunt, aliquatenus controversiis hodiernis accomodare? Responsum requirendum est in significatione vocabuli dubii "genus" (sumpti ut *género*, *gênero*, *gender*).

Elliot Louis Bedford ac Jason T. Eberl

Primi magistri "Scholastici" quos aspiciemus sunt Elliot Louis Bedford et Jason T. Eberl[8], qui quaerunt, ex conspectu anthropologiae Thomisticae, utrum "anima sit sexualis (*sexed*)". Responsum consociant cum quaestionibus hodie disputatis de commutatione generis necnon et de defectu (vel morbositate) in formatione sexuali. Consueto modo distinguunt inter sexum et genus. Sexus maris et feminae fundatur in **chromosomatibus**; genus vero in indole **sociali**, scilicet in modo quo persona seipsum percipit ut virum aut mulierem secundum munera typica in societate utrisque adscripta.

[8] Bedford: director programatis ethicae (St. Vinvent Health); Eberl: cathedraticus ethicae medicae (Universitas Mariana); "Is the Soul Sexed? Anthropology, Transgenderism, and Disorders of Sex Development". https://www.chausa.org/docs/default-source/hceusa/is-the-soul-sexed-anthropology-transgenderism-and.pdf?sfvrsn=4.

Praeterea, sexus et genus, licet distinguantur "conceptualiter", "practice" tamen inter se arcte conectuntur. Anima, ut spiritalis in seipsa, inquiunt, neque est masculina neque feminina, sed tamen **aliquatenus** est et "sexualis" et "genualis". Anima enim est **sexualis** prout est principium quod individuum vivificat tamquam ejus qualitas accidentalis inseparata. Sed anima quoque est *genualis* prout hujusmodi qualitas, primum solum potentialis, tandem vero actualis, evolvit in "characterem" intellectualem atque moralem qui (supposita immortalitate) post mortem supererit.

Haec conceptio praesumit tum binarium maris - feminae tum dualismum corporis - "ego". Disphoria genualis in seipsa, ajunt, est epistemica, hoc est, inter ego "reale" et ego "perceptum". Sed distinguendum est inter hunc simplicem **conflictum** epistemicum et **morbum** ubi conflictus causat angustiam. Hodie tamen propensio peritorum in re transitionis est suprimere aspectum pathologicum, quae, praetermissa, nullam difficultatem praebet[9].

In neutro casu tamen repugnatur anthropologiae Thomisticae supra ostensae, quae quidem adjuvat ad dubia moralia clarificanda, utputa: transitio generis, morbositas in formatione sexuali, chirurgia genitalis reconfigurativa.

Quantum ad interventiones chirurgicas in personis transitis, justificantur a nonnullis ethicistibus ex principiis moralibus "duplicis effectus" vel "sacrificium partis pro toto". Verumtamen, ajunt Bedford ac Eberl, neutra ratio sufficit. Ut duplex effectus bene applicetur, explicant nostri auctores, immediatus operationis finis debet esse bonus vel saltem neutralis, sed tamen illud ipsum haud demonstratum est. Nec valet principium "totalitatis" ut justificetur operatio hominis qui sentit se esse bipartitum in marem et feminam, quoniam homo, contra qualiacumque "sensa", est integer.

[9] https://www.foxnews.com/media/trans-man-asked-simple-question-kids-trans-conference-kicked.

Hugh Balbour

Deinde annotamos paucas notiones Hugonis Balbour in ejus lepido cum Cy Kellett dialogo de opinione

> "Aquinatis super transitione genuali[10]. Dialogum incipit colloquium asseverans doctrinam Sancti Thomae de sexibus principaliter fundari in libro *Genesi*, Aristotele postea adhibito: et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus et ait 'crescite et multiplicamini et replete terram'"[11].

Homo creatus est, ait Balbour, quoad "animam seu naturam spiritalem (intellectum et voluntatem)", sed "pro-creatur" (a suis parentibus, Deo presente) corporaliter ut masculum et feminam. Scripsit:

Distinctio sexualis pertinet ad essentiam naturae humanae utpote sumus corporei, non utpote sumus quoque spiritus… ubi viri et mulieres non sunt distincti.

Ratio quamobrem sexus masculinus et femininus non distinguuntur secundum spiritum est quod si ita "spiritaliter" distinguerentur, mas et femina essent dispares in esse sive in sua natura (idem dicunt Thomas aliique discipuli sui). Nam si existerent anima feminea et anima mascula, mulier et vir non participarent essentiam communem. Differunt potius propter corpora sua, non propter animas, sed tamen natura corporis per animam informatur. Distat sexus physicus de "genere", scilicet de nostra indole sive "identitate" seu de eo quod ut personae sumus.

[10] "Aquinas on Transgenderism"; https: cum//www.catholic.com/audio/caf/aquinas-on-transgenderism. Barbour, O. Praem., introivit in Abatiam Sancti Michaelis in Silverado, California, insistit patristicam in Augustiniano et philosophiam in Angelico, Romae. Kellett est hospes videoludi *Catholic Answers Live*.
[11] 1:27-28.

De disceptione hodierna de transitione viri in mulierem et conversim, Thomas conjicere posset, ait Balbour, sensationem quod alteri generi pertinet reperiri in **experientia sua praeterita**. Viro nato ut mari, dicamus, persuasum est esse mulier. Quaerendum est ubi in composito corporis et animae viri transiti in feminam inveniatur proclivitas contra sexum suum. Atqui haec inclinatio non comperienda est tantummodo in corpore, cum vir sit "biologice" masculus. Potius proclivitas quaerenda est in nescioqua impressione sensitiva quae phantasiam et memoriam afficit. Itaque "genualitas" juxta Balbour originem trahit non ex anima sed "indirecte" a corpore.

William Newton contra John Finley

Nunc vero inspiciamus controversiam *intra* scholam Scholasticam circa locum differentiae inter masculum et feminam: utrum corpus an anima? Aliter ac Thomistae Balbour et Bedford et Eberl, et quidem contra ipsum Thomam, John Finley[12] opinatur distinctionem fundari in **anima** potius quam in corpore, quod videtur thesim "genualem" aliiquo modo suadere.

Sed contra, William Newton[13] defendit Thomam dicentem sexum potius consequi principium materiale in homine, hoc est corpus, quam animam.

[12] John Finley gradum doctoris recepit in philosophia in Universitate Dallas; dirigit Valor Institute (California), philosophiam docuit in Seminario Kenrick-Glennon (St. Louis) et in Thomas Aquinas College (California), sodalis est Instituti Aquinas Institute, Blackfriars Hall, Universitatis Oxoniensis. Titulos magistri et doctoris recepit de Universitate Dallasiensi. "The Metaphysics of Gender: A Thomistic Approach", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, The Catholic University of America Press, 79, 4, October 2015: 585-614; Vide: https://www.thomasaquinas.edu/alumni/faith-action-blog/alumnus-scholar-publishes-much-needed-book-sexual-identity.

[13] William Newton, "Why Aquinas's Metaphysics of Gender Is Fundamentally Correct: A Response to John Finley (the Linacre Quarterly) https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7273633/. William Newton, PhD, Anglicus, est professor theologiae in Universitate Franciscana, Steubenville, OH.

Judicat opinionem Finley ex eo esse indefensibilem quod non quadat cum quattuor factis, scilicet:
1) casu personarum inter binos sexus natarum,
2) chirugia ad sexum reassignandum,
3) formatione physica differentiarum sexualium
4) unitate sexuum in unica specie humana fundata.

Respicemus casus duo et quattuor.

Newton sic interpretatur Thomam: est in anima una potentia generativa, determinata per materiam ad quam anima unita est, exprimenda ut masculus aut femina.

Newton visit duos locos Sancti Thomae (quos attetigimus supra quosque Finley quoque commentatus est in alio sensu),[14] ubi Sanctus asserit sexum esse accidens inseparabile individui et consequi materiam. Sexus est unicum exemplum talis accidentis.

Thomas obtulit tres rationes quamobrem materia sexum determinet:
1) utrum puella an puer generetur debetur semini in fetu;
2) si sexus formam substantialem vel accidentalem in anima consequeretur, masculum et femina distinctae essent speciei[15];
3) Sexus, prout ad individuum pertinet, plus materiam consequitur quam animam[16].

Finley rejicit secundam rationem, cujus negationem videtur sumere ut fulcimen theseos suae quod potentia generativa est "co-potentia" (maris et

Theologiam docuit in Instituto Theologico Internationali in Trumau, Austria, in Instituto Maryvale, Birmingham; in Instituto Aquinas Hibernia. Titulos habet de Institutum Johannes Paulus II, Leuven) et Institutum Theologicum Internationale.
[14] *Quaestiones disputatae de anima*, 12 ad 7, *De ente et essentia*, 7, n. 105.
[15] Aquinas, *Metaphysics* X, lectio 11.
[16] Respective: *Summa Theologiae* 1:92:1 ad 1, *Metaphysica* 10:11, *Summa Theologiae* 1:3.3.

feminae). Newton improbat notionem a Finley propositam "animae femininae vel masculinae", accipit tamen notionem animae feminizatae vel masculinizatae propter materiam quam informat.

Finley, recognoscens tum animam masculinam tum animam femininam, contradicit objectioni Thomae quod talis thesis implicat duas esse species humanas: pro masculo et por femina. Segundum Newton tamen, anima, in seipsa "neutralis", redditur masculina aut feminina simul atque informatur per materiam corporis.

Aliis verbis, juxta Finley, duae potentiae generativae, masculina et feminina, cum utraque ad zygotam (ovum spermate fertilizatum) ita collineant ut finis *ultimus* ambarum sit generatio **hominis ut talem**, inter se non differunt ideoque minime important duas species. Newton autem censit duas potentias generativas esse diversas, nam fines **proximi** earum sunt diversi et collineant solum ad gametos (cellulas quae sunt aut ova aut spermata).

Item Finley et Newton ad finem scriptorum suorum loquuntur de interventionibus chirurcicis destinatis ad sexum reassignandum. Ille opinatur eventum talium operationum non est individuum mutatum in alterum sexum sed individuum **neutrius** sexus.

Newton quaerit, contra, utrum nescioquis operatio possit efficere ut organa sexualia producant gametos **alterius** sexus. En exemplum (fictum sed possibile): uti cellulis pluripotentibus mulieris ad testiculos formandos capaces spermata producendi, deinde transplantare testiculos in mulierem ut possit spermata producere quae ipsius mulieris essent. Verumtamen Newton negat hanc mulierem esse virum, eo quod **adquisivit** potentiam spermata producendi; contra, ut vere sit vir, necesse esset potentiam causari per *entelechiam interiorem*. Vocabulum "vir" in hoc casu est ambiguum nec nominat virum sensu "usitato" sumptum.

Newton summatim terminat scriptum duabus conclusionibus:

1) Potentia generationis ut talis radicatur in anima, sed utrum actualizetur modo masculi an feminae determinatur per materiam cui anima unitur necnon per processus materiales.
2) Altera sententia, quod sexus principialiter consequitur animam, repugnat tum formationi sexuali tum unitati mulieris et viri tamquam duarum expressionum unicae speciei humanae.

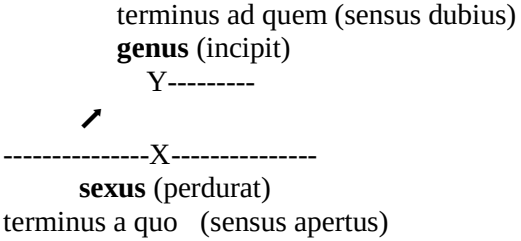
Verbum finale

Quidnam denique dicendum? Quantumvis singula quaestionis a peritis speculantur, haec unica quaestio mihi videtur decretoria: utrum vir vere possit transire in mulierem, mulierve vere in virum. Quod si mutatio "vera" sit, anthropologia antehac recepta funditus evertetur (una cum compagibus socialibus suis moribusque); sin autem, anthropologia servabitur.

Sed tamen utrum transitio vera sit necne nititur in sensu **secundi** "mulier" (in oratione "vir fit **mulier**") necnon in sensu **secundi** "vir" (in "mulier fit *vir*"); namque significationes **sexuales** primi "vir" et primi "mulier" sat lucidae sunt. Tota difficultas, aliis verbis expressa, attingit non terminum a quo relationis transeundi (fiendi), sed teminum **ad quem**.

"Sexus" consociatur cum terminis *a quo* et se habet ad chromosomata materialia; "genus" autem (*género*/ *gênero*/ *gender*) connectitur cum termino *ad quem*, et potius ad "culturam" pertinent: scilicet ad mores sociales cogitandi atque agendi, quapropter ad amussim definiri non potuit modo ab omnibus accepto.

Sic ergo licet repraesentare habitudinem inter quoslibet terminos "a quo" atque "ad quem":



Ubi patet totam difficultatem esse in Y determinando.

Sanctus Thomas in hac re loquebatur solummodo "modo sexuali", et quattuor Thomistae ex quinque consideratis ei videntur consentisse; alius vero Thomista differentiam inter marem et mulierem potius dixit consequi "animas masculinas et femininas". In neutro casu tamen, cum nec corpus nec anima videtur mutari posse, datur transitus in alterum sexum.

.

CIERRE

Palabras de Olga Lucía Larre,
Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de UCA

En el cierre de este XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval brindamos nuestro agradecimiento a la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval que nos ha distinguido, por segunda vez, como sede de sus congresos.

Agradecemos a los miembros de la Comisión Académica de la Red conformada por los Doctores Jorge Ayala (España), Luis Bacigalupo (Perú), Silvia Contaldo (Brasil), Enrique Corti (Argentina), Nilo César Batista da Silva (Brasil), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil), Paula Pico Estrada (Argentina), Josep Puig Montada (España), Rafael Ramón Guerrero (España). María Leonor Xavier (Portugal).

Muy especialmente, destacamos el trabajo sostenido de la Comisión Ejecutiva de este congreso: la Dra. Celina Lértora, Ignacio Pérez Constanzó y Nicolás Moreira Alaniz.

El Congreso ha sido una ocasión provechosa para el intercambio intelectual y el desarrollo de la investigación. Nos ha brindado la oportunidad de fortalecer lazos de amistad académica. Hemos tenido la posibilidad de rendir homenaje a destacados medievalistas como João Lupi, José Ignacio Saranyana, Gregorio Piaia, Esteve Jaulent, Francisco García Bazán y Walter Redmond que, con emoción, agradecieron este espacio.

Se sucedieron al filo de un vivo ritmo sesiones múltiples, sobre el Gnosticismo, a cargo del Dr. García Bazán; dos simposios *Natura et voluntas*, e *Intellectus et Voluntas* a cargo de la Dra. Laura Corso, una sesión Luliana coordinada por José Higuera, el simposio sobre Filosofía Patrística a cargo de Julián Barenstein. También hemos tenido una sesión de Homenaje a Tomás de Aquino en el séptimo centenario de su canonización coordinada por la Dra. Lértora; y una mesa consagrada a San Anselmo, a cargo del Dr. Paulo

Martínes. El Simposio de *Scholastica Colonialis Americana* fue coordinado por Celina Lértora y la *Sessio Latina* quedó a cargo de Vidzu Morales. Hubo una destacada presentación de libros del ámbito medieval.

Se han presentado más de un centenar de ponencias y hemos acogido a representantes de Chile, Uruguay, Perú, Colombia, Méjico, Estados Unidos, España, Italia, Portugal, República Checa y a colegas de distintas universidades de Argentina.

El saldo ha sido muy positivo, solo quiero reiterar nuestro agradecimiento y felicitaciones a quienes han participado y, muy particularmente, a la comisión ejecutiva que ha llevado el esfuerzo más importante de este XIX Congreso de la Red.

¡A todos, ¡muchísimas gracias!

Palabras de Celina A. Lértora Mendoza,
Coordinadora General de la RLFM

Hemos llegado al final, al momento del coloquio sobre experiencias compartidas, el brindis, los saludos y la despedida… hasta la próxima vez. Me toca ahora a mí agradecer a Olga Larre y todo su equipo de la Facultad de Filosofía y Letras UCA, por el gran apoyo prestado a la realización de este Congreso, que revivió las exitosas jornadas del 2008. En cierta manera igual, pero en otro sentido diferente, porque un cuarto de siglo no pasa en vano. Un período en que la Filosofía como parte de las Humanidades, y la Filosofía Medieval con ella, ha experimentado numerosos cambios, algunos bienvenidos, otros no tanto y otros ciertamente conflictivos. Recuerdo que en el 2008 hubo una reunión sobre enseñanza, investigación y difusión de la Filosofía Medieval. A la víspera de la entrada en vigencia de los Acuerdos de Bolonia, en la Unión Europea se temía por el destino de la Filosofía en general y de nuestra disciplina en especial. En América Latina no teníamos tales miedos ni reservas. Nos parecía un área floreciente, y en eso, en cuanto a nosotros, no estábamos equivocados. La historia se ha desarrollado, como casi siempre, con vericuetos que no fueron tanto ni tan poco. Hay crisis en la Filosofía, como en las Humanidades en su conjunto, pero ellas no han desaparecido, ni siquiera se han debilitado en su esencia, y hasta en cierto sentido podría decirse que los desafíos institucionales, de gestión política científica y de sostenimiento económico, a muchos cultores les han dado nuevos bríos. Y hay una sociedad que se interesa, al menos hasta donde puede y quiere, en algunos de sus temas. Aunque en Europa hay menos cátedras de Filosofía Medieval que hace 25 años, el colectivo no ha disminuido sensiblemente y en todo caso se ha compensado con una mayor producción académica y de edición.

En este aspecto las nuevas tecnologías han ayudado a nuestro *scriptorium*. Hoy es más fácil y económico publicar, difundir sin depender de costosos envíos, tener en la propia casa una voluminosa biblioteca virtual cuando no la podríamos tener física ni en un 10%. La telemática nos ha acercado de tal

modo que aún antes de la pandemia las reuniones virtuales se iban imponiendo, favoreciendo la participación de colegas físicamente lejanos, pero espiritualmente cercanos, de un modo económico y factible. Este Congreso es una prueba de ellos. Si sólo hubiera sido presencial, es seguro que no hubiéramos tenido la presencia de participantes de una docena de países, que aportan sus experiencias y sus tradiciones académicas, enriqueciéndonos todos. Por todo ello, también la UCA es ahora diferente. Sin duda con beneficios y también con algunas dificultades que se han solucionado felizmente en forma rápida y eficaz, lo que es de agradecer a Olga, a María Victoria Carsen y al personal técnico, a quienes dedico un saludo general dado que no he podido conocerlos a todos. Sin duda todo es perfectible y como decía sabiamente Popper, "aprendemos de nuestros errores". Algunos hemos cometido, por inadvertencia o cierta ansiedad precipitada. Haremos lo posible por mejorar algunas falencias puntuales de las cuales los organizadores nos hemos disculpado con los afectados, encontrando siempre una gran comprensión.

No tengo palabras para agradecer la gestión de Ignacio y de Nicolás, sin ellos esta realidad no hubiera sido posible. Han sumado a su anterior experiencia su enorme y férrea voluntad de superar todos los obstáculos, que fueron muchos, y hacerlo siempre con espíritu de colaboración desinteresada y en beneficio de todos los medievalistas que han confiado en nosotros. La Red es ahora una institución fortalecida por la reiteración de logros reales. Por eso me place anunciar nuestro compromiso de publicar las Actas de este XIX Congreso durante el presente año para que inmediatamente sean difundidas.

Finalmente, anuncio también nuestra próxima reunión oficial, el IV Coloquio Intercongresos, que se realizará en mayo del año próximo 2024, en Montevideo, en forma mixta, al cuidado de Nicolás Moreira, quien ya en éste, al colaborar activamente con nuestro organizador Ignacio Pérez Constanzó, ha calibrado el perfil que deseamos y queremos en la Red, y de qué modo puede lograrse. Cerramos un encuentro y abrimos otro. Es para festejar y a eso los invito. Muchas gracias por habernos acompañado.

ÍNDICE

Presentación 5
Celina A. Lértora Mendoza
Ignacio Pérez Constanzó

Apertura 9
Palabras de *Olga Lucía Larre.* Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA 11
Palabras de *Ignacio Pérez Constanzó*. Coordinador del Congreso 15
Palabras de *Celina A. Lértora Mendoza.* Coordinadora General de la RLFM 19

Homenajes 23
Homenaje a Francisco García Bazán 25
Homenaje al Dr. Francisco García Bazán
Juan Carlos Alby 27
Agradecimiento al Dr. Alby
Francisco García Bazán 35

Homenaje a Esteve Jaulent 37
El lulismo contemporáneo en Latinoamérica -Homenaje a Esteve Jaulent
José Higuera Rubio 39
Agradecimientos
Esteve Jaulent 45

Homenaje a João Lupi 47
Homenagem a João Lupi
Silvia Contaldo 49
Agradecimento pela homenagem prestada durante o XIX Congresso RLFM
João Lupi 55

Homenaje a Gregorio Piaia 57
Gregorio Piaia desde América Latina
Mariano Pérez Carrasco 59

A mo' di contrappunto
Gregorio Piaia 67

Homenaje a Walter Redmond 75
Homenaje a Walter Redmond
Celina A. Lértora Mendoza 77
Agradecimiento a Celina Lértora Mendoza por su homenaje
Walter Redmond 89

Homenaje a José Ignacio Saranyana 93
Josep-Ignasi Saranyana
María Jesús Soto-Bruna 95
Agradecimiento a la Dra. María Jesús Soto-Bruna
Josep-Ignasi Saranyana 101

Simposios 103
El Pensamiento Antiguo y la Libertad
en la Filosofía Patrística (Siglos II-V) 105
Fundamentación
Julián Barenstein 107
El demonio del mediodía. Notas sobre la acedia en los padres del desierto
Alejandro Peña Arroyave 109
La idea de autoridad y libertad espiritual en la perspectiva cosmológico-antropológica de Orígenes
Marcos Ruffa 117
La noción de *lógos* (*λόγος*) en Justino el Filósofo
Julián Barenstein 127
Santo Agostinho: *Sobre o ofício do orador*. Necessário saber sobre o quê se fala
Silvia Contaldo 139
El sentido ético en la *Regla a los siervos de Dios*, de San Agustín
Lucas Diel 153
O *Tratado da Predestinação* de João Escoto Eriúgena e a recepção da argumentação de Agostinho
João Lupi 165

Natura et Voluntas 169
Presentación
Laura Corso de Estrada 171
Querer "por naturaleza" o "por decisión": antecedentes helénicos de la discusión tardoantigua y medieval sobre la *voluntas*
Francisco Bastitta Harriet 173
Cuerpo y voluntad en la imagen divina del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa
Nicolás Avellaneda 187
Armonía y libertad en Escoto Eriúgena
María Jesús Soto-Bruna 199
El binomio *natura – voluntas* en la teoría de la acción de Pedro Lombardo
Laura Corso de Estrada 211
Voluntas ut Natura La inserción del concepto de voluntad como naturaleza en los primeros comentarios latinos del libro III de la *Ética Nicomaquea*
Valeria Buffon 221
El lugar central de la libertad en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino
Juan José Herrera 235
Sentidos de *ut natura* en la noción tomasiana de *voluntas*
Beatriz Reyes Oribe 247
Naturaleza humana y Voluntad divina en la espiritualidad del hesicasmo y su presencia en la iconografía
Marisa Mosto 259

Intellectus et Voluntas 273
Presentación
Laura Corso de Estrada 275
El gobierno del *Logos*: libertad de acción en el planteo ético de Filón de Alejandría
María Elisa Acevedo Sosa 277
Legitimidad e ilegitimidad de las vías del conocer en las críticas agustinianas al escepticismo en *Confessiones* y *Contra academicos*
Claudio Martínez 285

Intelecto y voluntad: la razón como sujeto de la voluntad en Alberto Magno
Juan Manuel Ferreyra 297
Naturaleza y voluntad en la teoría cognitiva de Pedro de Juan Olivi
Juan Antonio Castello Dubra/Ignacio Miguel Anchepe 307
Naturaleza y Voluntad: Las Fuentes del Derecho Natural y del Derecho Positivo en Tomás de Aquino
Alfredo Storck 319

***Scholastica Colonialis Americana*.**
Aportes a la categoría historiográfica 331
Presentación
Celina A. Lértora Mendoza 333
La Seconda Scolastica: sopravvivenza o metamorfosi?
Gregorio Piaia 339
La silogística difusa de Juan Caramuel
J. Martín Castro-Manzano 351
La discusión novohispana sobre las proposiciones modales: Alonso y los *moderni*
Juan Manuel Campos Benítez 363
Un octágono de proposiciones *exponibles* de Alonso de Peñafiel
José David García Cruz 375
Mateo de Mimbela sobre la omnipotencia divina
Celina A. Lértora Mendoza 389
Solórzano y Pereyra: la medida entre rigorismo y probabilismo moral frente al problema indiano
Nicolás Moreira Alaniz 403
La *Logica Mexicana* de Rubio y la lógica
Walter Redmond 415

Mesas 425
Cuestiones actuales sobre gnosticismo 427
Fundamentación
Francisco García Bazán 429
El Gnosticismo y la filosofía
Francisco García Bazán 431
Los aportes del Gnosticismo a la metafísica del Primer Principio
Juan Carlos Alby 441

Porfirio y los gnósticos
Juan Bautista García Bazán 449

Miradas sobre Anselmo 461
Presentación
Paulo R. Martines 463
Reflexión trinitaria y modelo proposicional en Nicolás de Cusa y Anselmo de Canterbury
Enrique C. Corti 465
Liberdade e servidão da vontade humana em Anselmo de Cantuária
Paulo R. Martines 477
Fundamentos Ontoteológicos de la existencia de Dios en Anselmo de Canterbury
Erika Márjory Huamani-Rimachi
Joseph Hernán Peña-Echevarría 487

Sesión Luliana.
Homenaje a Esteve Jaulent, Fundador IBFCRL 499
Fundamentación
José Higuera Rubio 501
Dos grandes autores de la Corona de Aragón, l íderes en libertad de conciencia: Ramón Llull y Bernat Metge 505
Julia Butiñá Jiménez
Ramon Llull y la Diagramática medieval 517
José Higuera Rubio
Ramon Llull: da un Tardo Medioevo ricco di curiosità scientifiche ad un Rinascimento ancora troppo pieno di suggestioni magiche e terrori inquisitoriali
Alessandro Tessari 529
Ramon Llull y la Libertad. Reflexiones
Esteve Jaulent 541

Tres aspectos heterogéneos en el pensamiento medieval 549
Fundamentación
Susana B. Violante 551
La metáfora solar en Margarita Porete
Laura Carolina Durán 553

¿Hay una historia de la sexualidad medieval? 565
Mariano Gabriel Pacheco Busch
Los ámbitos de libertad que mujeres y varones han podido procurarse
Susana B. Violante 575

Ponencias Individuales 587
A recepção de Proclo no Medievo
Ma. Suelen Pereira da Cunha
Francisca Galiléia Pereira da Silva 589
Logos y libertad. El giro sobre el sujeto como modo de acceso a la verdad. La vida como obra de arte y salvación. De Sócrates a Agustín
María Cecilia Colombani 601
¿Como querer aquilo que não se pode? O retorno à vontade de deus no tratado sobre a graça segundo Santo Agostinho
Marcone Felipe Bezerra de Lima 613
Elementos epistemológicos da lógica farabiana
Francisca Galiléia P. da Silva 627
A liberdade humana como condição para conquista da felicidade segundo Al-Fārābī
Virginia Braga da Silva Santos 639
Impacto político de la filosofía de Abelardo: ética, fe y los límites de la Iglesia
Joan Manuel Abrill Martinez 649
La sensibilità affettiva nel Medioevo cristiano e l'amicizia come espressione di libertà. Il caso di Aelredo di Rievaulx
Valentina Amorosino 659
El ascenso racional y la subsunción de la filosofía en Ricardo de San Víctor
Iván Gabriel Choque 673
Existencia y libertad en el pensamiento de Maimónides
Juan Adrián Lara Araiza 687
El problema de la enseñanza en Ricardo de Mediavilla (s. XIII)
José Antonio Valdivia Fuenzalida 697
Rumi: El filósofo de la unicidad en un contexto de fundamentalismos (s. XIII)
Roberto Sánchez Valencia 709

La creación del mundo (العالَم حُدوث) entre la filosofía musulmana (فلسفة) e Ibn Taymīyah
Julio César Cárdenas Arenas 719
Revisitando a *Carta à Condessa da flandres,* de São Tomás de Aquino: contributo para a sua interpretação
Inés Bolinhas 731
¿El ser humano realmente enseña? Una respuesta del *De magistro* de santo Tomás a algunas aporías del *De magistro* de san Agustín
Jorge Medina Delgadillo 739
Enajenación de propiedad privada en casos de extrema necesidad: el hurto famélico en la escolástica
Ignacio Pérez Constanzó 749
La metáfora del *Speculum* en dos místicas medievales: Marguerite Porete y Marguerite d´Oingt
Ricardo M. García 761
¿Dilatio o Amplificatio del 'Realismo Erótico' en las *Artes Praedicandi*? Entre libertad y libertinaje de la visualidad del 'Amor Pasional' en la expresividad literaria del *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo y del *De Amore* de Andrés el Capellán
Nelson Ramiro Reinoso Fonseca
José de Jesús Herrera Ospina
Juan David Parra Orozco 773
La libertad humana desde la perspectiva de Juan Duns Escoto
Enrique Santiago Mayocchi 785
A vontade como potência racional suficiente em Duns Scotus
Erison de Sousa Silva 795
El tema del fin último y la felicidad en el pensamiento franciscano tardo-medieval
Olga L. Larre 805
La estética en Giotto.Transición entre el Medioevo y el Renacimiento
Diana Elizabeth Reyes Zepeda 817
Libertad y eclecticismo en los saberes de la *Visión Deleytable* de Alfonso de la Torre
José Antonio Fernández López 837

Pensar más allá de los argumentos: del "simbolismo germano" al arte conjetural
Claudia D'Amico 847
Los ángeles en el diálogo sobre la culpa de Eva y Adán de Isotta Nogarola
Cecilia Devia 863
Libertà individuale e libertà civile nel *De Simplicitate Christianae Vitae* (1495) di Girolamo Savonarola
Emanuele Lacca 875
Análisis de los proyectos ganadores en los Torneos de Trabajos Creativos
César Oswaldo Ibarra 887
Filosofia sem ou com história? Uma antinomia do ensino da filosofia
María Leonor Xavier 901

Sessio Latina 911
De regula Sancti Benedicti in institutione familiari Romana
Marcos Alexis Vedia 913
De regum et imperatorum faciebus in Ottonis Frisingensis *Historia de duabus Civitatibus* apud Codicem Ienensem (s. XII)
Rodrigo Álvarez Greco 919
De septem artibus liberalibus et eius notissima pictura apud Herradem Landsbergensem et opus quod *Hortus deliciarum* vocatur
Rodrigo Álvarez Greco
Marcos Alexis Vedia 931
De incarnatione verbi secundum Divum Thomam Aquinatem, Doctorem Angelicum, ordinis praedicatorum
Vidzu Morales Huitzil 941
Philosophia Aristotelis et Avicenae, secundum Ibn Taymīyah
Julio César Cárdenas Arenas 947

Ponencias de alumnos 959
Sobre las fuentes para la reconstrucción del pensamiento político de Juan Filopón
Alexis Marcus 961

El concepto *participatio* en la obra *Periphyseon* de Escoto Eriúgena. Una indagación en el marco de la tradición platónica
Damiana Raquel Madarieta 975
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
Santiago García Sosa 987

Informes de Comisiones de la Red 999
Comissão de Patrística da RLFM
João Lupi
Julián Barenstein 1001
Comisión Mujeres medievales filósofas, poetas, artistas, científicas de la RLFM
Susana B. Violante 1003

Presentaciones Especiales 1013
Sectio latina Cursillo *De consolatione Philosophiae.* Informe
Vidzu Morales Huitzil 1015
Peregrinos y navegantes. Experiencias desde una biblioteca
Pablo René Etchebehere 1017
Trabajos Creativos
César Ibarra 1025
Otro Cielo o el libro de las almas simples
Ivo Kravic 1033

Presentación de Libros 1047
Isabel M. León Sanz, *El arte creador en S. Buenaventura. Fundamentos para una Teología de la belleza*
Por *María Jesús Soto-Bruna* 1049
María Jesús Soto-Bruna, *Causality and Resemblance: Medieval aproaches to the explanation of nature*
Por *Javier Ormazabal Echeverría* 1053

Virginia Aspe Armella, *Aristóteles y Nueva España*
Por *Virginia Aspe Armella* 1059
Celina A. Lértora Mendoza, *Los comentarios bíblicos de Roberto Grosseteste. Propuestas para una nueva exégesis*

Por *Celina A. Lértora Mendoza* 1063
María José Zegers Correa, *Sabiduría y Caridad: de la contemplación a la Trinidad en Ricardo de San Víctor*
Por *María José Zegers Correa* 1069
María Jesús Soto-Bruna, *El Renacimiento. De Nicolás de Cusa a Giordano Bruno. Libertad y tragedia de la razón*
Por *Javier Ormazabal Echeverría* 1075
Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada, Compiladoras, *Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento Medieval y Renacentista De Iustitia et Iure 2019*
Por *Virginia Aspe Armella* y *Celina A. Lértora Mendoza* 1079
Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada, Compiladoras, *Del Universo Prepolítico al Político en el Pensar Medieval y Renacentista*. *De Iustitia et Iure 2020*
Por *Virginia Aspe Armella* y *Celina A. Lértora Mendoza* 1081
Susana B. Violante, Coordinadora*, Lo agonal: expresiones medievales sobre el amor, el juego y la guerra, Actas Coloquio Argentino 2022*
Por *Susana B. Violante* 1083

Homenaje a Santo Tomás en el Séptimo Centenario de su Canonización 1323-2023 1091
Ponencias 1093
La derivación de *res* a partir de *ens* en Tomás de Aquino: una aproximación a su estudio
Fernanda Ocampo 1095
Os quatro modos como os filósofos antigos chegaram ao conhecimento de Deus segundo Santo Tomás de Aquino. Uma reorganização das "cincos vias" no *Prólogo* do *Comentário ao Evangelho de São João*
Wilson Coimbra Lemke 1107
El fundamento de la libertad divina según S. Tomás. En diálogo con Avicena y Averroes
María Elisa Ladrón de Guevara 1119
Discusión sobre el 'pasaje clave' en el *De aeternitate mundi* de Santo Tomás de Aquino
José Luis Irarrázaval Mainguyague 1133

Lumen intelligibile et verbum: la naturaleza luminosa del *verbum* en el pensamiento de Tomás de Aquino
Jorge Eduardo Arbeláez Orejuela 1145
La unión del alma y el cuerpo en el *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás de Aquino
Rafael Cunsulo 1155
Entre el decir y el conocer: la noción de signo en Tomás de Aquino
Laura Sandoval 1169
A lei natural concebida por santo Tomás de Aquino como a melhor resposta ao desacordo moral contemporâneo segundo Macintyre
Ricardo Eugênio Lima 1183
La pasión y el vicio en el juicio de la conciencia. Análisis del *De veritate* qq. 16-17 de santo Tomás 1195
Diego Barrios Andrade
Francisco Suárez: metafísica, ciência e sabedoria 1205
Anselmo Tadeu Ferreira

Informes 1217
Jubileos de Santo Tomás en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
Rafael Cúnsulo, OP 1219
Los comentarios de Aquino al corpus paulino, como fuente privilegiada para conocer al *último* Tomás
Josep-Ignasi Saranyana 1221

Sectio Latina 1227
De modo scribendi in libro, qui *Summa contra gentiles* nominatus, Divi Thomae Aquinatis
Vidzu Morales Huitzil 1229
Transitus in alterum sexum: Thomas aquinas quidamque thomistae
Gualterius Redmond 1235

Cierre 1251
Palabras de *Olga Lucía Larre*, Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de UCA 1253
Palabras de *Celina A. Lértora Mendoza*, Coordinadora General de la RLFM 1255

XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval

Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes

Homenajes
Simposios
Mesas temáticas
Ponencias individuales
Sessio latina agitata
Ponencias de alumnos avanzados
Informes
Presentaciones especiales
Presentación de libros
Homenaje a Santo Tomás

UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras



ISBN 978-631-00-1832-4