**César Oswaldo Ibarra**
**Celina A. Lértora Mendoza**
**Editores**

## XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval

## *Respondiendo a los Retos del Siglo XXI desde la Filosofía Medieval*

# ACTAS

**Ediciones RLFM**
**Buenos Aires**

**CÉSAR OSWALDO IBARRA**
**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA**
**(Coordinadores)**

**XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval**
***Respondiendo a los retos del Siglo XXI***
***desde la Filosofía Medieval***

# Actas

Respondiendo a los retos del siglo XXI desde la Filosofía Medieval :
XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval : Actas /
César Oswaldo Ibarra ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires : Celina Ana Lértora , 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-88-0973-1

1. Filosofía Medieval. I. Ibarra, César Oswaldo.
CDD 180.9

**Todos los trabajos han sido sometidos a evaluación interna y externa**

Imagen de tapa: Enrique de Alemania con sus discípulos - Laurentius de Voltolina (h. 1300) *Liber ethicorum des Henricus de Alemannia*

https://www.flickr.com/photos/levanrami/21114437820/in/photolist-bSXSHR-Ai7Y3S-yaP1Ko

© 2021 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

**CÉSAR OSWALDO IBARRA**
**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA**
**(Coordinadores)**

# XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval

## *Respondiendo a los retos del Siglo XXI desde la Filosofía Medieval*

# Actas

**Buenos Aires**
**Editorial RLFM**

## COMISIÓN ACADÉMICA

### Revisora de los trabajos

**Jorge Ayala** (España)
**Luis Bacigalupo** (Perú)
**Enrique Corti** (Argentina)
**Ricardo da Costa** (Brasil)
**Carlos Arthur R. do Nascimento** (Brasil)
**Josep Puig Montada** (España)
**Georgina Rabassó** (España)
**Rafael Ramón Guerrero** (España)
**Walter Redmond** (EEUU)
**María Leonor Xavier** (Portugal)

## Presentación

Tenemos el gusto de presentar las Actas del XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, "Respondiendo a los Retos del Siglo XXI desde la Filosofía Medieval", patrocinado por la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y organizado por el Programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD. El evento se realizó, debido a las contingencias producidas por la pandemia del Covid-19, de manera virtual, por primera vez en la historia de estos congresos, cuyo éxito ha de agradecerse al apoyo brindado por la Universidad, y en especial la Sra. Decana de la Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades, Martha Viviana Vargas Galindo y al Magíster Cristian Fabián Rodríguez Suárez, Líder Nacional del Programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD.

Las tres jornadas en las que se realizó el Congreso fueron muy intensas y muy ricas en temáticas y en ponentes. Esta publicación recoge en su totalidad el contenido de las reuniones. La rigurosidad en la selección de las propuestas y en la correcta presentación de las ponencias con anterioridad a la inclusión en el programa definitivo, permitió alcanzar un nivel muy alto, que fue reconocido por muchos de los participantes.

Por ello expresamos nuestra mayor gratitud a los miembros la Comisión Académica: Jorge Ayala (España), Luis Bacigalupo (Perú), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil), Josep Puig Montada (España), Rafael Ramón Guerrero (España), Walter Redmond (EEUU), Ricardo da Costa (Brasil), Georgina Rabassó (España), y María Leonore Xavier (Portugal). Asimismo agradecemos a los miembros de la Comisión Institucional (Coordinadores nacionales): Susana Violante (Argentina), Silvia Contaldo (Brasil), Joao Lupi (Brasil), Jorge Da Silva Santos (Brasil), Giannina Burlando (Chile), Oscar Velázquez (Chile), César Ibarra (Colombia), Juan M. Campos Benítez (México), Ricardo Villalba (Paraguay), Ignacio Pérez Constanzó (Uruguay), y Ángel Muñoz García (Venezuela), por el apoyo a esta edición, y en general a las publicaciones de la Editorial de la Red.

Esta publicación está organizada de modo análogo al programa del Congreso, y cuenta con las mismas secciones. En primer lugar, los Simposios y Mesas temáticas, que presentan los resultados conjuntos de diversos proyectos de grupos consolidados en su temática: cuestiones patrísticas sobre la naturaleza del cristianismo, el siglo XI

y sus novedades teóricas, la filosofía portuguesa tardoantigua y medieval, la estética medieval en sus manifestaciones literarias y musicales y la filosofía colonial con sus principales temas.

En segundo lugar se presentan las Comunicaciones, nucleadas conforme a los temas que fueron de interés para los participantes: grandes figuras. Agustín de Hipona y Tomás de Aquino; grandes líneas temáticas: filosofía árabe, filosofía franciscana, filosofía colonial, estética; períodos: filosofía de los siglos XII a XV, filosofía del renacimiento y segunda escolástica; y una sección dedicada a miscelánea.

A continuación van los actos especiales: la *Sessio latina agitata*, la Mesa de discusión, la sesión de Presentaciones de libros y la de Homenajes.

Estando estas Actas en preparación, el 2 de julio pasado, falleció en Rosario (Argentina), la Dra. Silvana Filippi, cuya comunicación fue leída por la coordinación de la mesa, en su ausencia, por encontrarse afectada de Covid. Hubo otras ausencias, con comunicaciones leídas, y otros interesados que declinaron su participación por problemas de salud propios o de familiares. A todos ellos nuestra comprensión y afecto. La Red ha recordado a la Dra. Filippi con un acto de homenaje organizado por la Coordinación Argentina a cargo de la Dura Susana Violante, al cual adherimos desde esta edición.

Esperamos que estas Actas, que recogen todos los valores académicos y personales del Congreso, tengan igual positiva acogida que las anteriores, y contribuyan a consolidar, fortalecer y aumentar los estudios de filosofía medieval en nuestra región que también está abierta a otras latitudes, como lo demuestran varias ponencias de este texto. Agradecemos a todos y esperamos continúen acompañándonos y participando.

*César Oswaldo Ibarra*
*Celina Lértora Mendoza*
Editores

# ACTO DE APERTURA

**Saludo de la señora Decana de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades de la UNAD, Martha Viviana Vargas Galindo**

Un fraternal saludo a todas y todos los participantes en este valioso escenario de disertación y tejido, el Dieciochoavo Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval que, para esta versión, se titula: "Respondiendo a los retos de la Filosofía Medieval en el Siglo XXI". En su obra "Los intelectuales en la Edad Media", Le Goff advierte, y me permito aquí parafrasearle, que el intelectual nunca estuvo tan bien delimitado ni tuvo tanta conciencia de sí mismo y de su papel transformador, como en la Edad Media. Así, pues el espacio que aquí nos convoca es sin duda disruptivo, sobre todo desde el contexto latinoamericano, donde el pensamiento medieval se instala en las raíces de nuestro pasado y configura las bases de nuestro presente y futuro, por lo que revisitarle se hace imperativo desde la mirada de la *universitas*, en la que el contexto es un tema inacabado y siempre investigable.

Quiero mencionar, de igual manera, una reflexión que hacía Gadamer y relacionarla, a riesgo de hacer una transpolación temporal, con la pregunta que en el último mes ha regresado a nuestras discusiones y es, precisamente, dónde están los filósofos y cuál es el papel de ellos en su construcción hoy, de cara precisamente a esos retos del Siglo XXI. Gadamer advertía que este papel esta dado desde el cómo el saber con su poder puede intervenir en crear otra clase de hombre. Así, pues, nuestro llamado no está en mejorar la calidad del nivel de vida sino en reflexionar precisamente sobre la calidad de ésta y así superar, en cierta medida, la unilateralidad a la que hoy asistimos.

En nombre del señor Rector de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD, Jaime Alberto Leal Afanador y de la comunidad académica de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades, agradezco a la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, al Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada y al equipo del Programa de Filosofía de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades, en cabeza de los profesores Cristian Rodríguez y César Ibarra, por su decidida apuesta. Auguro unas jornadas que, con seguridad, serán significativas tanto por su acontecer como por lo que de éstas se abre y da lugar.

Bienvenidos y un fraternal abrazo unadista para todos.

**Intervención del Mg. César Ibarra, Coordinador General del XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval**

En mi condición de Coordinador para Colombia de la Red Latinoamericano de Filosofía Medieval y también como docente asistente de la UNAD, quiero expresar una gratitud muy grande en primer lugar, a la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval en cabeza de la Dra. Celina Lértora Mendoza, que nos está acompañando en todo este proceso del Congreso.

El Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval es un evento académico de mucha trascendencia, obviamente se han realizado 17 congresos anteriores; la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval tiene una gran tradición en América Latina de casi 50 años y está formada por algunos de los mayores medievalistas del mundo, tiene una amplia trayectoria académica. La Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, es la que avala este Congreso.

Yo quiero hacer un énfasis muy importante en la trascendencia que para la Universidad Nacional Abierta y a Distancia tiene este este Congreso: es el sello, es el evento más importante que el Programa de Filosofía de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades ha realizado este año. Es un evento en el que han participado aproximadamente 500 personas. Tenemos inscritos estudiantes, docentes, investigadores, medievalistas de muchas partes del mundo: de Arabia Saudita, de Portugal, de España, de la República Checa. En América Latina tenemos prácticamente todo el abanico: desde los Estados Unidos, de México, de Centroamérica, de varios lugares de Costa Rica, especialmente de Colombia, obviamente; del Brasil, donde el medievalismo es muy importante (la mayor parte de los medievalistas de la Red Latinoamericana son brasileños). A ellos nuestro saludo, al Dr. de Boni, al Dr. Lupi, a la Dra. Contaldo, a todos los compañeros del Brasil y de la Argentina, donde la Red es muy fuerte; de Chile, donde recordamos al Dr. José Manuel Cerdá que nos recibió en un congreso anterior; del Ecuador, del Perú, prácticamente de todas partes…

Entonces es un evento muy importante y muchos estudiantes participan. Algunos estudiantes la UNAD, estudiantes de doctorado de varias universidades del Brasil están conectados a este Congreso. Hay estudiantes y profesores que van a tener sus ponencias y estamos en este ambiente, en este ambiente del Congreso, con mucha alegría, con mucha esperanza y con mucha ilusión. Vamos a tener 100 ponencias.

Vamos a trabajar alternamente en dos canales de YouTube en los que todos los participantes pueden ver y escuchar las ponencias de los distintos académicos que van a intervenir y también tenemos dos canales permanentes de Zoom, a través de los cuales van a participar los ponentes.

Les doy una bienvenida. Espero que el Congreso sea un éxito. Hemos hecho todo lo humanamente posible. Han sido días de mucho trabajo, no de desvelo, porque somos personas organizadas, pero sí de mucho trabajo, muy intensos, de muchos correos, de muchas gestiones para que el evento salga lo mejor posible.

Hubiéramos querido estar en Medellín. Teníamos la ilusión de estar en Medellín, en este Congreso. Infortunadamente la epidemia nos lo ha impedido, pero ya habrá un día en que vayamos a Medellín a agradecerle a la ciudad, al CESCLAM, al doctor Herrera, a todos los compañeros que nos estaban apoyando para que la sede del Congreso fuera en Medellín y que se hiciera de la mejor manera pero, infortunadamente, esta tragedia mundial que vivimos lo ha impedido. Sin embargo, la virtualidad nos va a dar otras oportunidades y otras herramientas y nos ha permitido llegar a muchas personas que seguramente a un congreso presencial no hubieran podido asistir. Entonces todo tiene su parte buena y su parte mala, pero en este caso, este es justamente el lado bueno.

Mi agradecimiento a la incansable Dra. Celina, que conoce Colombia, que conoce Medellín, que conoce Bogotá, que nos conoce a nosotros y con quien hemos podido hacer un gran trabajo. Creo que estamos marchando bien….

**Intervención de la Dra. Celina Lértora Mendoza,**
**Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval**

Un gran saludo desde la Coordinación General de la Red, a todos los que han hecho posible este Congreso que, como se ha señalado, es la primera vez que se hace en una forma totalmente virtual y uno de los pocos en el mundo, de esta envergadura, con esta cantidad de personas, que se hace de esta manera. Pero, sobre todo, quiero señalar la importancia que ha tenido para la Red y para este Congreso el accionar de nuestro colega César Ibarra; él hizo la mención de que a la Red ya le faltan pocos años para cumplir medio siglo; sin embargo, la mayor parte de los miembros que pertenecían a la red hasta hace unos 7 u 8 años eran de Brasil, Argentina, Chile, Uruguay… Realmente había casi cero participación de otros países de América. Esta fue una de las preocupaciones que en el Congreso del 2013 –realizado en la ciudad de San Miguel de Tucumán, en Argentina– nos movió a darle a la Red una forma más sistemática, más estricta con un Coordinador General (yo fui elegida para eso), y se nombraron como coordinadores a los pocos miembros de otros países que había en ese momento. El Mg. Ibarra era el único colombiano, miembro formal de la Red, que cumplía los requisitos para ser coordinador y por lo tanto fue elegido coordinador y él decía: "pero soy el único, o sea me coordino a mí mismo"; no importa –le decíamos– hay otros casos similares–, la cuestión es trabajar para que la Red crezca en el país. Han pasado 7 años; un tiempo después nos dijo que había logrado hacer ingresar en la Red, cumpliendo los requisitos de ingreso, a otro colombiano por lo cual ya tenía a una persona para coordinar. Luego ingresaron bastantes más colombianos, de tal manera que hace dos años, en el 2019, el Mg. Ibarra pudo presentar un proyecto absolutamente viable para realizar el Congreso en Colombia. Y ahora estamos aquí reunidos, con un Congreso que tiene unas 100 ponencias o participaciones de diferentes tipos y 500 oyentes, está demostrando que, cuando se quieren hacer las cosas bien, cuando se pone empeño, esto es posible.

Esta especie de milagro de crecimiento en Colombia se debe fundamentalmente al gran esfuerzo de nuestro colega César Ibarra y por eso, quiero dejar constancia de la importancia de tener miembros y coordinadores con esta dedicación porque, indudablemente, hacen crecer a la Red dentro de nuestra región, que es nuestro objetivo principal.

En segundo lugar, me parece providencial que hayamos elegido la UNAD; difícilmente –y lo digo con conocimiento de causa porque trabajo con muchas

universidades– otra universidad hubiera podido llevar adelante un proyecto de esta envergadura, desde el punto de vista de sus posibilidades técnicas, de modo que en este sentido ha sido fundamental el apoyo que hemos recibido de la Decana, que nos acaba de dar un saludo, a quien también agradezco la deferencia de haber comprendido los requisitos académicos que la Red, luego de tantos años, ha ido pergeñando y estableciendo para mejorar la calidad de los participantes, miembros medievalistas latinoamericanos. Ella ha tenido una comprensión realmente muy importante de todo esto y tengo que agradecerle.

Personalmente soy adepta a lo telemático. Creo que, si bien lo presencial tiene un valor que no puede ser reemplazado por ninguna tecnología, la realidad, como dijo César hace unos minutos, es que también la tecnología permite la participación de personas que, de un modo exclusivamente presencial, no podrían hacerlo. Así que me parece que el fortalecer la Educación a Distancia, como se decía antes, por telemática, como decimos ahora, es una de las propuestas que, resultado de la pandemia, pero que ha llegado para quedarse. Mi punto de vista con respecto a la Red y en esto tengo el apoyo de la directiva de coordinadores nacionales, es que en lo sucesivo, aun cuando sea posible la presencialidad, tengamos siempre la posibilidad telemática, o sea, que nuestras actividades sean mixtas para dar una mayor posibilidad de participación.

Otra de las cosas que quiero destacar, que también ese es un mérito del Mg. Ibarra porque él lo planteó desde el primer momento –naturalmente tuvo todo mi apoyo–, es el sistema que ha establecido para la participación de los alumnos: no se trata solamente de escuchar sino, también, de participar activamente mediante la realización de un resumen o un trabajo sobre un mínimo de ponencias que deben escuchar.

Nosotros, desde la Coordinación General y desde las coordinaciones nacionales, hemos considerado en el Congreso anterior, en el Congreso de México, la importancia de tener dos líneas de trabajo permanentes más allá de los congresos y los intercongresos. Una es una actualización de temas a través de mesas; hemos realizado tres el año pasado y una este año y, seguramente, haremos más a cargo de especialistas. Y lo segundo, un programa para el fortalecimiento de las vocaciones tempranas medievalistas, dirigido a los alumnos. Es para mí una gran satisfacción el que en este Congreso tengamos una primera experiencia de este tipo de proyecto de participación del alumnado latinoamericano.

Creo que este Congreso inaugura por lo menos tres características nuevas y que esperemos sean exitosas: la primera, una virtualidad total sin haber abandonado ninguno de los beneficios de la presencialidad, es decir el tiempo de exposición, las discusiones, la cantidad de participaciones especiales, que está abierta como siempre. En segundo lugar, la realización, también online, por primera vez, de una Asamblea General de la Red. También pensamos que esta es una posibilidad que tiene que continuar en el futuro. Y, en tercer lugar, como acabo de mencionar el programa para los alumnos.

Mis felicitaciones a César, a todo su equipo, al Dr. José Herrera Ospina, que va a colaborar muchísimo en el seguimiento de las sesiones, un gran saludo a todos y un deseo de que compartamos estos tres días con toda seriedad, con todo valor académico pero también con todo afecto entre nosotros, para fortalecer estos estudios. Muchas gracias.

**Intervención del Dr. João Lupi**
**Miembro Honorario de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval**

**Filosofia medieval na América Latina: a maturidade** Ao chegar perto dos quarenta anos que tipo de maturidade adquiriu um ser humano? E, nessa idade, como definir a maturidade de uma ideia coletiva, realizada e organizada, como a Filosofia Medieval na América Latina? Vamos ao princípio: em agosto de 2021 se completam 38 anos desde que se realizou o primeiro encontro que teve continuidade. A partir dele se organizaram mais dezesseis eventos – depois chamados congressos internacionais (desde 1995), ou latino-americanos (desde 1999). No encontro, ou Semana, de Brasília de 1983, liderado por José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, já estava Luiz Alberto De Boni, e, também, Dom Luciano Mendes de Almeida, Ruy Afonso da Costa Nunes (patriarca dos estudos medievais no Brasil) e os portugueses Celestino Pires, e João Ferreira. No segundo encontro, já então chamado simpósio, na PUC de Santos, entraram os argentinos, na pessoa de Francisco Bertelloni –depois seguindo por muitos outros– e foi criada a Comissão Brasileira de Filosofia Medieval; esta foi conduzida por José Antônio até 1990, quando passou a presidência para Luiz De Boni. Seria longo lembrar os professores e pesquisadores que entraram no grupo desde os primeiros encontros, mas não podemos deixar de citar o primeiro brasileiro a obter doutorado em Filosofia Medieval: Carlos Arthur do Nascimento, eminência discreta mas sempre presente. Os portugueses continuaram vindo em maior número: Francisco da Gama Caeiro, Joaquim Cerqueira Gonçalves, e, também, os espanhóis, como Rafael Ramón Guerrero e vários outros. Entretanto chegaram os chilenos: Giannina Burlando e José Oscar Velásquez, e o italiano Gregorio Piaia.

A presença de pesquisadores de outros países (de fora do Brasil) se tornou tão importante que em 1999 realizamos o congresso em San Antonio de Padua, perto de Buenos Aires, organizado por Celina Lértora, e que, entre outras características, foi o primeiro fora do Brasil, o primeiro com o título de Latino-americano, e nele foi proposta a criação da Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Esse congresso (o sétimo desde 1983) contou com a presença de toda a Diretoria da SIEPM, Associação Internacional de Filosofia Medieval, então com sede em Lovaina. Ao final, tendo visto e ouvido e conversado com os participantes latino-americanos, a Diretoria da SIEPM fez largos elogios à nossa atividade. Porém como dizia De Boni, quando me passou a presidência da Comissão em 1998, esta é uma entidade que não é associação, não tem estatutos, não tem diretoria, não tem anuidade, mas funciona: deixe que continue

assim. De fato, na virada do milênio a organização, que já não era dos brasileiros, mas dos latino-americanos, não só tinha alcançado uma estrutura desenvolvida e competente, mas encontrava-se em quase todos os países da América Latina: dos 17 congressos dez foram no Brasil, três na Argentina e três no Chile; e foi no do Chile em 2015 que pela primeira vez chegaram os mexicanos, que em 2019 levaram o congresso para Puebla. Me lembro de alguns participantes que, ao longo destes anos, vieram de vários países, como Bacigalupo do Peru, Antonio Pérez da Venezuela..

.E aqui faço uma primeira consideração sobre este itinerário: já é tempo de se promover a composição e redação da história dos quase 40 anos de filosofia medieval na América Latina, não só para rever linhas de ação, mas para compor uma nómina, ou índice, de quem é quem na filosofia medieval entre nós, quem são aqueles a quem se pode recorrer, com quem se pode colaborar, que se devem convidar. Para essa tarefa existem fontes publicadas ou arquivadas disponíveis. Continuando: o último congresso no Brasil foi em Vitória em 2011, quando Jorge Augusto da Silva Santos era o presidente da Associação ou Sociedade, sucedendo a Marcos Roberto Nunes Costa –o primeiro a levar o congresso para o Nordeste do Brasil, em Recife (2001). Desde então o "Brasil medieval" passa por um interregno de expectativas, que alguns vêm com preocupação, mas outros saúdam nelas a possibilidade de importantes novidades, sobretudo, como há quem diga, e parece estar na mente de alguns mais jovens, dando prioridade à internacionalização e à cientificidade (ou profissionalismo), algo que, certamente, precisa de melhores explicações, mas que é preciso acompanhar. Assim, sem que esta tendência esteja bem definida, cabe perguntar se algo de semelhante não se passa em outros países da América Latina.

Ao longo de 38 anos muitas diretrizes se modificaram, pelo menos no Brasil, mas vou me referir a duas de âmbito sul-americano. A primeira, que ouvi pela primeira vez, enfaticamente na voz de Giannina Burlando, e que muitos já estão seguindo, que é a de estudar a Segunda Escolástica Latino-americana, e a razão é clara: nós não temos os manuscritos medievais que os europeus estudam, mas temos algo que eles não têm: uma Escolástica renascentista e moderna mais viva e abundante do que a da Europa. A outra tendência é a do desdobramento da Filosofia Medieval – cito o caso do Brasil– em organizações e associações mais específicas, nomeadamente as de Patrística, área em que Chile e Argentina estão bem adiantados, o Instituto Raimundo Lúlio, e o grupo do Neoplatonismo, desenvolvido no Nordeste do Brasil. Certamente passamos por muitas fases desde 1983, e precisamos fazer o ponto da situação, discutir os sinais dos tempos, analisar para onde vão os interesses dos medievalistas, e, se possível, num próximo congresso, ou intercongresso, discutir esta questão.

# SIMPOSIOS Y MESAS TEMÁTICAS

# SIMPOSIO

## EL HETERODOXO SIGLO XI Y SU PROSPECTIVA EN EL SIGLO XII

**Coordinación: Susana B. Violante**

**El heterodoxo Siglo XI y su prospectiva en el Siglo XII**
**Coordinación: Susana B. Violante**

## Fundamentación

Las investigadoras e investigadores Contaldo, Durán, Violante, Barenstein, Martínez Sáez y Román, hemos decidido presentar un Simposio en el *XVIII Congreso de filosofía medieval*, Medellín. En él desarrollaremos algunas cuestiones que nos permiten señalar aspectos heterodoxos en la filosofía del siglo XI y su prospectiva en el XII, considerando que, uno de los retos fundamentales del S. XXI ha de ser la revisión historiográfica de los autores, autoras y problemáticas del periodo medieval que no son por muchos conocidos y que, no obstante, nos han legado amplios aspectos de nuestra cotidianeidad. Es por ello que intentaremos fortalecer la lectura de estos siglos y sus consecuencias, a través de su heterogéneo pensamiento rescatando la importancia de las Artes Liberales, *trivium* y *quadrivium*, sobre todo en la enseñanza de las matemáticas a partir de juegos. El concepto de "desprecio del mundo" en las posturas de pensadores como P. Damiano y Anselmo de Canterbury. La aceptación de la duda por Otloh de San Emeramo, la querella de los dialécticos y la necesidad de alfabetización. La música de los cielos en el ámbito cristiano conforme el pensamiento de Honorio de Autun. La visión filosófico-científica de los musulmanes en la teoría del Intelecto en Avempace y Averroes y la importancia que adquiere la lectura comprensiva en un pensador como Hugo de San Víctor.

## Propuestas, autores y trabajos

**Nicolás Martínez Sáez,** Profesor de Filosofía, doctorando en la UNMP donde es Ayudante graduado en Filosofía Medieval miembro del Grupo de Investigación "Δίκαιόν ἐστι ἐμέ". presenta: "La *Rithmomachia* o el juego de los filósofos: principios de la aritmética para el mejoramiento del alma".

**Julián Barenstein,** Profesor, Licenciado y Doctor en Filosofía por UBA, ejerce la docencia filosóficas en UBA, USAL y UNSAM y es becario post-doctoral en CONICET, presenta la ponencia:: ***"Contemptus mundi*: los casos de Pedro Damián y Anselmo de Aosta"**

**Susana Violante**, Dra en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesora Titular Regular de Filosofía Medieval en UNMDP y Directora Grupo de

Investigación "Δίκαιόν ἐστι ἐμέ", presenta: "Otloh de San Emeramo, el amante de la duda y de los libros"

**Laura Carolina Durán,** Licenciada en Psicología por la Universidad de Aconcagua, Mendoza. y en Filosofía por UNSAM, t becaria doctoral por la UBA, ofrece la ponencia: "Honorio de Autún y la música de los cielos"

**Ernesto Manuel Román Navone**, estudiante avanzado de la licenciatura en filosofía de la UNMP y ayudante estudiante en las cátedras de Filosofía Medieval y Antropología Filosófica, presenta "Nivel Aristóteles: sobre el problema del monopsiquismo en el *Tratado de la unión con el intelecto* de Ibn Bayya"

**Silvia Maria de Contaldo** es Doctiora en Filosofia Medieval, Professora de História da Filosofia Medieval, no curso de Filosofia, da PUCMINAS, FAJE, Brasil, presenta su ponencia: "*Didascálicon de Studio Legendi*: da arte de ler à arte de 'navegar'".

# La *Rithmomachia* o "El juego de los filósofos": principios de la aritmética para el mejoramiento del alma

*Nicolás Martínez Sáez*
UNMP, Mar del Plata - Argentina

## I. Auge y expansión de la *Rithmomachia*

El currículum educativo de gran parte de la Edad Media ha estado dominado por la enseñanza de las denominadas *artes liberales* que a diferencia de las artes manuales o mecánicas son consideradas como aquellas que liberan al hombre de los condicionamientos de la materia. Desde el siglo IX, se propaga una perspectiva que ya se encontraba en Boecio (480-525) y que dividía a las artes liberales en dos grupos: el *trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y el *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música). En este sentido, tanto el *trivium* como el *quadrivum* constituyeron respectivamente, los grados del saber literario y científico de la enseñanza medieval[1]. Sin embargo, a diferencia de las disciplinas del *trivium*, las del *quadrivium* abordaban lo real, es decir, el orden en que la realidad había sido dispuesta por Dios[2].

Hacia el siglo XI, Boecio se convierte en una de las principales *auctoritates* de las artes liberales con la obra *De arithmetica* donde desarrolla la teoría de las proporciones numéricas. Así pues, la aritmética expresa aquella ciencia que conduce hacia la verdad siendo la representación cuantitativa y numérica de la realidad el acceso a las formas divinas que encierran en sí mismas la originaria verdad de todo lo que existe[3]. Esta perspectiva, deudora del neopitagorismo y particularmente del matemático griego del siglo II d.C. Nicómaco de Gerasa, interpreta que las formas se representan en la mente humana como simples entidades cuantitativas de dos tipos: la *magnitudo* o cantidad continua y la *multitudo* o cantidad discreta[4]. En su obra, Boecio ofrece un tratamiento de las entidades discretas o discontinuas, es decir, de los

[1] S. Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, pp. 93-94.
[2] Ibíd., p. 576.
[3] Boecio, *De arithmetica* 2, 7-9.
[4] Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval* cit., p. 92.

números y de sus relaciones mutuas de igualdad y desigualdad. En este sentido, cuando un número es desigual a otro, puede serlo por exceso (*maioris*) o por defecto (*minoris*) y a cada una de estas relaciones Boecio las vuelve a dividir en cinco subcategorías simples y complejas. No es el propósito de nuestro trabajo profundizar en tales subcategorías sino solamente mencionar los lineamientos básicos de la estructura del análisis aritmético propuesto por el filósofo. Como señala Silvia Magnavacca, el supuesto medieval de concebir una realidad ordenada hace que la aritmética, la geometría, la música y la astronomía sean parte del *quadrivium* cuya nota común es la noción de orden[5].

De esta manera, en el contexto de la vida monacal y de las innovaciones curriculares del siglo XI, tanto las vinculadas a las mejoras de las notaciones musicales que son atribuidas al monje benedictino italiano Guido de Arezzo (990-1050) como la aparición del ábaco en la aritmética práctica, surge el juego de mesa conocido como *Rithmomachia* o "La batalla de los números"[6], donde dos jugadores con un ejército de 24 piezas cada uno en blanco y negro respectivamente, se enfrentan en un tablero de 16 x 8 casillas. Las piezas son de tres tipos: circulares, triangulares y cuadradas que llevan grabados los números que corresponden a las relaciones numéricas establecidas por Boecio en *De arithmetica*[7]. Cada jugador mueve las piezas por el tablero con el fin de, a partir de operaciones matemáticas como suma, resta, multiplicación, división entre otras, capturar las piezas del oponente. Posteriormente, también se conoció a la *Rithmomachia* como "La batalla de los filósofos".

Las primeras evidencias de este juego se encuentran en el siglo XI en Alemania, dentro de las escuelas desarrolladas alrededor de las bibliotecas de las catedrales europeas. Según el historiador alemán Peter Mebben, la *Rithmomachia* se originó en Würzburg alrededor del año 1030 y en un contexto de competencia entre las escuelas de la catedral de Worms y Würzburg, ambas conocidas por su posición de liderazgo en aritmética, donde se escribió un folleto con una serie de números a partir de las cuales un monje llamado Asilo desarrolla este juego de mesa con el fin de que la numerología de Boecio fuera más clara para los estudiantes del monasterio. Las reglas

[5] Ibíd., p. 94.
[6] A. Moyer, *The Philosopher's Game. Rithmomachia in medieval and renaissance Europe* (Reproducción íntegra del texto de Lever-Fulke de 1563), University of Michigan Press, 2004, p. 19.
[7] J. M. Nuñez Espallargas, "La aritmética de Boecio y la Ritmomaquia: teoría y práctica del juego medieval de los sabios", *Anuario de Estudios Medievales*, 34/1, 2004: 279-306.

del juego fueron mejoradas por el monje Hermann der Lahme[8] y prontamente, la *Rithmomachia* logra expandirse por las escuelas monacales y catedrales del sur de Alemania y Francia. La historiadora estadounidense Ann Moyer afirma que, en tanto juego estrechamente vinculado con la matemática y la educación, la *Rithmomachia* se distingue de otros juegos de mesa medievales, como los juegos de dados o azar, cuyos fines eran la mera diversión[9]. La *Rithmomachia*, en cambio, se percibía como un juego honesto que permitía entrenar la mente para hacer cálculos y, por ejemplo, en el manual de Fortolfus (1130), se defiende al juego frente a algunas personas que lo quieren asimilar a los juegos de dados o que lo interpretan como una nimiedad. Fortolfus afirma que solamente por ignorancia se puede criticar a la ciencia, es decir, a la aritmética y que la *Rihtmomachia* es a la vez un placer útil y una utilidad placentera[10]. Con el fin de sostener la importancia del estudio de los números para acercarse a la naturaleza divina, Fortolfus cita como autoridad al libro de la *Sabiduría* del Antiguo Testamento cuando dice: "Pero tú todo lo dispusiste con medida, número y peso"[11]. A diferencia del imaginario militar que ha sido atribuido tradicionalmente al ajedrez, Fortolfus considera que la *Rithmomachia* finaliza con el establecimiento de la armonía y que su objetivo no es la destrucción del adversario sino el progreso que lleva a la mente a un mayor poder de pensamiento. En este sentido, la *Rithmomachia*, que tenía un propósito inicial de adquirir la aritmética teórica y prácticamente, poseía un fin que trascendía tales funciones al presentarse como un modelo que permitía constatar la armonía matemática que regía el universo y, así, implícitamente reconocer la sabiduría de su Creador[12].

La suerte de la *Rithmomachia* estuvo atada al ascenso e importancia que adquirió la aritmética boeciana en el pensamiento medieval a partir del siglo XI. Esto queda de manifiesto en algunos manuales del juego donde aparece inscrita la famosa frase de Boecio: "Toda desigualdad deriva de la igualdad". Boecio había analizado y reflexionado sobre esta expresión identificando la igualdad con el bien, objeto de la ciencia, al cual el espíritu puede percibir e imitar. Así entonces, para acercarse al bien,

[8] P. Mebben, "Die Arithmomachia des Abraham Ries und weitere neuzeitliche Überlieferungen der Rithmomachie", *Board Games Studies*, 1999/2: 60-79.
[9] A. Moyer, A., *The Philosopher's Game. Rithmomachia in medieval and renaissance*, p. 23.
[10] Ibíd., p. 27.
[11] *Sb*. 11, 20.
[12] J. M. Nuñez Espallargas, "La aritmética de Boecio y la Ritmomaquia: teoría y práctica del juego medieval de los sabios".

el espíritu tenía que reprimir los deseos y excesos, moderar los sentimientos por ser como especies de desigualdades que surgen de la igualdad como de un principio[13].

En el siglo XII, un manual de *Rithmomachia* atribuido al monje benedictino Odon de Tournai (1060-1113) se expande por el norte de Europa. Sin embargo, como la educación formal estaba restringida solamente a los monjes se hizo difícil que el juego se expandiera a otros grupos sociales como los nobles laicos que, de todas maneras, seguían prefiriendo, en sus tiempos de ocio, jugar al ajedrez. Éste último juego era continuamente condenado por los monjes reformistas de los siglos XI y XII debido a que, por aquellos siglos, era común la práctica del ajedrez con dados y los mismos estaban vinculados a las apuestas siendo éstas motivo de blasfemias. En cambio, la *Rithmomachia*, no parece haber sufrido este tipo de condenas.

En el mismo siglo, el ingreso de las traducciones de los textos greco-árabes, particularmente, las obras lógicas de Aristóteles generan un cambio en la orientación del pensamiento medieval que viene acompañado por el auge de las universidades. Así, dentro del *trivium*, el arte dialéctico fue quizás el que más se renovó frente a la retórica y la gramática, en cambio, en el *quadrivium*, los textos de filosofía natural de Aristóteles desafiaron el pensamiento de Boecio y su meta educativa, que buscaba la formación virtuosa del carácter. A partir del redescubrimiento de Aristóteles, la meta de la educación pasó a ser la investigación y el análisis lógico poniendo en crisis la estrecha vinculación entre el *quadrivium* y la teología[14]. Esta afectación del *quadrivium* vino también a perjudicar el estatus de la *Rithmomachia* pasando a convertirse en un juego de recreo y descanso más que en una herramienta de investigación de verdades profundas. El contenido del *quadrivium* sobrevivió, al igual que el juego y pasó de las escuelas monacales y catedralicias al ámbito universitario aunque con un papel menos prominente. En *Policraticus*, una obra escrita alrededor de 1159, el filósofo inglés Juan de Salisbury presenta la *Rithmomachia* como un juego honesto que agudiza el ingenio y que es alternativa a lo que considera juegos frívolos como el de los dados, madre de las mentiras y perjurios donde los hombres consumen sus vidas entre necedades, banderías e infamias[15].

En el siglo XIII, el juego de la *Rithmomachia* aparece en el poema de Pseudo-Ovidio llamado *De vetula* (*Sobre la anciana*), alrededor de 1240, donde el narrador

[13] Boecio, *De arithmetica* 1, 32.
[14] A. Moyer, *The Philosopher's Game. Rithmomachia…* cit., p. 32.
[15] Juan de Salisbury, *Policraticus* 1, 5, 27.

considera al juego como una actividad digna y noble frente a los juegos de dados y lamenta que juegos como el primero no se jueguen tanto como los otros y que la filosofía se haya convertido en una "filopecunia"[16]. También, el escolástico inglés Roger Bacon (1220-1292) advierte que la *Rithmomachia* es igualmente noble que el juego de ajedrez y que lo que se produce en el primero es un combate militar entre dos ejércitos de números, similar al modo en que ocurre en el segundo[17].

La currícula del *quadrivium* se expande hacia el siglo XIV y los textos de Euclides y Boecio continúan siendo centrales dentro de sus respectivos campos de conocimiento. En este contexto, también seguimos encontrando manuales de *Rithmomachia* como el atribuido, probablemente de manera errónea, al filósofo inglés Tomás Bradwardine (1290-1349) y que es muy popular en el norte de Europa hacia el siglo XV[18].

En este tiempo, la *Rithmomachia* ya es mejor conocida en las instituciones universitarias que en los monasterios donde siguen vigentes las metas educativas del siglo XI.

Volvemos a encontrar una mención de la *Rithmomachia* en una obra del filósofo alemán Nicolás de Cusa (1401-1464) denominada *Dialogus de ludo globi* de 1462/63. Allí, el Cusano, describe un diálogo entre un príncipe y un cardenal donde este último sostiene la existencia de ciencias que tienen sus propios juegos o instrumentos: por ejemplo, la aritmética tiene a la *Rithmomachia* y la música al monocordio. El diálogo parte del supuesto de la capacidad figurativa y, por ende, de instrucción que presenta todo juego honesto como la *Rithmomachia*[19]. Finalmente, en la obra *Utopía* (1516) de Tomás Moro se describen las buenas costumbres de los habitantes de la isla que desechan juegos absurdos y perniciosos como los dados para practicar juegos no muy distintos al ajedrez como el denominado "La batalla de los números" en la que un número domina al otro[20].

Las menciones del juego en obras filosóficas de gran influencia, los manuales que circulaban como consecuencia de la incipiente imprenta y la estrecha vinculación del

[16] *De vetula* 1, 834-841.
[17] Roger Bacon, *Communia mathematica* 48-49.
[18] Moyer, A., *The Philosopher's Game. Rithmomachia*.. ci., p. 47.
[19] Nicolás de Cusa, *De dialogus de ludo globi* 1, 2.
[20] Tomás Moro, *Utopía* 2, 4, 30-32.

juego con la enseñanza de la matemática boeciana desde el siglo XI al XVI nos permite deducir la vigencia y el interés de la *Rithmomachia* en el territorio europeo. De esta manera, lo que fuera un dispositivo pedagógico de los monasterios se convierte en un juego para el tiempo de ocio de las élites intelectuales y universitarias.

## II. Declinación, olvido y recuperación de la *Rithmomachia*

Mientras la tradición boeciana tuvo vigencia en tanto permitía conectar campos dispares entre sí como la matemática y la teología, la *Rithmomachia* supo sobrevivir. Su declinación y olvido se debe fundamentalmente al progresivo abandono del currículum educativo medieval cuando a partir del siglo XV y a medida que la filosofía natural de Aristóteles explica el mundo con palabras y no con números, la matemática pasó a convertirse en subsidiaria de esta filosofía natural.

La imprenta moderna posibilitó que en 1482 apareciera el primer manual de *Rithmomachia* publicado en Italia por el clérigo John Shirwood que estaba orientado a los nobles cultos y a los estudiantes de matemáticas. Luego siguió el manual francés de Claude Boissière en 1554 que se publicó con la intención de que sirviera de ayuda a los estudiantes de la Universidad de París, el manual alemán de Abraham Ries en 1562, el manual inglés de William Fulke y Rafe Lever en 1563 y el manual italiano de Francesco Barozzi en 1572. La *Rithmomachia* sale de los monasterios para alcanzar, gracias a la imprenta, la máxima expansión. Sin embargo, en el mismo período, las obras de Boecio comienzan sus días de declinación y son vistas como productos de la antigüedad tardía. Una nueva matemática ponía en crisis todo el conocimiento anterior. Ya en el siglo XIII, Leonardo Fibonacci de Pisa (1170-1240) introduce los números arábigos y sus seguidores Luca Pacioli (1445-1517) y Nicolás Tartaglia (1499-1557) desarrollan una serie de aplicaciones matemáticas con una orientación comercial que cada vez se distancia más de la de Boecio. El surgimiento de las escuelas italianas del ábaco promueve la enseñanza de una matemática para el uso práctico y mercantil. Desde Italia, esta formación utilitaria se extiende hacia el norte de Europa junto con la expansión de la vida urbana y la sociedad comercial. La conclusión es que el juego de la *Rithmomachia* ya no resulta relevante para la instrucción matemática que impartían estas escuelas del ábaco. Así entonces, a medida que se abre paso el mundo moderno y productivo, el juego irá desapareciendo.

Alrededor del año 1600, una serie de cambios en la educación y en las matemáticas enseñadas en las universidades profundizaron el abandono del antiguo *quadrivium* y la declinación de la *Rithmomachia*. Estos cambios implicaron el reemplazo de la

aritmética boeciana por una matemática moderna desarrollada por Cuthbert Tunstall (1474-1559), Johann Scheubel (1490-1570), Gerolamo Cardano (1501-1576), Gemma Frisius (1508-1555), Bernardo Salignacus (1510-1599), Claude de Boissière (1549-1615) y Henry Savile (1549-1622). Con la creciente importancia del álgebra, la aritmética se establece definitivamente como una herramienta de cálculo en lugar de herramienta de contemplación de proporciones y armonías[21].

Durante el siglo XVII, la popularidad de la *Rithmomachia* decrece rápidamente y el juego es olvidado apareciendo solamente en pocas menciones de libros de entretenimientos y dedicados al ajedrez. Así pues, resulta sintomático que Gottfried Leibniz (1646-1716), siendo un filósofo conocedor del saber matemático de su época, conozca solamente el nombre de la *Rithmomachia*, pero ignore sus reglas[22]. El historiador británico David Partlett señala que, para estos tiempos, el ajedrez habría mostrado que la *Rithmomachia* era un juego complicado en lugar de profundo y en 1781 una importante enciclopedia alemana lo describía como un juego obsoleto[23]. Sin embargo, las causas que provocan la desaparición de la *Rithmomachia* no son la estructura ni la complejidad de sus reglas[24] sino la crisis del currículo educativo medieval y particularmente la crisis de la matemática boeciana que era parte de la formación moral y religiosa del *quadrivium*.

La *Rithmomachia* vuelve a ser descubierta, en el siglo XIX, por historiadores de la matemática que, para ese entonces, consideraban al *quadrivium* y a los textos de Boecio, como totalmente desconectados con la matemática práctica moderna[25]. En 1837, S. Waidder describe a la *Rithmomachia* como un "Ajedrez aritmético" y en 1852 el matemático Karl-Friedrich Adler descubre los beneficios didácticos de la *Rithmomachia* y difunde sus reglas con escaso éxito. En 1917, el matemático Fritz Jahn se da cuenta de que el intento de Adler había fracasado porque el juego no se encontraba disponible comercialmente y financió una tirada del juego, aunque no

[21] A, Moyer, A., *The Philosopher's Game. Rithmomachia*,..cit., p. 130.
[22] Nuñez Espallargas, J. M., "La aritmética de Boecio y la Ritmomaquia: teoría y práctica del juego medieval de los sabios".
[23] Parlett, D., *History of board* games, Oxford, Echo Point Books & Media, 2018, p. 340.
[24] El divulgador catalán de juegos de mesa, Oriol Comas i Coma, ha sostenido que la desaparición de la *Rithmomachia* se debe a su "complejidad desmesurada" dada la gran variante de capturas que posee como posibilidades. Cf. O. Comas i Coma, *El mundo en juegos*, Barcelona, RBA, 2005, p. 66.
[25] A. oyer, A., *The Philosopher's Game. Rithmomachia*... cit., p. 133.

obtuvo los resultados esperados quizás porque la *Rithmomachia* no encajaba en el plan de estudios de las matemáticas de su tiempo[26].

Durante las últimas décadas del siglo XX, han sido varios los intentos de recuperar el juego con modificaciones más acordes al mundo contemporáneo. Así pues, en 1985, el diseñador Jon Dunkelman lanza en Inglaterra el juego de mesa *Rythmo*[27], una versión moderna de la *Rithmomachia* actualmente descatalogada que conserva elementos esenciales del juego medieval y donde cada jugador tiene piezas con los mismos números disponibles. En Estados Unidos también se lanzan dos juegos de *Rithmomachia* para computadora: *Ambush* en 1994 y *Tommy's Rithmomachia* en 1997. En este sentido, desde sus inicios y tal como afirma Mebben, la *Rithmomachia* se ha adaptado a las necesidades y medios de cada época pasando de la escritura manual a los libros de imprenta y hasta los ordenadores, sobreviviendo hasta nuestros días[28].

Más recientemente en Latinoamérica, encontramos intentos de recuperar la *Rithmomachia* como juego de mesa para el ámbito educativo. En 2012, el matemático venezolano Tomás Guardia propone y escribe un conjunto de reglas del juego a partir del reglamento de Lever-Fulke de 1563 y funda el *Club Venezolano de Rithmomachia* con el fin de difundir el juego por medio de la práctica. Con esta iniciativa, Guardia manifiesta su objetivo de hacer de la *Rithmomachia* algo útil para el aprendizaje lúdico de las matemáticas[29].

## III. Conclusiones

Aun cuando compartimos la idea de Guardia de la recuperación de la *Rithmomachia*, no consideramos que tal tarea esté motivada por el potencial educativo

[26] Mebben, P., "Die Arithmomachia des Abraham Ries und weitere neuzeitliche Überlieferungen der Rithmomachie".

[27] En la enciclopedia de juegos de mesa *BoardGameGeek* es posible encontrar información sobre el juego: https://boardgamegeek.com/boardgame/2992/rythmo

[28] Mebben, P., "Die Arithmomachia des Abraham Ries und weitere neuzeitliche Überlieferungen der Rithmomachie".

[29] "A manera de documento fundacional" (16 de diciembre de 2012) https://rithmomachiaucv.blogspot.com/2012/12/ y "La Rithmomachia y las matemáticas, el lenguaje de la ciencia y la naturaleza" (24 de Julio de 2018), *Sur y sur*, https://www.surysur.net/tomas-guardia-ortega-la-rithmomachia-y-las-matemticas-el-lenguaje-de-la-ciencia-y-naturaleza/.

del juego, que lo puede tener de manera secundaria y colateral, sino porque cuando jugamos a la *Rithmomachia* en lugar de aprender matemáticas, el juego nos ofrece interacción social, comunicación, desafío intelectual, necesidad de mejoramiento, entrenamiento, creatividad en el cálculo, competición, interpretación, imaginación y, sobretodo, una experiencia placentera. En este sentido nos hacemos eco de las palabras del diseñador de juegos de mesa modernos, Bruno Faidutti cuando critica la moda "ludo-educativa" o la utilización de juegos dentro del aula:

> "De hecho, considero que el juego educativo es un oxímoron, como lo demuestra claramente el hecho de que los mejores juegos no pretenden más que ser juegos, y que los juegos que tienen la intención de ser educativos son generalmente de interés. El deseo de hacer juegos educativos parte de la suposición, en parte cuestionable, por cierto, de que a los jóvenes no les gusta aprender, pero que a todos les gusta jugar. Así que les enseñaremos haciéndoles creer que están jugando. Esto es olvidar por un lado que nadie, ni siquiera un joven, aprecia que lo tomen por idiota y, por otro lado, que la gratuidad y la vanidad son componentes esenciales del juego [...] Permita que los jugadores jueguen y deje que los alumnos aprendan a aprender"[30].

Ya el filósofo Johan Huizinga, en su obra *Homo ludens* (1938), nos enseña que el juego es siempre una actividad libre y que cuando se realiza por obligación o mandato no es juego[31]. Así entonces, si el juego se convierte en un mero dispositivo didáctico y obligatorio dentro de las aulas estaríamos reemplazando el viejo adagio de "la letra con sangre entra" por "la letra con juego entra"[32].

El legado medieval de la *Rithmomachia* y el interés de recuperar al juego en el acervo cultural del mundo contemporáneo no es tampoco una invitación a volver sobre la estrecha vinculación originaria con la formación humana, moral y religiosa sino más bien que se nos presenta como una modesta oportunidad de hacernos de un juego de mesa que desafía nuestra inteligencia y en el cual, a través de cada partida, el jugador moderno puede sondear, tan lejos como cerca, la intensidad y profundidad del alma del monje medieval.

[30] $. Faidutti, B. (05 de Noviembre de 2004), "Jeux éducatifs", http://faidutti.com/blog/?p=1021

[31] J, Huizinga, *Homo ludens* (Trad. Eugenio Imaz), Madrid, Alianza, 2007, p. 20.

[32] F, Scheines, *Juegos inocentes, juegos terribles*, Buenos Aires, Espíritu Guerrero, 2019, p. 87.

# *Contemptus mundi*: los casos de Pedro Damián y Anselmo de Aosta

*Julián Barenstein*
UNSAM-USAL-UBA-CONICET, Bs. As. - Argentina

## Introducción

En este trabajo nos proponemos abordar uno de los tópicos más característicos de la Edad Media, el "desprecio del mundo" o *contemptus mundi*, fórmula que aparece por primera vez en la epístola homónima de Euquerio de Lyon (380-449), hacia el 430. En este caso, nuestra investigación se centra en dos textos disímiles, a saber, el *Apologeticum de contemptu saeculi* de Pedro Damián (1007-1072) y el *Carmen de contemptu mundi* de Anselmo de Aosta (1033-1109)[1]. Si bien ambos opúsculos, de fecha incierta, fueron redactados en ámbitos monacales y por autores que pertenecen a la Orden Benedictina, el primero tiene la estructura de un breve tratado de moral dedicado a los monjes mientras que el segundo no es sino un poema, como su título lo indica, de poco más de ochocientos versos. Así pues, nuestra investigación se articula en tres partes. En la primera contextualizamos los textos seleccionados siguiendo, en sus líneas generales, los avatares del tema del desprecio del mundo en la Edad Media para dar cuenta de que no se trata de un tópico exclusivamente medieval. En la segunda abordamos el opúsculo de Pedro Damián atendiendo a su especificidad y a la utilización moralizante del tópico en cuestión. En la tercera, por último, nos centraremos en el poema de Anselmo, para dar cuenta de su originalidad en el tratamiento del asunto.

## 1. Todo un tema…

Hay temas que atraviesan toda la historia de la Filosofía –hasta de la cultura occidental, diríamos– y que con el paso de las generaciones y los cambios epocales

[1] Cabe destacar que, si bien los textos que abordamos en este trabajo son mencionados en diversas obras de referencia sobre Anselmo y Pedro Damián y sobre el tópico del desprecio del mundo, no hemos encontrado bibliografía específica sobre éstos. Nuestra investigación se basa sobre todo en los textos fuente: Anselmo de Aosta, *Carmen de contemptu mundi* en Migne, J. P., PL 158, cols. 688-708, de ahora en más *CDCM* y Pedro Damián, *Apologeticum de contemptu saeculi* en Migne, J. P., PL 145, cols. 252-292, de ahora en más *ADCM*.

no se agotan, antes bien parecen cobrar nuevos bríos para expresar, con renovados argumentos, ciertas realidades que nunca dejan de ser contemporáneas. Tal es el tema, o mejor, la diatriba acerca de la dignidad o miseria del ser humano. Y si una legión de autores se ha pronunciado a favor de una y otra opción, lo cierto es que en la Edad Media prevaleció aquella que indicaba la condición miserable del hombre, en tanto poseedor de una *natura lapsa*. A la luz de esta perspectiva, bajo cuyas claves el Cristianismo se vuelve una religión liberadora, cobra sentido el célebre tópico del *contemptus mundi*[2]. Para decirlo con otras palabras: el tema tiene como fundamento el acento en las notas negativas de la naturaleza humana[3].

Si hemos de ajustarnos a los documentos, debemos decir que la expresión "*contemptus mundi*" entra en escena en la antesala de la Alta Edad Media, en el sur de Francia, en el monasterio provenzal de Lérins, cuando el monje Euquerio de Lyón utilizó la expresión para titular una carta redactada hacia el 430, dirigida a Valeriano, "*cognatum suum*". Escrita en el marco de un Imperio Romano de Occidente en franca decadencia y en un estilo encomiable y hasta de difícil lectura, la epístola, que es un verdadero opúsculo susceptible de ser dividido incluso en varios capítulos[4], no tuvo gran influencia en la Edad Media, antes bien se haría famosa cuando Erasmo de Rotterdam, en su empeño por renovar la religión cristiana desde adentro y al amparo de la *devotio moderna*, la publicó en su patrología hacia 1517 y retomó el tema, bajo la influencia de Euquerio[5], en un opúsculo homónimo de su propia autoría, publicado en 1521, pero escrito hacia 1489, en el monasterio de los canónigos regulares de san Agustín, Emmaus de Steyn, cerca de Gouda. Durante el milenio "de anonimato", la epístola fue, con todo, leída por unos pocos, aunque no sabemos con qué intensidad

[2] No se nos escapa que la exégesis del *Apocalipsis* joánico también tuvo influencia en el desarrollo del tema, pero no es el punto que pretendemos poner de relieve en el cuerpo del trabajo. Para más detalles, ver E. Mitre Fernández, *Desprecio del mundo y alegría de vivir en la Edad Media*, Madrid, Trotta, 2017: 24-44.

[3] No es necesario demostrar este punto, basta tener en cuenta el título del texto más célebre sobre el tema, a saber, *De miseria humanae conditionis sive de contemptu mundi* (hacia 1190), de Lotario de Segni (1160-1215), que será papa bajo el nombre de Inocencio III desde 1198.

[4] La edición milanesa de 1715, presenta el texto latino dividido en dieciocho capítulos, acompañado de una traducción al italiano, Cf. *Del Disprezzo del mondo* (C. G. Gariboldi, trad.), Milano, Malatesta, 1715.

[5] La influencia de Euquerio en Erasmo no se limita a la célebre epístola *de contemptus mundi*, sino también a un opúsculo que aborda el mismo tema, *De laude eremi*. Para más detalles, ver M. I. Mañas Nuñez, "El ideal del sabio cristiano en Erasmo: una lectura del *De contemptu mundi*", *Minerva* 23, 2010, p. 234ss.

ni quienes fueron estos lectores, lo cierto es que la expresión que llevaba por título y el tema al que está dedicada se volvieron recurrentes, y hasta omnipresentes, sino enteramente por su causa, sí gracias a ella.

Ahora bien, hacer del tópico del *contemptus mundi* una cuestión únicamente medieval –y occidental–[6] es, hasta donde lo entendemos, un prejuicio que se basa en una concepción anticuada y harto combatida de la Edad Media como una "edad oscura". Si bien, pues, es cierto que el tema adquirió su formulación canónica en esa época, era una cuestión que había tenido en vilo el meditar de no pocos intelectuales desde por lo menos el s. I, si no antes. Soslayando, en efecto, a Teognis de Megara[7], Platón[8], y tantos otros autores antiguos que se refirieron al tema, durante el Tardoantiguo hay en Occidente una carrera entre cristianos y paganos por abandonar este mundo y negar toda excelencia a lo material para otorgársela, finalmente, a lo inteligible, inmaterial. En este sentido son, pues, ejemplares las palabras de Cipriano (200-258), obispo de Cartago:

> "que nadie se admire de que cada cosa en el mundo haya comenzado a fallar, cuando el mundo todo ya está en decadencia y <se dirige a> su fin"[9].

Un sentimiento similar se percibe en Marco Aurelio (121-180)[10] y en los apologistas del s. II, contemporáneos del emperador filósofo, todo lo cual puede resumirse como una suerte de "pérdida de confianza en la realidad a plena luz del

[6] Cf. K. Triplett, "The Japanese *Contemptus mundi* (1596) of the Bibliotheca Augusta: A Brief Remark on a New Discovery", *Journal of jesuit studies* 5. 2018: 123-127.

[7] Cf. J. M. Valero Moreno, "Mejor no haber nacido: Contextos y variantes en la tradición castellana del contemptu mundi", *La Coronica* 39-1, Fall 2010: 273-314, esp. 374.

[8] Cf. F. Lisi, "Los antecedentes platónicos del tema de la miseria del hombre" en Capelli, G. (ed.), *La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo / La dignitá e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, Roma, Salerno Editrice, 2006: 37-54.

[9] "…ut nemo mirari debeat singula in mundo coepisse deficere, quando totus ipse iam mundus in defeclione sit et in fine". (*Ad Demetrium*, 3 (CSEL III, i, 352).

[10] *Τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμή, ἡ δὲ οὐσία ῥέουσα, ἡ δὲ αἴσθησις ἀμυδρά* […] *πάντα τὰ μὲν τοῦ σώματος ποταμός, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὄνειρος καὶ τῦφος, ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία, ἡ δὲ ὑστεροφημία λήθη*. [El tiempo de la vida humana, es un punto; su sustancia, fluyente; su sensación, turbia […] todo lo que pertenece al cuerpo, es como un río; sueño y vapor, lo que es propio del alma; la vida, una guerra y estancia en tierra extranjera; la fama póstuma, puro olvido.] (*Τὰ εἰς ἑαυτόν*/*Ad seipsum*, II. 17).

día"[11]. Y es que la vida terrena tenía cada vez menos valor y por todas partes se imponían, al decir de Eric Dodds, sentimientos de culpabilidad[12].

En resumen, el desprecio del mundo no es un tema exclusivamente medieval ni surge en la Edad media, pero es abordado a lo largo de toda ella[13], y en el marco de la cultura monacal[14]. Los autores que abordaremos a continuación son, pues, representantes del monaquismo tradicional, por oposición al llamado "neomonaquismo" del s. XII, impulsado, entre otros, por Bernardo de Clairvaux[15].

## 2. *Apologeticum de contemptu saeculi*

El *Apologeticum de comptemptu saeculi* de Pedro Damián está dedicado a un eremita, de nombre Albizo y a un monje, Pedro, al que nuestro homónimo autor llama "*Christi philosophus*". El texto se puede leer, en la misma línea que otros de sus opúsculos, p.e., el *Liber Gomorrhianus* dedicado al papa León IX, como una reacción ante los vaivenes de la vida monástica al autor contemporáneo[16]. Está dividido en treinta y tres capítulos de extensión desigual en los que se abordan temas como el declive de la disciplina monástica, la incompatibilidad entre el poseer (*possidere*)

[11] Cf. E. Dodds, *Paganos y Cristianos en una época de Angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975 (1968), p. 70, n. 26.

[12] Si bien el libro de Dodds está centrado entre la época de Marco Aurelio y Constantino, a la que considera una "*age of anxiety*" caracterizada por una actitud de constante desprecio por lo que se hace y se sufre en el mundo sublunar. Cf. E. R. Dodds, *Paganos y Cristianos en una época de Angustia*…, p. 25ss. y 175.

[13] No perdamos de vista que, al decir de Huizinga, en esa época "tan abigarrado y chillón era el colorido de la vida, que era compatible el olor de la sangre con el de las rosas", J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1994 (1930), p. 39.

[14] Cf. M. B. Pranger, The *Artificiality of Christianity. Essays on the poetics of monasticism*, California, Stanford University Press, 2003, cap. 1 "The artifice of eternity", pp. 17-38. También cf. C. H. Lawrence, *El monacato medieval*, Madrid, Gredos 1999 (1984), cap. VII "El claustro y el mundo": 139-182 y L. J. Daly, *Benedictine Monasticism. Its formation and development to the 12th century*, New York, Sheed and Ward, 1965, cap. 14 "Life in a monastery": 193-211.

[15] Cf. G, Melville, *The World of Medieval Monasticism*, Minnesota, Liturgical Press, 2016, esp. cap. 3 "The flowering of the benedictines": 35-52.

[16] Los tópicos que se abordan tanto en el *Liber Gomorhianus* como en el *Apologeticum de contemptu saeculi* pertenecen a lo que Patricia Ranft ha llamado la "teología social" de Pedro Damián. Cf. P. Ranft, *The theology of Work. Peter Damian and the Medieval Religious Renewal Movement*, New York, Palgrave, 2006, esp. p. 55ss.

riquezas (*divitias*) y dedicarse a Cristo al mismo tiempo[17], cómo adquirir las verdaderas riquezas[18], las preocupaciones más comunes de los monjes[19], el modo de hablar con los laicos y sobre qué temas[20], el estado anímico ideal de los monjes[21], el decoro en su vestimenta y el peligro de la ostentación[22], el traslado constante de los monjes de un convento a otro[23], el peligro de excomunión[24], los pecados de la carne, la elección por la vida activa o la contemplativa, y la libertad que le es concedida al monje[25]. Los temas mencionados, entre otros, son tratados en capítulos separados pero interconectados, soportados por una red de múltiples *exempla* tomados de las *Sagradas Escrituras*. Por toda la obra se respira una búsqueda incesante –y hasta frenética– del *otium* que transforma el *Apologeticum* en un verdadero tratado de ética monástica.

El autor reflexiona partiendo de una visión pesimista de la realidad, a la que se figura decididamente hostil para la vida del cristiano, tanto en los órdenes secular y eclesiástico como en el monástico, con especial énfasis en este último[26]. Por supuesto que esta perspectiva se apoya en el declive general de la religión y las buenas costumbres que, como monje que era, creía percibir de manera especial: "Pereció –escribe– el pudor, la honestidad se desvaneció y la religión ha amainado…"[27].

En el cuerpo del trabajo, pleno de exhortaciones y advertencias, no encontramos argumentos pero sí razonamientos un tanto sofisticados. Entre estos hay dos que merecen ser tenidos en cuenta, i.e., el que establece cuál es la única propiedad (*proprietatem*) que se debe buscar y poseer (*possidere*) y aquél por el que explica cómo se ha de obtener (*acquirere*). Así pues, Damián llama a los monjes, amonestándolos, a buscar las verdaderas riquezas (*verae divitae*), i.e., aquellas que alejan al hombre de la escasez de una verdadera pobreza (*inopia verae pauperitaris*),

[17] Cf. *ADCS*, IV.
[18] Cf. *ADCS*, VII.
[19] Cf. *ADCS*, IX.
[20] Cf. *ADCS*, X y XI.
[21] Cf. *ADCS*, XII.
[22] Cf. *ADCS*, XV, XVI, XIX.
[23] Cf. *ADCS*, XX.
[24] Cf. *ADCS*, XIV.
[25] Cf. *ADCS*, XXVI, XXVII.
[26] Cf. *ADCS*, I C 244, col. 252.
[27] *Periit pudor, honestas evanuit, religio cecidit*… (*ADCS*, I C 244, col. 252).

la espiritual[28]. En tal sentido, Dios, al que designa como "*thesaurus*", es aquella propiedad única: una vez que el monje ha renunciado al mundo, Dios es, pues, su única propiedad, al tiempo que él es propiedad de Dios, como si éste fuese una parte del monje y el monje su herencia particular[29]. Todas las prescripciones de Damián se pueden leer como una exégesis del texto bíblico de acuerdo con el sentido moral o tropológico, en especial del Antiguo Testamento, en tanto que reservorio de leyes y preceptos[30]. Ahora bien, las *verae divitiae*, que no son otra cosa que este *Deus-thesaurus*, se adquieren por medio del *otium*, término que Damián parece entender a la luz del binomio ciceroniano *otium sine dignitate* / *cum dignitate*. Sobre el molde, pues, de un *otium cum dignitate* Damián teoriza un "*otium espirituale*"[31] al que llama también "*monasteriale*"[32]. Y si bien no encontramos una definición acabada y precisa de este tipo de ocio, el autor se esmera en señalar que tiene su fuente en una *divina dispositio*, i.e., Dios mismo es quien dispensa este ocio a los buenos, mientras que deja a los malos librados a su suerte, dispersos en una pluralidad de ocupaciones o *negotia*. Se refiere así a un aspecto de la vida monástica cuyas claves cree identificar en las *Escrituras*, bajo las expresiones "*filiae Jerusalem*" (Ct. 8)[33], por una parte y "*filia Babylonis*" y "*filiae Chaldeorum*" (Is. 47)[34], por otra. En estas expresiones lee los diversos estados anímicos y disposiciones espirituales como "*libera requies*" o "*placida tranquilitas*", "*infecunditas*" y "*ferocitas*" respectivamente. Así, la "*libera requies*" o "*placida tranquilitas*" es producto del *otium spirituale* al que el monje es llamado por Dios y cuya impronta característica es la paz espiritual, don que se obtiene a través de Cristo, en tanto que "*princeps pacis*". "*Infecunditas*" y "*ferocitas*", por su parte, refieren a la confusión y al afán por saciar los deseos terrenales[35].

En suma, a los ojos de Damián el mundo está en decadencia y el monje sólo puede llevar una buena vida refugiándose en el seno de su monasterio, con Dios como única posesión y provisto por Él de ocio espiritual.

[28] Cf. *ADCS*, VIII C 250 col. 258.
[29] Cf. *ADCS*, IV D, 246, col. 255. En este pasaje Pedro Damián se hace eco de las palabras del salmo 118, "*Portio mea, domine*".
[30] Véase a modo de ejemplo los caps. III, XVI, XVIII y XXI.
[31] *ADCS*, XXIII D 267 col. 275)
[32] *ADCS*, IX C 252 col. 260)
[33] "Adiuro vos, filiae Jerusalem, ne suscitetis, neque evigilare faciaris dilectam, donec ipsa velit".
[34] "Descende, sede in pulvere, virgo filia Babylonis, sede in terra, non est solium filiae Chaldaeorum".
[35] Cf. *ADCS*, XXII, D 267 col 275-C 268 col 276.

### 3. *Carmen de contemptu mundi*

Se conocen dos poemas de Anselmo cuyo título lleva la expresión "*contemptus mundi*", a saber, *Carmen de contemptu mundi* y *Aliud carmen de contemptus mundi*, de 809 y 124 versos respectivamente[36]. Aquí nos detendremos, *causa brevitatis*, sólo en el primero.

El texto no está dedicado a nadie en particular, antes bien a los monjes en general, a los que llama "*grex sanctus*"[37] por oposición a los "*dilectores mundi*"[38], para los que no puede haber paz ni descanso alguno[39]. A la luz de estos dos tipos humanos, Anselmo se propone abordar todo lo que es conveniente (*decet*) para el monje y, así, el poema puede ser dividido en dos partes, *destruens* y *construens*, no netamente diferenciadas.

En la *pars destruens*, al igual que en el caso de Damián, Anselmo avanza desde una concepción negativa del ser humano, al que llama "*vas vitreus seu fictilis*"[40], y cuya vida es "*fumus et umbra*"[41]. El poeta enumera toda una serie de cosas innecesarias para el monje, que verso a verso se van desarrollando y sumando a las anteriores como si el trajinar de los hexámetros acumulara, por sí sólo todos los males en un único verso que los resume. Y si bien entre esos males están incluidos los pecados capitales, el peor que aqueja a los hombres, i.e., a los monjes, es la mujer. La misoginia anselmiana llega en este punto a niveles proverbiales. La mujer es "*fax Satanae*"[42], "*mors animae*"[43], hay que huir de sus juegos, pues, tienen veneno, hay que evitar todo lazo de amor con ellas, no tienen virtud alguna, ni hablar con ellas siquiera comporta utilidad. Los libros de los antiguos padres, que son los únicos refugios del monje, presentan *exempla* de sobra, puesto que, si Lot, Sansón, David y

[36] No se nos escapa que Anselmo escribió también un texto en prosa que hace referencia al tema del desprecio del mundo, *Exhortatio ad contemptum temporalium*. Se trata un pequeño opúsculo que presenta algunas características propias del género pastoral, el cual no será abordado en el cuerpo de nuestro trabajo.
[37] *CDCM* B 195 col. 688.
[38] *CDCM* A 196 col. 692.
[39] Cf. *CDCM* C 196 col. 692.
[40] Cf. *CDCM* D 196 col. 691.
[41] Cf. *CDCM* A 196 col. 692.
[42] *CDCM* A 197 col. 696.
[43] *CDCM* D 198 col. 697.

Salomón rechazaron a sus mujeres, quién podría estar a salvo de ellas[44]. No conforme con estas lapidarias sentencias, Anselmo sigue cargando las tintas: "Créeme, hermano, también es miserable cualquier marido"[45]. Porque si una mujer es fea (*turpis*), termina siendo un fastidio y el marido finalmente la repudia. Si es bella (*pulchra*), teme ansioso, porque rara vez una mujer bella es púdica. Si está embarazada, se agrega otra preocupación: crecen y se multiplican los males. Si ha cometido adulterio, parirá los hijos de los que el marido no es padre. Y es que la mujer –remata Anselmo– se cree digna de sostener el cetro, no rechaza ninguna cosa, piensa que todo le es lícito, pues tiene una "*imperiosa libido*". Para cerrar el tema, el poeta recuerda los casos de Dalila y Clitemnestra, por cuyas manos sus maridos hallaron la muerte. Sin embargo, no todo es tan malo ¿Por esto –pregunta Anselmo– hemos de condenar el matrimonio (*foedera maritialis*)?[46] De ninguna manera, tan sólo no conviene a los "*perfecti viri*"[47].

También los adornos deben ser rechazados, porque lo que la naturaleza ha otorgado, hay que conservarlo intacto y, el hombre, que es *imago Dei*, no necesita llevar perlas en los dedos, antes bien conviene a judíos y gentiles, a los que Dios se las da, pero no sin ira[48]. Bajo la misma lógica caen los edificios fastuosos destinados al servicio religioso: no hay que llenarlos de adornos ni embellecerlos, pues, el hombre mismo, es un templo vivo y la casa de Dios[49].

En este punto, el poema llega a un nivel apoteósico: nada del mundo debe turbar el espíritu del monje: no hay que olvidar que pasaron los grandes conquistadores, César y Alejandro; cayeron las ciudades más espléndidas, Babilonia, Troya y Roma; ni siquiera la gloria como filósofo conviene buscar. El nombre mismo de "filósofo" es ceniza y, a su muerte, no queda más que el nombre vacío, y todo ello porque es al justo al que premia Cristo, no al filósofo; lo que importa, pues, lo resume Anselmo en un sólo verso "eres simple, sé justo, serás beato"[50] y lo ejemplifica:

[44] Cf. *CDCM* D 197 col. 697.
[45] "Crede mihi, frater, miser est quicumque maritus" (*CDCM* D 197 col. 697).
[46] Cf. *CDCM* B 198 col. 698.
[47] Cf. *CDCM* D 198 col. 699.
[48] Cf. *CDCM* D 198 col. 699
[49] Cf. *CDCM* C 199 col. 700. Toda esta sección del poema de Anselmo se puede leer como un ejemplar de la "ética económica" cristiana, cuyas raíces se hunden en algunos filósofos del Tardoantiguo, como Clemente de Alejandría. Ver Lambertini, R., "Economic Ethics" en Williams, Th. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019: 306-324.
[50] "Rusticis es, iustus esto, beatus eris" (*CDCM* D 199 col. 701)

> "Varrón filósofo, Pedro pescador, y he aquí que
> Pedro tiene el cielo, Varrón ocupa el tártaro"[51].

No olvida tampoco Anselmo que el mundo está lleno de enfermedades: artritis en las manos, gota en los pies, aflicción del corazón, constreñimiento de las vías respiratorias, dolores de cuello, brazos y rodillas, etc.

Como contraparte, el poema contiene una brevísima *pars construens* en la que el autor alienta a los monjes a buscar las cosas mejores, "*virtus animi*", "*rigor perpetuus*", "*mens humilis*", "*mundi contemptus*" y "*vita pudica*"[52], viviendo como un "*laetus atque felix viator*"[53] sin olvidar que para el hombre creó Dios los astros, el día, la noche, el éter, la tierra toda y la puso bajo su arbitrio[54]. Sólo a la luz de estas consideraciones se puede alcanzar la *beatitudo*, la cual no reside sino en imitar a Cristo y comportarse como él, esto es, como un cordero (*agnus*), llevando el yugo de la norma (*iugum normae*), en lo cual consiste la máxima virtud del monje[55].

## Conclusión

A lo largo de este trabajo nos hemos centrado en los aspectos más originales de los opúsculos de Pedro Damián y Anselmo de Aosta. En el primer caso, la nota más sobresaliente, en nuestra opinión, está dada por el énfasis puesto en el aspecto positivo de la vida monacal, a saber, la obtención de las verdaderas riquezas, representadas por la noción de un Dios-tesoro y, el ocio espiritual, como único medio de adquirirlas. En el segundo caso, el aspecto más relevante reside, siempre en nuestra opinión, en el conteo exhaustivo de los males del mundo, entre los que descuella la mujer, como fuente inagotable de desgracias para los hombres y entre ellos, los monjes. Por lo demás, los dos autores culminan con una suerte de mensaje esperanzador para quienes han optado por la vida monástica, a soslayo incluso de la concepción negativa del ser humano, que señorea a lo largo de sus respectivos textos. Hemos visto también que el desprecio del mundo no es un tema exclusivamente medieval y que se puede encontrar

[51] "Philosophus Varro, Petrus Piscator: et ecce / Petrus habet coelum, tartara Varro tenet" (*CDCM*, D 201 col. 701).
[52] Cf. *CDCM* D 195 col. 689.
[53] Cf. *CDCM* B 200 col. 703
[54] Cf. *CDCM* B 200 col. 703-704. También cf. Hogg, D., *Anselm of Canterbury. The beauty of theology*, London-New York, Routledge, 2016 (2004), cap. 4 "Justifying the way of God to men" esp. pp. 89-91.
[55] Cf. *CDCM* B 200 col. 706.

en autores de otras épocas; su presencia en la cultura occidental es tan extendida que se nos vienen a la mente las célebres palabras de Enrique Santos Discépolo (1901-1951), "…el mundo fue y será una porquería, ya lo sé / en el 510 y en el 2000 también".

Sea de ello lo que fuere, nos interesa terminar esta comunicación con una inquietud: Damián y Anselmo escribieron y razonaron acerca del *contemptus mundi* desde su condición de monjes, y en esta perspectiva la vida monástica se vuelve el único refugio ante los peligros del mundo sombrío que pintan. La cuestión es, entonces, la siguiente: si la vida mundana es realmente tan despreciable ¿es necesario argumentar para demostrarlo? La respuesta, que habrá de fundarse en una concepción no tan oscura de la Edad Media, será el resultado de otra investigación.

## Otloh de San Emeramo, el amante de la duda y de los libros

*Susana Beatriz Violante*
UNMP, Mar del Plata - Argentina

### Introducción

En el presente Simposio hemos querido dar a conocer algunas particularidades del siglo XI que nos permiten hablar de 'heterodoxia' y cómo estos modos de pensar se instalan en el s. XII y siguientes, constituyendo un reto en este controvertido siglo XXI que nos toca vivir.

La revisión historiográfica nos lleva a leer a un autor muy poco conocido y, a su vez citado erróneamente –conforme nuestros estudios–[1], que nos permite modificar la concepción generalizada y repetitiva que solemos poseer del s. XI.

> "El monje benedictino, perteneciente a la reforma de Gorze, Otloh de San Emeramo (Ratisbona, 1010-1070) nos introduce en una concepción de la duda diversa a la que el siglo XI y el periodo, nos tiene acostumbrados. Algunas cuestiones que analiza Otloh organizarán nuestro derrotero. Por ejemplo: ¿cuál es el complejo –voluntario o involuntario– surgimiento de una creencia? ¿Por qué confiamos más en un área del saber que en otra? ¿Se puede eliminar la duda? ¿Por qué es importante saber leer y poder escribir? ¿Analizamos nuestro ejercicio intelectivo al momento de argumentar? La Filosofía ha dado, en el devenir de la historia del pensamiento, muchas respuestas a estos interrogantes y con ellas hemos ido hilando nuestra forma de ser humanos. Afortunadamente, Otloh no fue el único que escribió a favor de la duda y de la

[1] Otloh de San Emeramo, *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*, Patrologiae Latina, 146. París, Jacques-Paul Migne (1853). Columnas: 29A-58C.
Otloh de San Emeramo, *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis. Obra de Othloh, monje benedictino del monasterio de San Emeramo de Ratisbona.* Zamora. Ediciones Monte Casino. Traducción de Santiago Bazzano, estudio preliminar de Susana B. Violante, 2007.
Annales Fuldensis, *Ex Othloni monachi Sanct Emmerammoi operibus*. MGH. Hannoverae, 1826. Annales Sant Emmerammoi Ratisponensis, Tomo XI – XIII.
Susana B. Violante, Tesis Doctoral *Duda y dialéctica en De suis tentationibus de Otloh de San Emeramo*, http://www.tdx.cat/TDX-0322110-092259/ - http://www.tesisenred.net/TDX-0322110-092259/ Edición Biblioteca Universidad de Barcelona, 2010.

> aceptación del error y, es por esto, que nos unimos a esos pocos estudiosos que lo han reconocido como un monje 'que hizo historia'".

**Acerca de la duda**

En cuanto al tema de la duda, su exposición comparte las razones que, a través de sus propias experiencias, hasta llegar a su conversión, le permiten ilustrar a quienes, al iniciarse en la lectura sagrada también se inician en la duda o negación de la existencia de Dios. Destacamos una cita de su obra para introducirnos en su particular visión de Dios y de las verdades de las Escrituras:

> "Concebía que era atormentado largo tiempo con un ataque tal, que me sentía forzado a dudar absolutamente de la ciencia de la Sagrada Escritura y de la esencia del mismo Dios (*De suis tentationibus* 32A). Rodeado de toda esa duda y ceguera de la mente, dudé absolutamente de que, o bien, pueda haber alguna verdad y provecho en la Sagrada Escritura, o bien que Dios omnipotente exista (*De suis tentationibus* 32B).

Esta confesión permite que nos cuestionemos por qué si algo que nos dicen es indudable, como la existencia de Dios, puede adquirir la sombra de la duda y aceptar esa incerteza; y por qué en algunos pensadores del mismo siglo, la duda es obscena, deshonesta, pecaminosa. Otloh nos ofrece este análisis desde un argumento filosófico, teológico y existencial. Él duda de la existencia del ser que, supuestamente, le dio el ser y de la verdad expresada en el escrito sagrado, por eso se hace llamar por Dios "amante de la duda" –*amator dubitationis totius*, *De suis tentationibus*, 41A–, en su resistencia a los principios religiosos que no permitían discusión. A causa de estos principios, sufrió profundas hesitaciones, sobre todo luego de leer a Lucano, conforme él mismo expresa. Este poeta romano estoico le provocó una fuerte lucha interior que lo acompañará hasta su muerte el 23 de noviembre de 1070/1073[2]. Si bien esta fecha es algo incierta, sabemos que vivió muchos años en San Emeramo, él mismo lo refiere:

> "Posteriormente la vejez y la enfermedad me prohibieron varias cosas y, sobre todo, una duradera tranquilidad, que para mí creció durante largo tiempo por

[2] Distintos estudiosos como S. Gäbe, E. Dümmler, S. Abt, J. Endres, I. Resnick, J. García Junceda, debaten estas fechas: 1070 y 1073.

> varias preocupaciones y una profunda tristeza producida por la destrucción de nuestro monasterio"[3].

Una declaración que confirma cómo las dudas no lo abandonaron, por el contrario, se manifestaron como dudas teológicas y existenciales al punto que le hacen suspender el juicio en la elección de aquello que desea para su vida vacilante: hacerse monje. Ante la hesitación padecida, su sentimiento se muestra en toda su crudeza, el sentido de su vida se ha desarmado y no puede permanecer en ese espacio intermedio de indecisión: no sabe si volver al claustro o mantenerse en el siglo. Una experiencia provocada por la reflexión que le impulsa a objetar un saber que no percibe como absoluto. El examen filosófico-dialéctico-crítico le deja al descubierto la inaccesibilidad de su verdad porque no es una duda ficticia, metódica, que, una vez demostrada racionalmente la verdad de la existencia de Dios, se descarta, desaparece. ¡No! Es una duda abarcadora, existencial, metafísica, profunda que intenta resolverse en el pedido desesperado de liberación a la omnipotencia divina, a la omnímoda presencia de Dios que rehúye mostrarse. Nuestro monje necesita que Dios manifieste de una vez quién es y que lo saque prontamente de los sufrimientos por la duda que ya no soporta más[4] y de la que no logra liberarse por sus propios medios. Esta situación la observamos en lo que hemos llamado *triálogo*; él hablando con Dios y el Demonio, los tres son él y pone en sus palabras la aceptación y/o refutación no solo de lo establecido en las escrituras y en las vidas de los santos, ya que ha sido un importante hagiógrafo, sino de todo aquello que el monje lee en las obras legas. De este modo aparece su conflicto con Dios, con la palabra revelada y con Satanás. Estos *triálogos* le permiten humanizar la duda, porque él la sufre y no reniega de ella, muy por el contrario, la considera necesaria para intentar alcanzar la verdad.

Realiza un trabajo autodidacta, fue ingresado al monasterio aproximadamente a la edad de 7 años –posiblemente oblato–, aprende a leer y a escribir a escondidas y, este aprendizaje, le permite buscar en los libros y en su propia interpretación inteligente aquellos argumentos que le instalen en el pensamiento que considera correcto, porque es el que impera en su entorno, pero no le convencen. Su modo de pensar disímil en relación con los otros monjes de la orden, a causa de sus diferentes lecturas, le genera el mencionado conflicto.

[3] Otloh, *De suis tentationibus*, 58A.
[4] Otloh, *De suis tentationibus*, 33C, *De cursu spirituali*, 218B.

Otloh escribe *De suis tentationibus* habiendo pasado más de 30 años en que aceptara los votos monásticos, se había convertido sin el consentimiento de su familia y amigos, situación que nutría la duda, no obstante, considera que ella no había sido en vano y, ante el problema de la incredulidad, se cuestiona: ¿existe o existirá algún ser humano, algún bienaventurado, que esté libre de dudas y de pecado? De existir alguien que no crea ¿no sería nunca de él el reino de los cielos?

Otloh expresa con desesperación y destreza los avatares en la toma de decisiones que patentizan la denominada 'duda existencial' que permanece, como hemos dicho, latente hasta su muerte. Nosotros observamos en este suceso una existencia humana con instantes donde la decisión es capital. La **situación límite** de **su** existencia será profundizada teóricamente, en los siglos XIX y XX en filósofos como Kierkegaard, Heidegger, Sartre o Jaspers.

Otloh dirige sus escritos –veintiséis obras– a aquellos que no seguían la regla inspirada por san Benito y a los que eran poseídos, como él, por inclementes dudas. En esto no fue original, pero sí al identificar el suceso, lo que le estaba ocurriendo mientras se ocupaba de las ciencias profanas en paralelo con las sagradas. Escribió para descubrir los modos de inspiración divina, con los que instruía su mente para defenderse de los 'ataques de incertidumbre'.

## Dialéctica

En paralelo con la duda, introduce el ejercicio dialéctico y la teología negativa[5]. Los monjes 'escriben' para superar sus cuestionamientos y las acciones erróneas, para ello es necesario saber hacerlo. De esta manera justifica la admisión del *trivium* en el estudio del discurso sagrado y de las crisis sufridas. Un ejercicio realizado por Otloh que le propicia el título de "maestro de espiritualidad"[6]. Un estilo de escritura que le

[5] Indicamos su relación con la teología negativa al inaugurar una de las tradiciones de copistas de la *translatio sancti Dionysii* realizada por Juan Escoto Eriúgena. Cappuyns, Maieul: *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxeles, Impression Anastaltique, Culture et civilisation, 1969 p. 159.

[6] Véase Otloh, *Manualis de admonitione clericorum et laicorum*, PL 89, Columnas: 243C-262C.
*Liber proverbiorum*, PL 146, Columnas: 299B-338A.
*Liber de cursu spirituali*, PL 146, Columnas: 139-242C.

acompaña en todas sus obras y que observamos en la actitud de su insistencia en el relato de su tentación.

Otloh es un apasionado por la dialéctica y establece un criterio de demarcación que le permite distinguir los ámbitos de su aplicación para que ésta no destruya el espacio de la fe, por ello critica negativamente su aplicación imparcial. Así expresa sus temores al escribir:

> "porque quise publicar este razonamiento sin ventaja alguna, sin título de autor, como lo recibiste de mi parte y tú mismo leyéndolo lo aprobaste, para que si, por casualidad, alguien seducido por la peste de la envidia o la detracción se dispone a leer palabras de esta índole, con la frente llena de arrugas y torva mirada, como suele suceder, se vuelva un tanto loco ignorando a qué autor perseguir para envidiarlo y desacreditarlo"[7].

La consideración del valor de su escritura y las controversias que suscitaría quedan a la vista. Por eso le pide a Enrique, con quien tuvo el diálogo, que él también se haga cargo de las *palabritas* escritas "sólo para la edificación de los humildes y que cuide que no se conviertan en objeto de burla de envidiosos y soberbios"[8]. Pero, al ver el buen recibimiento de sus escritos comienza a firmarlos y a copiarlos.

Otloh incluye en sus narraciones variadas argumentaciones, se va transformando poco a poco en un hábil escritor cultivado en Artes Liberales, dado que éstas eran necesarias en la formación del intelectual cristiano por la estructura semántica que le permitía distinguir[9] entre los argumentos falaces y veraces. Otloh no se aparta de la reforma benedictina, no por ser dialéctico abandona el ser creyente, por eso sus protestas contra la dialéctica se corresponden con su espíritu reformista y enseña que tal ciencia no es demoníaca porque le permite reconocer la argumentación falaz del demonio y alejarlo de su desacertada influencia. Entendió la *dialéctica* como disputa;

*Epistola de permissionis bonorum et malorum causis*, PL 146, Columnas: 137A-140C. Todas las obras están en Jacques-Paul Migne (1850-1853). Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

[7] Otloh, *De tribus quaestionibus*, 59A.

[8] Otloh, *De tribus quaestionibus*, 59B.

[9] El nombre *dialéctica* llega a los medievales a través de Marciano Capella, capítulo IV de su obra *Las bodas de Filología y Mercurio*. También Boecio tituló *dialéctica* a un capítulo de su obra *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. Los *Dialectici* desarrollaron lo que hoy comprendemos como 'Filosofía del lenguaje'.

posibilidad y herramienta para dudar y comprender una realidad, para darle sentido y discriminar entre tantos argumentos contradictorios que contiene la Escritura. Su postura en la querella entre dialécticos y antidialécticos es ambigua a simple vista, pero bien definida en sus detalles. El tema que compromete a Otloh y le lleva a detestar la dialéctica es la simonía que conduce a obispos y abades a su aplicación parcial, porque se olvidan la naturaleza trascendente y sobrenatural de las investiduras. La mencionada corrupción interfiere en el buen uso de la dialéctica, por ello denuncia a aquellas personas que ingresaban al monasterio buscando ventajas personales y temporales, que utilizaban la dialéctica para defenderse en los tribunales; no sabían leer ni escribir ni buscaban aprender y así, caían en pecado, cuando podían lograr vivir según la regla. De este modo la dialéctica se enfrenta a los malhechores del discurso, que convalidan falacias y universalizan una actitud que será considerada herética. Por ejemplo: instaban al abandono de lo material para alcanzar la salvación; pedían a las personas que dejaran todo por Dios y a su Iglesia; requerimientos aprovechados por religiosos indignos para quedarse con esos bienes. Otloh escribe: "A Dios le gustan mucho más los dichos rústicos de los humildes que la eximia verbosidad de los arrogantes"[10].

De este modo intentamos señalar su situación de aceptación/rechazo de la dialéctica, su empeño en mostrar la ambigüedad que todo discurso conlleva y que genera como resultado la variedad de interpretaciones. Leemos en la visión XIV:

> "No sólo los laicos que ignoran la sagrada escritura, sino también los clérigos instruidos por entero en temas elevados y constituidos para gobernar la plebe de los fieles, hacen lo imposible con tal de que se cumplan sus deseos de adquirir un cargo sin preocuparse por cuan grandes tormentos sufrirán alguna vez"[11].

Con estas y otras expresiones, convalida su desaprobación en el mal uso de la ciencia. La dialéctica corresponde tanto a un arte, a una ciencia como a una disciplina. Arte por encauzar al razonamiento correcto. Ciencia por proporcionar un método que permita distinguir la verdad de la mentira. Y disciplina por poseer conocimientos específicos. Si se la pensaba solo como una ciencia con un método específico que le permitiera a la razón descubrir la verdad absoluta, la dialéctica se convertiría en una fuerte amenaza para otros saberes posibilitando el alcance de una verdad

[10] Otloh, *De Admonitione*, 246B.
[11] Otloh, *Liber visionum*, XIV, 369D.

independiente de la divina revelación. Este es uno de los pilares para muchas personas de opinión antidialéctica.

Lejos está Otloh de ser asociado con los antidialécticos, como hace, por ejemplo, Etienne Gilson en su texto *Filosofía en la Edad Media* (1946), describe a Otloh con una manifiesta desconfianza hacia todo lo que no fuera teología y tradición. Cita al benedictino expresando que: "la Filosofía puede ser interesante para un laico pero que no ofrece el menor interés para un monje", junto al fragmento donde Otloh llama peritos a los versados en las Sagradas Escrituras antes que en Dialéctica. Gilson no cita la obra ni el fragmento en su totalidad, lo hacemos nosotros: *De tribus quaestionibus* 60B. Gilson lo considera un antidialéctico más firme que Manegold de Lautenbach o Gerardo de Czanad para quienes la aplicación de la Filosofía a la Teología era peligrosa y condenable[12]. Posiblemente siguiendo en esto a Josef Endres[13].

**Importancia de la alfabetización**

Otloh fue esencialmente un hombre literario, manifiesta una gran devoción por los libros, la literatura y la escritura, *opus speciale*. Y es en esta actividad literaria que desarrolla en el monasterio, como profesor y decano, que se visualiza a sí mismo siendo 'obra de Dios', al copiar y al producir una escritura propia en la que piensa su vida interior y escribe acerca de ella. Necesita estar siempre rodeado de libros. Observa que muchos de los monjes que sabían leer, se dedicaban a los autores paganos: "Habiendo encontrado, sin embargo, en este lugar en que me hice monje, a muchos hombres de diversa cualidad, y tales que leían libros paganos"[14]. Él mismo reconoce que 'su' preocupación ha sido la de "asegurarse que [su residencia] estuviera dotada de numerosos buenos libros"; hace que Dios le diga en su *triálogo*: "Pediste

[12] Etienne Gilson, *Filosofía en la Edad Media*, ed. 1946, pp. 29 y 221. La única mención que encontramos sobre Otloh en este autor.

[13] Josef Endres en *Otlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik* (1904), ataca fuertemente a Otloh y lo coloca en las antípodas de la defensa de las artes liberales caracterizándolo como antidialéctico e identificándolo con Manegold de Lautenbach aduciendo que Otloh opondría absolutamente la *philosophia spiritualis* a la filosofía carnal o mundana que, tanto para Pedro Damiano como para Manegold, fue estrictamente un *superfluum*. Concluye diciendo que Otloh prohibía el estudio de las artes y la dialéctica a monjes.

[14] Otloh, *De suis tentationibus*, 29A.

también que te fuera garantizado un lugar para ti, en el que tuvieras abundantes libros"[15]. Solicitud que le fue concedida.

Otloh entiende por 'buenos libros' a todos aquellos que encuentra en las bibliotecas de los monasterios en los que vivió. Lecturas que no consideró una *insolente trasgresión*, como algunos abades sentenciaban y muchos obedecían por temor al castigo divino. Leyó a poetas romanos como Virgilio, Terencio, Juvenal… Su inteligencia, desarrollada desde las Artes Liberales, lo inducen a permitir que los monjes, además de avocarse a las letras sagradas, lean a los autores paganos, que se cultiven en lectoescritura para poder abordar los textos desde sí mismos. Utiliza las Artes como apoyo a las verdades de fe y como colaboradoras en las controversias teológicas que son implementadoras de la duda. Entendemos que en Otloh hay una búsqueda de libertad de acción y una concepción de sujeto que era poco común en tanto centro de conocimiento.

De alguna manera, Otloh busca la autonomía, producto de su elección personal, para instalarse en esa familia cercana a Dios y al conocimiento, a los libros y al pensamiento. Sospechamos que gracias a sus dudas logra fortalecer esa autonomía de la razón, creación divina, en la posibilidad de argumentar sobre el beneficio para su persona al acceder al voto monástico y la cercanía al saber.

Otloh no aprueba el uso aislado de la dialéctica sin el apoyo del discurso sagrado temiendo que la razón se extravíe en argumentos que destruyan aquellos principios, logrando, de este modo, que se pierda el sentido simbólico de tal discurso en la búsqueda de un único sentido verdadero.

> "¿Acaso está probado que la lectura santa sea tan vil que, con razón deba posponerse a los libros profanos? ¿O es tan fácil, que no es digna de ningún esfuerzo, por qué posponéis ésta, filósofos, a todo otro estudio?"[16].

Pero, Otloh, él mismo, realiza este aplazamiento de su lectura y se une al pensamiento pagano porque "ellos tenían una mayor pasión por los estudios liberales" y acepta la recepción de esos conocimientos por la comunidad cristiana, leemos:

[15] Otloh, *De suis tentationibus*, 35 A.
[16] Otloh, *De doctrina spirituali*, 270A-B.

> "Así como los hijos de Israel, al dejar Egipto hace mucho tiempo, despojaron a los egipcios de oro, plata y prendas valiosas y, llevando a éstos con ellos, los emplearon para honrar a Dios, así también cada uno de nosotros, convertidos de la vanidad del mundo a la pureza de la vida espiritual, debería hacer igual. Tomar el conocimiento de los textos seculares, elegir las cosas más valiosas entre ellos, esto es tomar las palabras que acuerden con la vida espiritual, y trasladar estas cosas al elogio de Dios... Como leíamos que hicieron muchos padres venerables y santos"[17].

En *De suis tentationibus*, el emeramiense pone en boca de Dios el comentario sobre su formación intelectual:

> "Pediste también que te fuera garantizado un lugar para ti, en el que tuvieras abundantes libros. He ahí, has sido oído; ahí tienes libros que muestran un dogma que entraña sentidos diversos, en los cuales podrás conocer la vida eterna"[18].
> "¿Acaso estimas como un pequeño beneficio o sin causa alguna, que te haya sido concedida la ciencia de las letras?"[19].

Otloh defiende y promueve la cultura, el alfabetismo, insta a los monjes a que copien leyendo los escritos y que, a partir de allí, escriban sus interpretaciones. Por eso a algunos los calificó de *ociosos*, un regaño pedagógico por no colaborar en el mejoramiento de la vida monástica en el máximo desarrollo de sus capacidades intelectuales.

> "Tales pruebas de mi trabajo, sin embargo, he dado a conocer aquí para convertir a algunos monjes entregados a la ociosidad, e incitarlos a promover alguna obra conveniente para la vida monástica. Si, pues, no pueden hacer cosas tan grandes, al menos pueden realizar cosas más fáciles"[20].

[17] Otloh, *Sermo de eo quod legitur in psalmis*, PL 93, 1116B.
[18] Otloh, *De cursu spirituali*, 219D; *De suis tentationibus*, 35A.
[19] Otloh, *De suis tentationibus*, 38A.
[20] Otloh, *De suis tentationibus*, 58A-C.

## Finalizando el escrito

Consideramos que la expresión de Otloh de sus dudas, conjeturas, relaciones, visiones, nos resultan de inquietante actualidad. Gustavo Vinay lo ha considerado un 'monje neurótico', por reconocer que sus fuerzas no son suficientes para sobrellevar tamaña crisis, o enfrentar tamaña imposición, o mantener su postura cuando la autoridad le dice que es errónea, o negarse a aceptar pruebas que no le convencen[21].

Entendemos que la crisis vivida por Otloh no puede reducirse solo al psicoanálisis, sino que es necesario comprenderla a partir de las herramientas que la psicología junto al análisis filosófico-religioso e histórico, nos ofrecen y que nuestro monje dedicó mucho tiempo a pensarse en conflicto y reconocer el desequilibrio de su sociedad.

Han sido varios los monjes considerados 'de primera línea' que, como Otloh, habiendo aceptado o no la duda, ratificaron que ella estaba instalada en el monasterio. Fueron comunes las hesitaciones y no se relacionaban solamente con 'desvío mental' sino con la educación y preceptos que recibían.

Haber instalado Otloh los argumentos negativos despertados con la duda en el demonio, salvó la dialéctica, el intelecto, la razón, la filosofía.

En ese entorno, rodeado de libros y de su gran amor por ellos y por el arte de escribir, se educa Otloh y se permite elaborar un pensamiento propio, a la vez que reprimirlo. Los libros, la lectura, la copia y la escritura hacen aparecer en Otloh esa crucial y 'absoluta' ausencia de fe. Otloh busca ser libre para elegir. Nuestra contemporaneidad tiene una deuda con este monje.

[21] Gustavo Vinay, "Otlone di santi Emmeram ovvero l'autobiografia di un neurotico", *La storiografia altomedievale*, 10-16 aprile, 1. Spoleto, 1969: 13-37. En página 17, sostiene una tautología entre la descripción del padecimiento de Otloh al que denomina "tentación diabólica" con el término psicoanalítico "neurosis". El concepto 'neurosis' se ha modificado y agregamos que la filosofía también intenta explicar ese tipo de crisis existencial.

## Honorio de Autun y la música de los cielos

*Laura Carolina Durán*
UBA, Buenos Aires – Argentina

Honorio de Autun (Honorius Augustodunensis 1080 - ca. 1153) fue un filósofo que nació en el siglo XI, si bien su producción pertenece a la primera parte del siglo XII. Sabemos muy poco sobre él[1]. Alrededor de 1100 se instala en Inglaterra y estudia con Anselmo de Canterbury[2]. Fue sacerdote y maestro en Autun[3]. Su obra es variada y de gran circulación en su tiempo[4]. Su trabajo es caracterizado como recopilaciones, ordenamientos y clarificaciones, que no procuran originalidad alguna[5]. Es un autor del temprano escolasticismo, no vinculado con Chartres ni con los Victorinos[6]. Dentro de su múltiples escritos, se le ha atribuido un *Commentarium in Timaeum.* Esa obra comienza analizando porqué Platón inició el diálogo con una referencia a los números. El autor entiende que, como pitagórico, el ateniense conocía la máxima perfección de

[1] David Gottschall, *Das 'Elucidarium' des Honorius Augustodunensis: Untersuchungen zu seiner Überlieferung und Rezeptionsgeschiste im deutschprachigen Raum*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992, p. 8; Valerie Flint (ed.), "Honorius Augustodunensis: *Imago mundi*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 49, 1982: 7-153 (7-8).

[2] Alfred Roth, "Kleine Beiträge zur Kenntnis des sogenannten Honorius Augustodunensis", *Studia Neophilologica*, 12, 1939, pp. 120-135; Robert Crouse, "Honorius Augustodunensis: Disciple of Anselm?", Helmut Kohlenberger (ed.), *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury*, Frankfurt/Main, Minerva, 1975: 131-139.

[3] Eva Matthews Sanford, "Honorius, Presbyter and Scholasticus", *Speculum*, 23, 1948; 397-425.

[4] J. Migne clasifica la obra de Honorio en Didascálica e histórica: *De philosophia mundi*, *De solis affectibus*, *De imagine mundi*, *Summa totius de omnimoda historia*, *De scriptoribus ecclesiasticis*; Exegética: *Hexaemeron*, *De decem plagis Aegipti spiritualiter*, *Expositio psalmorum selectorum*, *Quaestiones et responsiones in Proverbia*, *Expositio in Cantica Canticorum*, *Sigillum B. Mariae*; Litúrgica: *Gemma animae*, *Sacramentarium*, *Speculum Ecclesiae*; Dogmática y ascética: *Elucidarium*, *Liber duodecim questionum*, *Libellus octuo quaestionum*, *Inevitabile sive Dialogus de libero arbitrio*, *Scala coeli major*, *Scala coeli minor*, *De animae exsilio et patria*, *De vita claustrali*, *Eucharistion*, *Summa gloria de Apostolico et Augusto*.

[5] V. Flint, ob. cit., p 16.

[6] Marcin Konik, "A reception of the idea of the music of the spheres in the music theory of the twelfth and thirteenth centuries", *Musica Iagellonica*, 6, 2012: 5-50.

los números, pues nada puede existir sin número, aunque estos sí pueden existir independientemente. Comenzó por los números perfectos: 1, 2, 3 y 4. Destaca que "entre estos números se insertarán las proporciones que dan las consonancias musicales"[7] y las explica: entre dos y uno está la proporción doble que es el intervalo de diapasón (octava); entre tres y dos, la sesquicuarta, intervalo diapente (quinta); entre cuatro y tres, la sesquitercia, intervalo diatesarón (cuarta). Como Platón había decidido tratar sobre la creación de todas las cosas, realizada con concordancia y proporcionalidad, comenzó con los números que arman proporciones. La proporción no es comprendida como producto del intelecto humano, sino, por el contrario, es captada del mundo real por la razón, el sentido interior del alma[8], pues en todo reina armonía: "como cuanta armonía reina entre la vida secular y la monástica, el Antiguo y el Nuevo Testamento, el cuerpo y el alma. ¿El estatus del hombre puede ser diverso?"[9]. Honorio reitera en esta obra la clasificación de la música de Boecio en *mundana*, humana e instrumental.

La estrecha relación de Honorio con Eriúgena se comprueba en *Clavis physicae*, obra caracterizada como un extracto del *Periphyseon*[10], un *liber excerptus*[11]. La obra es, en efecto, en parte compendio y reelaboración (1-315), en parte reproducción (316-529). En el siglo XII, definido por Cappunys como época de oro de la influencia eriugeniana, la *Clavis* constituye uno de los primeros y más singulares testimonios del nuevo clima intelectual. En la primera mitad del siglo XIV, Bertoldo de Moosburg conoce las ideas principales del *Periphyseon* mediante el compendio de Honorio.

[7] Victor Cousin, *Ouvrages Inédits d'Abélard*, Paris, Impremerie Royale, 1836, p. 654: "Amplius inter hos numeros inveniuntur proportiones quae musicas reddunt consonantias".

[8] Según palabras de Agustín. Véase Jesús Luque Moreno-Antonio López Eisman, *Agustín. Sobre la música*, Madrid, Gredos, 2007, I, 4, 8.

[9] De acuerdo a Otloh de San Emerano: "Qualis quanta reperiatur harmonia inter vita monasticam et saecularem, Vetus et Novum Testamentum, corpus et animam. Diversorumque hominum status?" en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*, *Series latina*, *Othlonus S. Emmerammi*, CXLVI, *Dialogus de tribus quaestionibus*, Paris, Garnier, 1857-1866, col. 131B-134C, recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995. Cf. Umberto Eco, (2013) *Arte y belleza en la estética medieval*, Sudamericana, p. 45; Władysław Tatarkiewicz, (1989) *Historia de la Estética. II La estética medieval*, Akal, p. 133.

[10] Eric Graff, "A Primitive Text of 'Periphyseon V' Rediscovered: The Witness of Honorius Augustodunensis in 'Clavis Physicae'", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 69, 2002: 271-295.

[11] Paolo Lucentini (cura), *Honorius Agustodunensis. Clavis physicae*, Roma, Éd. Storia e letteratura, 1974, p. V.

También Nicolás de Cusa estudia la *Clavis*. Allí Honorio presenta temas que serán recurrentes en sus trabajos. Por ejemplo, expone que los planetas se encuentran en el espacio etéreo[12], y establece una clara distinción –de raigambre aristotélica– entre el mundo sublunar y supralunar. Sin embargo, sostiene que son cuatro elementos los constituyentes de las instanciaciones ónticas del universo, sin mencionar al éter como quinto elemento, sino que varía entre referir el fuego o el éter como el elemento propio de la región supralunar. El éter es caracterizado como un "espíritu puro"[13]. Este elemento a lo largo de la obra se menciona en relación con lo espiritual. El universo todo está regido por una inefable armonía[14]. Honorio refiere esta armonía a una explícitamente musical:

> "Ciertamente, ¿de qué modo la armonía celeste podría entonar sin el movimiento de la esfera del éter y de todos los astros, estando la música siempre en movimiento, igual que la geometría en reposo?"[15].

En algunas ocasiones, el éter es nombrado como elemento celeste[16]. Los elementos son puestos en relación con los sentidos, pues cada uno se corresponde con un elemento que posibilita la percepción.

Otra importante obra es *De Philosophia mundi*, en la que trata sobre Dios, el mundo, el cielo y la tierra, el alma, la formación, etc. Allí realiza múltiples referencias a la música. En primer lugar, reconoce la importancia de artes liberales para alcanzar la sabiduría y tener acceso a las Escrituras[17]. En esta obra vuelven a aparecer varios de los temas que hemos referido en la *Clavis*: la distinción de dos grandes secciones del mundo[18], la referencia al éter[19], pero también incluye una presentación del orden planetario y una discusión al respecto ─sobre los órdenes caldeo y egipcio, que varían

[12] P. Lucentini, ob. cit., caps. 40, 41, 45, entre otros.
[13] P. Lucentini, ob. cit., cap. 84: *purus spiritus.*
[14] P. Lucentini, ob. cit., cap. 65.
[15] P. Lucentini, ob. cit., cap. 140: "Armonia siquidem celestis sine motu etheree spere omniumque syderum quomodo poterit concinere, cum musica semper in motu sit quemadmodum geometria in statu?".
[16] P. Lucentini, ob. cit., cap. 193.
[17] Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*, *Series latina*, *Honorius Augustodunensis*, CLXXII, *De philosophia*, Paris, Garnier, 1857-1866. Sobre las artes, *De philosophia* L. I, IV.
[18] J. Migne, *De philosophia*, L. II, XVII.
[19] J. Migne, *De philosophia*, L. I, XVI. En L. II, V equipara el éter con el cielo.

la posición del Sol: los caldeos lo ubican en cuarto lugar y los egipcios en el sexto, orden que sigue Platón─, y la problemática cuestión de la relación entre los movimientos del Sol, Venus y Marte[20].

En el libro I, examina consideraciones sobre el cosmos, la geografía del mundo, su composición, los cuerpos celestes, los planetas y las estrellas. El segundo discurre sobre el tiempo en el que estamos y el tercero acerca del tiempo histórico. Reitera la clasificación tripartita de la música de Boecio. Menciona que los planetas son siete y giran en sentido contrario al mundo, tal como indica Platón en *Timeo* y *República* X[21]. Honorio trata sobre cada uno de ellos en breves capítulos y presenta sus ubicaciones, colores y sonidos respectivos, y afirma que "estos siete globos ruedan con armonía y unos suavísimos acordes son producidos por su rotación"[22]. Titula un capítulo *Coelestis musica*, allí presenta dos escalas musicales astrales heterogéneas. El orden de los astros es el mismo de Cicerón: la Tierra fija en el centro (sin sonido) luego la Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno. La primera escala musical otorga una nota a cada planeta, como Guido d'Arezzo (Luna A, Mercurio B, Venus C, Sol D, Marte E, Júpiter F, Saturno G, nuestra escala de La), la segunda se basa en las distancias interplanetarias de Plinio el Viejo en una escala de siete tonos (T, s/t, s/t, T s/t, T, s/t, s/t, T s/t)[23]. Esta doble escala planetario-musical responde a dos conceptualizaciones[24]. De un lado, la correspondencia nota-planeta es una tradición iniciada por Nicómaco y continuada por Boecio, que entiende que la producción del sonido responde a movimientos, posiciones y velocidades de los astros. De otro, la tradición más antigua que recoge Plinio, enfatiza las distancias y equipara las distancias entre los planetas con las producidas en las cuerdas de la lira heptacorde[25]. Ahora bien, la novedosa denominación *coelestis musica* es una innovación de Honorio, quien no tematiza el novedoso concepto, que gozará de un alto rendimiento

[20] J. Migne, *De philosophia*, L. II, XVII-XXIII.
[21] V. Flint, ob. cit., I 73.
[22] V. Flint, ob. cit., I 85: *"*Hii. Vii. Orbes cum dulcisona armonia volvuntur, ac suavissimi concentus eorum circuitione efficiuntur, capítulo titulado De sono illorum".
[23] V. Flint, ob. cit., I 86. T: tono, s/t: semitono. Véase Plinio, *Naturalis historia* 2.19-20; Eriúgena, *Periphyseon*, PL, CXXII, col.722-723.
[24] Andrew Hicks, *Composing the world. Harmony in the Medieval Platonic Cosmos*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 429.
[25] Uberto Pizzani, "Plinio, Boezio e la teoria pitagórica dell'armonia delle sfere", *Helmantica*, 37, 1986: 185-199.

en los siglos XIII y XIV[26]. *Imago* también trata sobre la conformación del mundo mediante los cuatro elementos: la tierra, elemento más pesado, ocupa la posición central en el sistema; el agua es más ligera y rodea la Tierra y la impregna; el aire llena el espacio entre la Tierra y la Luna[27]; y el elemento más ligero, el fuego, se encuentra por sobre los demás. La esfera de aire (entre la Tierra y la Luna) estaba habitada por demonios, cuyos cuerpos, como se les aparecía a las personas, estaban hechos de aire. Entre estos elementos se producen una serie de transformaciones que configuran las diferentes instanciaciones del mundo sublunar[28].

Honorio destaca la importancia central de la música en otras obras desde una perspectiva diferente. En *Scala coeli major* la idea central es que todos los seres cantan a Dios, y también menciona al éter como elemento de los cielos[29]. Lo mismo sucede en *Scala coeli minor*, donde explica que las almas de los bienaventurados ascienden por el éter hasta el paraíso[30]. En el sexto grado de este ascenso, que es un abandono de este mundo, las almas adquieren armonía con el reino celestial[31]. En *Hexameron* expone la idea de que el cielo se crea para la alabanza del Señor, pues hasta las estrellas alaban a Dios[32]. Estos cánticos de alabanza se acompañan con diversos instrumentos, tema que Honorio desarrolla en *Selectorum Psalmorum Expositio*, donde atribuye valores místicos-religiosos a diversos instrumentos[33], como también en *Gemma Animae*[34]. Las referencias a los instrumentos resultan continuas en Honorio. En *Summa duodecim quaestionum* aborda la relación entre ángeles y hombres. Este trabajo ejemplifica la amalgama entre las ideas platónico-pitagóricas

[26] En el *Anónimo Barberini*, atribuido por el editor J. Smits von Waesbergue a Adalboldo de Utrech, obispo entre 1010-1026, aparece la expresión *musicae caelestis*. Las agudas consideraciones de Gabriela Ilnitchi, "'Musica Mundana', Aristotelian Natural Philosophy and Ptolemaic Astronomy", *Early Music History*, 21, 2002, pp. 37-74, obligan a posponer la datación para el siglo XIII. Para el tema de la música celeste, véase Jesús Luque Moreno, "Música celestial: de Honorio de Autun a Fray Luis de León", *Flor. Il*., 30, 2019: 165-214.
[27] V. Flint, ob. cit., I 58.
[28] V. Flint, ob. cit., I 3.
[29] J. Migne, *Scala coeli major*, I.
[30] J. Migne, *Scala coeli minor*, I.
[31] J. Migne, *Scala coeli minor*, III.
[32] J. Migne, *Hexameron*, I.
[33] J. Migne, *Selectorum Psalmorum Expositio*, col. 272 ss.
[34] J. Migne, *Gemma Animae* L. I, XVI, LXXIV-LXXVII.

sobre la armonía cósmica y el paradigma teológico-cosmológico cristiano[35]. Todo lo creado emanaba de la mente de Dios. En la segunda cuestión, la configuración del mundo creado por Dios se presenta en clave musical. En efecto, el universo está dispuesto como una cítara que tiene sus cuerdas en perfecta armonía[36]. El cosmos está separado en dos partes, espiritual y corporal, que producen sonidos agudos y graves respectivamente. A su vez, las dos partes poseen una estructura armónica interior. Los espíritus, jerárquicamente organizados (ángeles, arcángeles, virtudes, potestades, principados, dominaciones, tronos, querubines y serafines), ocupan cada uno su sitio y ejercen su función, mientras emiten sonidos distintivos en consonancia armónica[37]. Todos en conjunto armoniosamente aman y alaban a su hacedor. También los seres corpóreos reproducen, o imitan, otros sonidos distintos en tanto observan la ley que los rige. A su vez, cielo e infierno, espíritus y cuerpos, ángeles y diablos, fuego y agua, aire y tierra, dulce y amargo, blando y duro, entre otras oposiciones, reproducen sonidos que se corresponden. En las *quaestiones* tercera y cuarta amplía la imagen musical de la creación. En la cuarta, compara a los hombres que se apartaron del sumo bien hacia un bien menor con cuerdas desafinadas de la cítara del mundo. Estos son trasladados del lugar de las *excellentes* (las notas del tetracordio más agudo) al de las graves. En varias secciones del texto Honorio se refiere a los órdenes de la jerarquía celestial como coros. El universo entero canta a coro a su hacedor, en su orden armónico de cielo y mundo material, a la vez que cada uno está armónicamente organizado. De modo que Honorio reconoce desde diferentes perspectivas la estructura armónico musical del universo todo.

En relación con el mundo material, Honorio presenta la idea del hombre como "microcosmos" en varias obras. Dada la homologación de la sustancia corporal humana con los cuatro elementos, el hombre deviene una versión pequeña del mundo. En *Elucidarium* elabora numerosas analogías: el cuerpo está hecho del elemento tierra, la sangre del agua, la respiración del aire y el calor del fuego[38]. Nuestras cabezas son redondas pues así reflejan las esferas celestes. Las aberturas de los órganos de los sentidos son siete como los tonos que ordenan-ornamentan al universo armónico.

[35] Leo Spitzer, "Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word 'Stimmung'", *Traditio*, 2, 1944: 409-464.
[36] J. Migne, *Summa duodecim quaestionum*, II.
[37] Honorio describe los nueve órdenes de ángeles con las mismas palabras que lo hace Otloh en *De tribus quaestionibus* 40, 116B-117A.
[38] J. Migne, *Elucidarium*, col. 1116. Esta obra contiene asimismo una descripción del cielo como el paraíso en el que los bienaventurados retornarán a la desnudez original, oponiéndose a ideas teológicas aceptadas.

Nuestra vista sale del fuego, oímos por el aire externo, y sentimos olores desde el aire interno, el agua nos da sabor y la tierra tacto. Así, la *música humana* es reflejo de la música del universo, es una consecuencia de la armonía entre los cuatro elementos y los poderes del alma. La misma idea del microcosmos aparece en *Imago*:

> "Como el mundo tiene siete tonos y en nuestra música distinguimos siete voces, así nuestra estructura corporal se combina por siete modos, mientras que al cuerpo se unen cuatro elementos, al alma tres fuerzas, así la música es una reconciliación de habilidades naturales. Y de donde el hombre es μικροκόσμος, esto es, llamado pequeño universo, mientras sea reconocido de acuerdo e igual al número de la música celestial"[39].

En *De animae exsilio et patria* los viajeros del alma son desterrados al exilio interior (cuerpo) por su ignorancia, y recorren diez ciudades (artes liberales, física, mecánica y economía) en su regreso a la sabiduría. La *civitas musica* es la quinta ciudad. Allí, los viajeros deben pasar por la melodía de la moral en el camino hacia la concordia-concierto celestial[40]. Encontramos aquí ese estrecho vínculo entre música y ética ─reconocido desde la Antigüedad─ que tiene su fundamento en las concepciones metafísicas de la constitución musical de los cielos.

De este modo encontramos la tradición profana de la música pitagórico-platónica –difundida por Calcidio, Marciano Capela, Agustín, Boecio y otros tardoantiguos– aun presente en el siglo XII, si bien ahora completamente amalgamada con el paradigma cristiano[41]. Como hemos referido, Honorio presenta la música celestial de los ángeles y también la música de las esferas, *musica coelestis* y *musica mundana*. Esta música del cosmos, nombrada en ocasiones como *musica coelestis*, se corresponde en cierta medida con la idea de *musica mundana* de Boecio, pero abarca

[39] V. Flint, ob. cit., I 87: "Sicut enim hic mundus.vii. tonis et nostra musica. vii. vocibus distinguitur, sic compago nostri corporis. vii. modis coniungiut, dum corpus. iiii. elementis, anima. iii. viribus copulantur, que musica arte naturaliter reconciliantur. Unde et homo microcosmus, id est minur mundus dicitur, dum sic consono numero celesti musice par cognoscitur".

[40] J. Migne, *Elucidarium*, col. 1244C. Véase Carlos Raña Dafonte, "Honorio de Autún. *El exilio y la patria del alma, o sobre las artes*", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010: 171-179.

[41] Sinesio de Cirene hizo similar esfuerzo. En sus *Himnos* desarrolla ideas sobre la música de las esferas fusionando ideas neoplatónicas y cristianas.

un ámbito más vasto: los coros de ángeles[42] y los bienaventurados en el cielo. Esta idea, novedosa de Honorio, recoge algo implícito en Boecio[43].

Ahora bien, otra novedad de Honorio se vincula con la explicación de la inaudibilidad de la música de las esferas, una de las principales críticas que formuló Aristóteles. Es el primer autor que aporta una original solución[44]. En *Imago* establece que el hombre solo puede oír sonidos producidos en el aire. Sin embargo, sucede que los sonidos de la armonía de las esferas no se producen en el aire, que solo llena el espacio por debajo de la esfera de la Luna, por eso "ese sonido no llega a nuestras orejas"[45], aunque resuena en todo el universo. La conformación de la esfera sublunar está dada por los cuatro elementos; más allá de ella domina el éter. En efecto, el espacio entre la Luna y la esfera celestial está compuesto de éter, elemento de "un alegre esplendor eterno, que los ángeles usaron para asumir sus cuerpos astrales cuando necesitaban ser visibles"[46].

Si bien la obra aristotélica resulta disponible en el siglo XIII, con anterioridad circulaban ciertas traducciones. Entre las obras que los árabes recuperaron, destacan de la filosofía natural: *Physica*, *De caelo*, *De anima*, *De generatione et corruptione* y

[42] Sobre los coros de ángeles en Otloh, véase Stephen Gersch, *Concord in Discourse. Harmonics and Semiotics in Later Classical and Early Medieval Platonism*, Berlin, De Gruyter, 1996, p. 231 ss.

[43] Boecio no menciona de esta manera a una música en particular, si bien en *Consolatio Philosophiae* la idea de la música del cosmos, en tanto creado a imagen y semejanza de Dios, implica la musicalidad de Dios mismo. Cf. David Chamberlain, "Philosophy of Music in the Consolatio of Boethius", *Speculum*, 45, 1, 1970: 80-97.

[44] Aquí el argumento aristotélico, *Acerca del cielo*, 290b15-23: "A algunos, en efecto, les parece forzoso que, al trasladarse cuerpos de semejante tamaño, se produzca algún sonido, ya que también <se produce> con los próximos a nosotros, aun no teniendo el mismo tamaño ni desplazándose con una velocidad comparable: que, al desplazarse el sol y la luna, además de astros tan numerosos y grandes, en una traslación de semejante velocidad, es imposible que no se produzca un sonido de inconcebible magnitud. Suponiendo esto, así como que, en función de las distancias, las velocidades guardan <entre sí> las proporciones de los acordes musicales, dicen que el sonido de los astros al trasladarse en círculo se hace armónico".

[45] V. Flint, ob. cit., I 85: "Qui sonus ideo ad nostras aures non pervenit".

[46] V. Flint, ob. cit., I 72: "perpetuo splendore letatur. De hoc angeli corpora sumunt, cum ad homines missi veniunt".

*Meteorologica*[47]. Por otra parte, ciertas conceptualizaciones estaban asumidas en autores que desarrollaron versiones de la música de las esferas. En efecto, el éter es nombrado como el elemento en el que los astros se desplazan en Cicerón[48], Nicómaco[49], Arístides Quintiliano[50], Calcidio[51], Boecio[52] y Eriúgena[53]. De modo que Honorio realiza una nueva articulación lógica. La posibilidad de audición, tal como se presenta en *Elucidarium* y en *Imago*, se vincula al medio en el que se propagan los sonidos, el aire. Dado que las esferas se desplazan en otro medio, el éter, el aire que nos envuelve no resulta afectado y no se produce la sensación auditiva. Con esta novedad, se presenta la primera solución al problema de la inaudibilidad de la música de los cielos que no culpa a la imperfección humana, sino que apunta a las circunstancias naturales.

Como podemos apreciar, Honorio no fue solo un recopilador, sino que aportó interesantes elementos a la historia de la filosofía, que luego tuvieron acabados desarrollos.

[47] Ana Minecan, "Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino: Finitud, necesidad, vacío, unicidad del mundo y eternidad del universo", Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Director R. R. Guerrero, 2015, p. 32 ss.
[48] Cf. *Sobre la naturaleza de los dioses* I 13, 33, 38, 107; II, 15-16, 37-38, 42, 44, 95-96, 107; *Cuestiones académicas* I 7, 26; y *Disputaciones tusculanas* I 10, 17, 22, 26-27, 65-66, 412.
[49] Cf. *Manual de harmónica* V.
[50] Cf. *Sobre la música*, III.
[51] Cf. *Comentario al Timeo* 51, 84, 120, 129, 132, 134, y otros.
[52] Cf. *La consolación de la filosofía* III, m. 9; IV, m.1.
[53] Cf. *Periphyseon* 475C, 479D, 481 A-B, 549 C-D, 649 A-B, 700 A, 733 A-B.

# Nivel Aristóteles: sobre el problema del monopsiquismo en el *Tratado de la unión con el intelecto* de Ibn Bayya

Ernesto Román
UNPM, Mar del Plata - Argentina

> "Heráclito dice que 'para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular'"
>
> Plutarco

## 1. La paradoja de la unidad del intelecto

> "Si este intelecto fuera numéricamente uno en todos los hombres, sería claro, por lo que se explicó antes, que los hombres que existen, que han existido y que existirán, serían [también] numéricamente uno. Pero esto repugna y aun quizá es absurdo. Y si los hombres existentes, pasados y futuros no son numéricamente uno, tampoco lo será el intelecto. En suma, si este intelecto es numéricamente uno, todos los individuos que tienen tal intelecto, serán [también] numéricamente uno"[1].

Así formula Ibn Bayya la posibilidad que se abre a partir de plantear hasta sus últimas consecuencias el problema de la unidad del intelecto. Si este es puramente inmaterial y su forma de unidad es independiente de las formas materiales y los individuos físicos ¿entonces cómo puede ser distinto en los distintos seres humanos que se diferencian según el número? El monopsiquismo que Ibn Bayya plantea en este fragmento parece ser un absurdo, una monstruosidad racional (o un insomnio de la razón), pero también un verdadero problema teórico que había que afrontar. Y este problema se vuelve una paradoja, cuando se constata, como hace Ibn Bayya, que la posibilidad contraria (que el intelecto y los inteligibles de cada ser humano singular sean diferentes) es igualmente absurda: si así fuera, habría que postular que "en mí y

[1] Avenpace, *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*, intr. y trad. Joaquín Lomba, *Anaquel de estudios árabes*, 2000, 11, p. 379.

en ti"[2] hay unos inteligibles distintos, llamémosle *x* e *y* de la misma cosa *z* y por tanto, que en mi intelecto y en el tuyo, puede formarse un inteligible no solo de *z* sino de la conjunción de *x* e *y*, que en mí puede llamarse *'x* y en ti *'y*, siendo posible repetir este proceso indefinidamente, con lo cual se genera una absurda regresión al infinito. Particularmente, él arremete contra la idea de la metempsicosis, la llamada "transmigración de las almas" que supondría la supervivencia y reencarnación de las almas singulares luego de la corrupción del cuerpo. Esta idea de la metempsicosis aparece escenificada nada menos que en *República* de Platón (en su mito escatológico final) y, curiosamente, es asociada por Ibn Bayya con el monopsiquismo.

En la física aristotélica, el principio de individuación era pensado a partir de la materia, la forma en sí no puede contener diferencias individuales, estas solo se vuelven pensables en el plano de la materialidad. Pensar una individuación en el plano de la forma pura parece ser una empresa bastante complicada si se pretende mantener la fidelidad al pensamiento aristotélico. Pero Ibn Bayya no se apresura e intenta resolver el problema por otro lado.

## 2. El inteligible y la relación

> "Es evidente que cuando decimos: 'todo hombre es animal' hay un tercer [término] que los árabes suprimen de esta idea, como suprimen la panícula de unión [o cópula]. Así, cuando decimos: 'Todo hombre es animal' se significa lo mismo que se quiere decir con 'Todo lo que es hombre es animal' o con 'Todo aquello a lo que se atribuye el ser hombre, es algo de lo que se predica que es animal' y otras expresiones parecidas a estas. Todas ellas o son sinónimas o significan algo necesariamente equivalente"[3].

La predicación misma es un término que permanece tácito en la proposición a) 'todo hombre es un animal' pero, sin embargo, forma parte de ella. El inteligible 'hombre' no es pensado en su carácter propio, sino en relación a los singulares de los cuales puede predicarse. La proposición no habla del concepto 'hombre' sino de los hombres singulares. Y esto lo constata Ibn Bayya, contraponiéndola a esta otra proposición b) "El hombre es una especie o un inteligible"[4]. En este contraste se ven dos formas completamente diferentes de abordar los inteligibles, en los cuales se

[2] Avenpace, *Tratado*, p. 380.
[3] Avenpace, *Tratado*, pp. 384-385.
[4] Avenpace, *Tratado*, p. 385.

reconfigura radicalmente la relación uno-múltiple. Mientras que la proposición a) nos proporciona un modelo para todo el inteligir 'del vulgo' y de la ciencia, vale decir, de todo aquel saber que solo se aplica a las formas materiales, la proposición b) nos transporta a otro nivel que Ibn Bayya llama el del "conocimiento intuitivo especulativo"[5] y "que está en la cima de lo natural"[6]. Considerar al inteligible en cuanto tal, darse cuenta de que 'humano', no solo es un término que me permite hablar de cosas del mundo, sino que es también un pensamiento, un inteligible, que tiene de por sí una cierta consistencia ontológica, es lo que permitirá ascender desde el primer nivel de conocimiento hasta el segundo.

Dado que, cuando se piensa al inteligible no en relación a quien lo intelige, ni en relación a lo que en él se intelige, sino en sí mismo, en tanto es un inteligible, puede entonces el pensamiento encaminarse a la consideración de su unidad. El inteligible 'hombre' es uno, mientras que aquellos que lo inteligen y lo que mediante él inteligen son múltiples. Así podemos diferenciar dos niveles en un proceso que Ibn Bayya define como ascensional. Comprendiendo que el inteligible 'caballo' no coincide con la forma material de los caballos reales ni con la forma espiritual de los caballos imaginarios, el intelecto comienza a emanciparse de sus condiciones materiales. Pero en este segundo estado el inteligible sigue poseyendo un lazo estrecho con las formas materiales. Pues el inteligible 'caballo' todavía lo es de los caballos reales e imaginados, aunque se reconozca que no coincide con ellos. La unidad con el intelecto en este segundo estado es solo intermediaria. Esto se ve claramente en la siguiente imagen, de raigambre claramente platónica, aunque pueda apreciarse en ella la influencia de la catóptrica: "En este [segundo] nivel teórico, el sujeto ve el inteligible pero, a través de intermediarios, como se ve el sol en el agua, puesto que lo reflejado en el agua es una imagen del sol, no el sol mismo"[7].

### 3. Nivel Aristóteles

¿En qué consiste entonces el tercer nivel de unión con el intelecto? Veremos aparecer en este punto una especie de crítica al mito de la caverna enunciado por Platón, para quien el nivel máximo de conocimiento quedaba ejemplificado en el acto de ver el sol mismo. Para Ibn Bayya, por el contrario, en el tercer nivel del conocimiento, lo conocido y el conocedor (según el modelo del *Theós* de Aristóteles)

[5] Avenpace, *Tratado*, p. 384.
[6] Avenpace, *Tratado*, p. 384.
[7] Avenpace, *Tratado*, p. 385.

deben coincidir, por lo cual nos propone que en todo caso habría que imaginarlo como una luz que se ve a sí misma. Queda claro entonces, cómo en el planteo del filósofo de Zaragoza, el neoplatonismo se encuentra plenamente vigente. Los tres niveles, no son más que una traducción al esquema noético de la estructura de la procedencia o emanación planteadas por Plotino en las *Eneadas*: la *psyché* se corresponde con el primer nivel (completamente atado a las formas materiales y espirituales), el *noús* con el segundo (independiente de las formas materiales y espirituales pero relativo a ellas) y lo uno con el tercero (donde el pensamiento se piensa solo a sí mismo). Y, al igual que Plotino, lo hace con su esquema ontológico, Ibn Bayya liga este esquema noético con una iniciación mistagógica, como un ascender hacia la unión con la divinidad; "aquel a quien Dios da este intelecto, cuando se separa del cuerpo, continúa siendo una cierta luz que alaba a Dios y le glorifica, en compañía de los Profetas, de los justos, de los mártires y de los santos. ¡Qué hermosa compañía!"[8] Aparece entonces el problema de si se puede 'volver' desde este nivel último de unión con el intelecto que representa Aristóteles, problema en relación con el cual Ibn Bayya pone a discutir a los 'peripatéticos' (aunque parece que está hablando más precisamente de los neoplatónicos) con los sufíes: mientras que los segundos afirman que del último nivel no hay retorno, los primeros afirman que el retorno "es posible en Aristóteles y en los que siguen su método"[9], en tanto la unión con el intelecto atraviesa todo tipo de grados intermedios. Esta puesta en el mismo nivel de la filosofía y la mística, resulta muy sugerente y define el estatuto del tratado: a la vez tratado de noética y tratado mistagógico.

Ibn Bayya defiende la teoría de la individuación material hasta sus últimas consecuencias, sin postular una individualización de las formas puras, por lo que debe pensar la articulación de dos intelectos, el intelecto material-múltiple y el intelecto agente-uno. Esta diferencia se corresponde a la que existe entre el intelecto considerado en relación a las formas materiales y el intelecto considerado en relación a sí mismo. Pero entonces, quien ascienda en el pensamiento irá perdiendo su individualidad, hasta que, en el nivel Aristóteles del pensamiento, ya no pueda ser diferenciado del mismo intelecto agente. Hay que representarnos al pensamiento y a la individualidad como valores perfectamente inversos: mientras más se piensa menos se es un individuo y, mientras más se es un individuo, menos se piensa. Finalmente, quien está en el último nivel pierde por completo su individualidad, pero gana por ello justamente la unidad verdadera, deja de ser un individuo para ser lo uno. ¿Qué

[8] Avenpace, *Tratado*, pp. 379-380.
[9] Avenpace, *Tratado*, p. 384.

significa, en este contexto el nombre **Aristóteles**? Si Aristóteles logró la unión con el intelecto, entonces, su identidad individual no sería distinta de la de cualquier otro que lograra la misma unión. Vale la pena reflexionar sobre el curioso mecanismo de sinécdoque que Ibn Bayya pone en juego en este punto. Como si invirtiera la sustitución del nombre 'Aristóteles' por la descripción definida 'el Filósofo', nos presenta a la realización máxima de la filosofía, la unión con el intelecto agente, con el nombre propio de un singular: el nombre 'Aristóteles' se vuelve entonces no el de un individuo sino el del máximo nivel de unión con el intelecto. Esto trae aparejado un buen número de problemas. Uno puede pensar que el problema del monopsiquismo no se resolvió, sino que se acotó. Solo los iniciados en la unión con el intelecto son uno, mientras que el vulgo y los científicos naturales son muchos. Sin embargo, estos mismos iniciados tampoco son uno y el mismo, en el sentido en el que se diría que si Hermes tuvo dolor de espalda Aristóteles también lo tuvo, o que el amor que tuvo este último por Platón también lo tuvo el egipcio. Pues también ellos tuvieron obviamente su cuerpo individual y material y comenzaron su camino de ascenso con las formas más precarias del alma durante su gestación e infancia. Cada alma, recuerda Ibn Bayya, recorre todo el camino, desde su estado vegetal, cuando es un feto, pasando por el animal, en la infancia, hasta llegar al alma propiamente racional en la madurez. Pero en este punto su camino individual por el pensamiento recién comienza, pues en principio adquiere un intelecto material, ligado profundamente a su capacidad de imaginar que, básicamente, le permite formular proposiciones sobre los seres materiales del mundo. Y a partir de este punto podrá ir depurando cada vez más la materialidad del intelecto, hasta que ya nada quede de ese largo proceso tras pasar el límite del nivel Aristóteles.

## 4. La destrucción de "toda ciencia moral y todo lo que pertenece a la sociedad civil"

> "Muchas personas agudas han creído y creen hoy todavía que no hay más que un espíritu, el cuál es universal y anima el universo y sus partes: a cada una de éstas de acuerdo con su estructura y acomodándose a los órganos que haya; al igual que un mismo soplo de aire hace sonar de modo diferente los diversos tubos de un órgano. Y que, así cuando un animal tiene sus órganos en normal disposición, hace el efecto de un alma particular, mas cuando esos órganos se hallan corrompidos, aquella alma particular tórnase en nada o regresa, por así decir, al océano del Espíritu Universal"[10].

[10] Leibniz, *Tratados fundamentales*, Buenos Aires: Losada, 2004, p. 49.

Con estas palabras Leibniz inicia su opúsculo *Consideraciones sobre la doctrina de un Espíritu Universal* en el que confronta contra esta doctrina que remonta hasta Ibn Rushd y que hace desfilar por figuras variopintas: desde Pomponazzi y Contarini, hasta Angelus Silesius o el mismo Spinoza. Por supuesto, todo habría surgido de una mala interpretación de Aristóteles, aunque Leibniz no precisa de qué idea en particular. Lo curioso es que, repitiendo las confusiones que caracterizan en muchos casos la recepción latina de la *falasifa* árabe, Leibniz atribuye a Ibn Rush una idea que este expresamente discute y considera falsa:

> "Cree éste [Averroes] que en nosotros reside un *intellectus agens* o entendimiento activo y un *intellectus patiens* o entendimiento pasivo; que el primero, procedente de fuera, seria eterno y universal en todos, pero que el entendimiento pasivo, particular a cada uno, abandona al hombre con la muerte"[11].

La refutación de esta doctrina del intelecto es, de hecho, uno de los puntos principales del *Gran comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, texto en el que Ibn Rushd deja asentada su opinión final sobre cuestiones de noética: la potencia de pensar, el intelecto material, no debe ser confundido con aquello que hace materialmente posible que existan inteligibles en acto (los fantasmas de la imaginación). Por ello el *intelectus patiens* (el *noús pathetikós* de Aristóteles) es para Ibn Rushd, eterno e incorruptible y no como erróneamente sostiene Leibniz "particular a cada uno" y corruptible. Pero esta sutil consideración de Ibn Rushd sobre el intelecto posible parece estar ausente en otros *falasifa*, pues a estos les interesa más contraponer un intelecto 'material' que pertenece al orden físico de las formas materiales, con un intelecto Agente, que está por completo más allá de ellas. Sostenemos, continuando ciertas ideas de Emanuel Coccia[12], que este movimiento de individualización del alma, esta especie de pulverización del intelecto que paulatinamente se lleva a cabo en la recepción latina de la *falsasifa*, puede emprenderse una arqueología del llamado 'sujeto moderno' que permitiría ver con nueva luz la concepción cartesiana (de la que participa Leibniz) del pensamiento como una continuación de –y no, como usualmente se la considera, como una ruptura con– la escolástica latina. Tomás de Aquino, será el que dé el paso fundamental en esta

[11] Leibniz, *Tratados*, p. 49.
[12] Vease: Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroismo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008: 333-341.

dirección, definiendo al alma como forma del cuerpo, en su particular relectura de Aristóteles. Esto implicará que el pensamiento es una parte del alma individual y que solo *hic homo inteligit*, solo este hombre piensa, y el pensamiento compromete por lo tanto solo a los individuos singulares. El epitome de esta individualización del pensamiento lo encontramos en la monadología de Leibniz donde no solo el intelecto, sino el mundo entero, queda encerrado en las sustancias pensantes individuales.

Tomás de Aquino, que había leído a Ibn Rushd mejor que Leibniz, supo diferenciar su postura de la de Ibn Bayya. En su tratado/libelo *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas* denuncia al filósofo de Córdoba por sostener que el intelecto pasivo es universal y separado. Y, en efecto, para el Comentador el intelecto pasivo es separado e inmaterial. Pero Tomás considera que este compromiso teórico con la unidad del intelecto en potencia lleva al monopsiquismo, al que describe en unos términos muy sugerentes:

> "[S]i el intelecto fuera uno para todos, se seguiría necesariamente que habría uno que entendería y, consecuentemente, uno solo que desearía y uno solo que utilizaría a favor de su voluntad el arbitrio de todas las facultades del alma y de las partes del cuerpo por las cuales los hombres se diferencian entre ellos. Y de esto último se seguiría que no habría ninguna diferencia entre los hombres en cuanto a la libre elección de la voluntad, sino que la voluntad sería la misma para todos, si es que el intelecto es uno e indiviso en todos. Junto al cual y sólo junto a él reside la principalidad y señorío de utilizar a todas las otras facultades del alma y las partes del cuerpo. Lo cual claramente es falso e imposible. Pues [todo] esto contradice a la evidencia y destruye toda ciencia moral y todo lo que pertenece a la sociedad civil que es natural a los hombres, como dice Aristóteles"[13].

Esta es la aberración teórica a la cual Ibn Rushd (y sus supuestos seguidores) se encaminan al afirmar su teoría de la unidad del intelecto pasivo. Sin embargo, el mismo Ibn Rushd había mostrado en su *Gran comentario al libro sobre el alma de Aristóteles* que su teoría del intelecto material justamente soluciona el problema *Quod intellectus est unus et multa*, que él considera que Ibn Bayya, pese a proponerse solucionarlo en el *Tratado sobre la union con el intelecto* no había resuelto satisfactoriamente.Y según nos dice en el *Gran comentario al libro sobre el alma de*

[13] Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, intr. y trad. Ignacio Pérez Constanzó *et al*. Navarra: Eunsa, 2014, p. 112.

*Aristóteles*, su teoría del intelecto material justamente soluciona el problema *Quod intellectus est unus et multa*, que él considera que Ibn Bayya, pese a proponerse resolverlo en el *Tratado sobre la unión con el intelecto* no había logrado resolver satisfactoriamente. Según el filósofo de Córdoba lo que falla en este intento de resolución es que justamente no puede mantener un concepto único de intelecto, pues el significado de este término tiende a diferenciarse según los niveles que vimos y, por tanto, a los ojos de Ibn Rushd parecen intelectos distintos: "En efecto, el intelecto que demostró [Ibn Bayya] en esta epístola que era uno, cuando trabajaba en resolver tal problema, es distinto del intelecto que demuestra también allí que es múltiple"[14]. Es uno y el mismo para todos los humanos, pero es un ser de pura potencia en el que nada existe salvo que se presenten también los fantasmas y el intelecto agente; entonces todos ellos funcionarán como en la visión: el intelecto agente es el sol de donde proviene la luz, los fantasmas son lo que este sol ilumina y el intelecto material es el ojo donde se forma la imagen, la cual corresponde al inteligible especulativo. Y estos intelegibles especulativos son múltiples, pues dependen de los fantasmas de la imaginacion. Mientras que el sujeto por el cual los intelegibles son, para Ibn Bayya, es múltiple, mientras que el sujeto por el cual son verdaderos es uno; para Ibn Rushd, por el contrario, el sujeto por el cual son, es uno e inmaterial (aunque se llame intelecto material), mientras que el sujeto por el cual son verdaderos, es múltiple, pues sin fantasmas no pueden existir intelegibles especulativos.

Con estas ideas, Ibn Rushd muestra en qué medida se aleja de la tradición neoplatónica, al postular la corruptibilidad de los intelegibles especulativos, al mismo tiempo que revaloriza fuertemente a la imaginación (que para Ibn Bayya solo ocupa el nivel más bajo de unión con el intelecto agente). Para ello hace de la posibilidad de pensar una sustancia separada e independiente que se perfecciona cuando se une al fantasma por acción del intelecto agente y da lugar así a los inteligibles especulativos. Pero estas complejas dinámicas entre lo uno y lo múltiple que Ibn Rushd e Ibn Bayya ponen en juego, deberán ser impugnadas por la escolástica latina, pues la mera posibilidad de que exista o subsista un aspecto del pensamiento que no sea individual, sino común a todos los seres humanos debe clausurarse, pues "destruye toda ciencia moral y todo lo que pertenece a la sociedad civil". El pensamiento debe individualizarse y, para ello, Tomás recurre astutamente al mismo *De anima* aristotélico para fundamentar que el alma es la forma del cuerpo y que tanto el intelecto pasivo como el agente son partes del alma humana. Y no es de extrañarse

[14] Averroes, *Gran comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, Averroes, *Sobre el intelecto*, ed. y trad. Andrés Martínez Lorca, Madrid: Trotta, 2004 p. 141.

entonces que varios siglos después, para Descartes sea lo más natural del mundo soldar un vínculo existencial entre el pensamiento y el yo, la primera persona del singular.

## *Didascálicon de Studio Legendi*: da arte de ler à arte de 'navegar'[1]

*Sílvia Maria de Contaldo*
Pont. Univ. Cat. de Minas Gerais - Brasil

"Hugo de São Vítor está aqui com eles"
D. Alighieri, *Divina Comédia*, Paraíso, XII, 133

### 1. Brevíssima nota de apresentação

O trabalho tem por objetivo apresentar certa concepção de metodologia de estudos a partir da obra *Da arte de ler*[2] – que nos dá a dimensão de uma revolução intelectual em pleno século XII. Naquele contexto, o guia de estudos proposto pelo mestre Hugo de São Vitor (1096-1141) indicava caminhos metodológicos para alcançar a S*apiência* "que começa com o ato de ler, seguido pelo ato de refletir e enfim pelo ato de contemplar"[3]. Têm-se aí uma proposta de leitura como via ascensional, verticalizante e, ao mesmo tempo, um alerta pedagógico, para fins da formação escolar dos estudantes.

[1] Propus esse título tomando emprestado –e como inspiração– a obra do historiador francês Roger Chartier *A aventura do livro. Do leitor ao navegador* (1945), publicada no Brasil em 1998. O livro, feito na forma de entrevista – concedida ao produtor cultural Jean Lebrun, busca explicitar e analisar a 'aventura do livro'. Com o advento da Internet, haveria espaço para a cultura do livro? São questões dessa natureza que compõem essa obra instigante, a partir da qual propus essa reflexão sobre a obra singular de Hugo de São Vitor, *Didascalicon de Studio Legendi*. No século XII, um verdadeiro alerta pedagógico! Ressalte-se ainda que o termo navegador no contexto desse texto, refere-se ao leitor do século XXI, navegante das redes digitais, plataformas, sites etc. Trata-se de um novo tipo de leitor, aquele que trafega pelas redes digitais. Não se trata da figura do navegador propriamente dito, indivíduo que, desde os tempos antigos, lançava-se ao em busca de novas terras, seja para conquista-las, para estabelecer rotas de comércio ou para o alargamento dos horizontes geográficos.

[2] Para esse trabalho utilizamos a edição –em língua portuguesa– da Editora Vozes. Hugo de São Vitor, *Didascalicon. Da arte de ler*. Introdução e tradução de Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes (2001).

[3] Hugo de São Vitor, *Didascálicon*, I, 1.

Sabemos que o mundo conheceu e passou por outras revoluções culturais. Nesse atual contexto, seria correto perguntar se o ato de ler foi substituído pelo ato de navegar? Ao contrário dos mestres medievais, nós estamos e não estamos em muitos espaços simultaneamente e com irrestrito acesso à informação posta horizontalmente e num fluxo vertiginoso. No entanto, a intenção aqui não é sopesar metodologias pois cada tempo (re)conhece seus limites. E os seus fins.

É nessa perspectiva que perguntamos então qual seria o escopo curricular ou qual a finalidade que se propunha alcançar com aquele programa de estudos – tão moderno em tempos medievais. Atualmente, as estruturas institucionais demandam que se deixe explicitado, nos vários documentos escolares, o 'perfil do egresso' que se deseja formar. Se não fossem as exigências pontuais de tabelas para fins de avaliação dos cursos, poderíamos simplesmente responder: esperamos que a universidade dê conta de ensinar os futuros profissionais a navegar, a fazer bom uso de bússolas digitais de modo a evitar o naufrágio nesse mar de informações que se avolumam e despejam, a cada segundo, bits de novos conhecimentos.

Que fique claro, pois, que não se trata de contrapor uma cultura a outra, um tempo a outro tempo, ou mesmo de lamentar o que ficou no passado. O propósito é salientar, ou mesmo enfatizar que o processo ensino-aprendizagem, em qualquer contexto sociocultural, não pode prescindir do ato de ler. Ler o texto para ler o mundo, ler o mundo para ler o texto, numa combinação de conhecimento e autoconhecimento, tal como expresso no projeto educativo socrático do "conhece-te a ti mesmo" e assumido por Hugo de São Vítor, no século XII e que, por vários motivos, tem passado ao largo das vias digitais.

## 2. Ler para aprender

Esse ideal socrático perpassa por todo o programa de estudos, uma espécie de base curricular, assim como fora proposto por santo Agostinho, especialmente em suas obras *Sobre a Ordem* e *A doutrina cristã*. Eixo da proposta, também em Agostinho, é a leitura, que é sustentação para que se aprenda bem a Gramática, a Retórica, a Dialética, componente triádico e basilar do ensino escolar do medieval.

Para a consecução desse currículo Hugo de São Vítor não só contribuiu diretamente na lida docente da Escola de São Vitor, situada à margem esquerda do Rio Sena, em Paris, mas deu aos estudantes do século XII um instrumento sem igual: um livro sobre a arte de ler, um guia para os estudos traduzido em metodologia

aplicada, uma orientação prática sobre 'o que ler, como ler, por que ler'[4]. Sua obra tinha destinação certa. Naquele ano de 1127, na abertura do ano escolar, no mês de setembro, Mestre Hugo se dirigiu aos alunos, não sem antes fazer as devidas preces, para lhes apresentar o seu *Didascálicon da arte de l*er - *Didascalicón de Studio Legendi*. Naquela ocasião leu para os estudantes ali presentes a primeira frase do Livro I "De todas as coisas a serem procuradas, a primeira é a Sapiência, na qual reside a forma do bem perfeito"[5], anunciando a finalidade dos estudos e, ao mesmo tempo, provocando interrogações que certamente deveriam passar pela cabeça daqueles jovens estudantes: "Mas como alcançar essa sapiência, que não é um estágio do conhecimento, mas o próprio Logos, o próprio Pensamento Divino?". Tratava-se então de um desafio metodológico. Não havendo dúvida sobre o objeto da busca, o mais importante era indicar os passos a serem seguidos, as dificuldades a serem superadas e, sobretudo, estimular e incentivar o exercício da leitura como condição para alcançar a Sapiência, que é "Verbo, o Logos, a segunda pessoa da Trindade, é a forma do bem perfeito que o homem deve procurar dentro de si – como um filho que procura se conhecer descobrindo em si a forma genética do seu genitor"[6].

Sob essa perspectiva, podemos dizer que essa procura é de certa forma, um parto às avessas, que deve "começar pelo 'ato de ler', seguido pelo 'ato de refletir' e enfim 'pelo ato de contemplar'" de modo que que a leitura, começo do saber, seja certidão de nascimento para o adentrar no mundo dos saberes.

Á primeira vista esta recomendação pareceria certa ingenuidade, até mesmo uma obviedade pois, afinal no ambiente escolar já estaria circunscrito o ato de ler. Seria como se lembrássemos aos médicos que eles precisam aprender a manusear o estetoscópio. Ocorre que o ato de ler não é um exercício mecânico assim como o ato de navegar pelas redes digitais não garante a apropriação do conhecimento. E, por isso, o mestre Hugo reiterava que "o estudante prudente ouve todos com prazer, lê tudo, não despreza escrito algum, pessoa alguma [...] nem leva em conta quanto sabe, mas quanto ignora"[7], para aprender a separar o 'joio do trigo', a não dar crédito a qualquer versão ou interpretação, a não perder o crivo da razão. No século XII não se conhecia a expressão *fake news* para qualificar a desinformação, muitas vezes, veiculada com má intenção.

[4] Antonio Marchionni, *Introdução*. p. 13.
[5] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, I, 1.
[6] Antonio Marchioni, *Introdução*, p. 13.
[7] Hugo de São Vitor, *Didascálicon*, III, 13.

Seria essa a proposta do Mestre Hugo para dar início às atividades escolares, apresentando aos alunos "um quadro geral de estudos e das disciplinas [...] e um roteiro sobre o que ler e como ler"[8], com o firme propósito de colocarmo-nos à procura da Sapiência e aprendermos "não procurar fora de nós aquilo que podemos encontrar dentro de nós"[9].

Em pleno século XII Em pleno século XII deparamo-nos com uma exortação à leitura, digna do trânsito das vias digitais, muito mais do que um mero passo-a-passo para os estudos. Para Mestre Hugo, "ocupa o primeiro lugar na instrução"[10]. Prescindir da leitura é abrir mão de aventurar-se ao conhecimento.

### 3. Aprender para viver

Ao longo de toda a obra são inúmeras as recomendações, admoestações, não só que se refere às disciplinas específicas, mas à apropriação do conhecimento, seja o conhecimento filosófico ou seja o conhecimento das ciências mecânicas, aquelas que dizem respeito ao trabalho dos artífices, à fabricação das coisas que todos precisamos para a labuta da vida diária. Ciência das armas, ciência da lã, ciência da navegação, da agricultura e da caça, a ciência da medicina e do teatro"[11]. Apenas a título de exemplo evalendo-me da figura do navegador, daqueles tempos, Mestre Hugo já advertia que, na ciência da navegação, é indispensável o aprendizado da retórica. Sem a eloquência como esse navegador/comerciante poderia vender suas mercadorias ou aproximar-se de outros povos e culturas? A palavra, sabemos, "reconcilia as nações, aplaca as guerras, consolida a paz, e transfere os bens privados para o uso comum de todos"[12]. Não é à toa que Mercúrio, aquele que preside a arte de falar, é o Senhor dos Mercadores. A navegação, escreve Hugo de São Vitor, é considerada uma retórica sui generis, uma vez que a eloquência é absolutamente necessária a esta profissão"[13].

Posto isso, poder-se-ia afirmar que o *Didascálicon* seria também um guia ético para os estudantes? Quer dizer, não um guia prescritivo sobre boas condutas, mas a proposição de um enlace entre o estudo e a vida, entre aquilo que se estuda e aquilo

[8] Antonio Marchioni, *Introdução*, p.14.
[9] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, I, 2.
[10] Hugo de São Vitor, *Disdascalicon*, Prefácio
[11] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, II, 20.
[12] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, II, 23.
[13] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, II, 23.

que se pratica, enfim, sobre bem aprender para bem viver. A título de exemplo, vale a pena assinalar três recomendações procedimentais que estão postas no Livro III acerca da humildade como condição da disciplina moral: "1) primeiro, não reputar de pouco valor nenhuma ciência e nenhum escrito; 2) segundo, não ter vergonha de aprender de qualquer um, 3) terceiro, não desprezar os outros depois de ter alcançado o saber"[14]. Levadas em consideração essas recomendações do mestre medieval, evitar-se-iam litígios desnecessários e disputas vãs. O século XII não conhecia a expressão 'tirania dos títulos'.

Nesse mesmo capítulo, Mestre Hugo não poupa o discurso a instigar que a leitura seja também aprendizagem para a vida. É de se imaginar até um certo tom de exaltação, o que não é de se estranhar quando o professor quer expressar, na fala e no gesto, sua parcela de responsabilidade na formação dos sujeitos. Especificamente nesse trecho –mas também em tantos outros– evidencia-se, mais uma vez, o procedimento maiêutico: "Por que, então, você se envergonha de aprender e não se envergonha de ser ignorante? Esta vergonha é maior que aquela. E ainda, por que você aspira a coisas altíssimas, quando ainda jaz no lugar mais baixo? Avalie, antes, aquilo que as tuas forças podem sustentar. Avança bem quem avança ordenadamente. Alguns, querendo dar um grande salto, caem no precipício. Não queira, portanto, apressar-se demais"[15].

Sob essa ótica, não há dúvida de que o bom leitor seja bom aprendiz. Seja na Escola de São Vítor do século XII, seja na universidade parisiense do século XIII ou mesmo num campus universitário do século XXI, "a leitura é o começo do saber"[16]. O século XII não conhecia plataformas digitais. Seu material de leitura estava ali à sua frente, em estantes fixas. O leitor do século XXI precisa não só aprender a navegar numa biblioteca fluída, mas aprender uma nova gramática, cujos autores são os algoritmos.

## 4. Guardar e deletar

Vale ainda dar um destaque à função da memória, esse palácio sobre o qual Agostinho[17] nos ensinou a frequentar. Também o Mestre Hugo confere importância

[14] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, III,13.
[15] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, III,13.
[16] Antonio Marchioni, *Introdução*, p.14
[17] Cf. Agostinho. *Confissões*, X, VIII,12.

ao *"*arquivo da memória", depósito dos registros dos nossos estudos. Faça resumos, aconselha o Mestre: "Resumo significa reduzir aquilo do qual foi falado ou escrito prolixamente para uma compilação breve e compendiosa que os antigos chamavam epílogo, isto é, uma breve recapitulação das coisas ditas antes"[18]. O interessante, nessa definição, é que não se trata de defender um tipo de memória recitativa, desconectada dos saberes apreendidos, mas de considerá-la como uma fonte para a qual devemos de vez em quando retornar. Lá estão os saberes prontos a nos devolver o seu sabor. Guardadas as proporções, o leitor pode voltar à essa fonte preciosa ao passo que o navegador da era digital corre o risco de perder-se nos vários riachos: "Há uma fonte e muito riachos: porque você segue as tortuosidades do rio? Fique com a fonte, e tem tudo"[19]. O leitor navegador pode ler muitas coisas, tem acesso facilitado por um clique a qualquer livro, documento, acervo, etc.. mas não necessariamente entende tudo o que lê. Lá no século XII, Mestre Hugo dizia: "Aconselho a você, estudante, a não alegrar-se excessivamente por ler muitas coisas, mas por entender muitas coisas e não somente entender para poder memorizar. Do contrário, não adianta ler muito nem entender muito"[20].

Poderia ser uma boa recomendação, para o estudante do século XXI, habituado mais a deletar do que a guardar? No século XII o *Didascálicon* mostrou-se também como um 'currículo de estudos'. Ao longo de toda a obra, que está dividida em sete livros e acrescida de dois apêndices, estão expostas, de fato, diretrizes educativas que se traduzem em alerta pedagógico, como já mencionado. Esses alertas valiam no século XII e ainda no século XXI não perderam sua atualidade. Logo no *Prefácio* Hugo de São Vitor deixava claro que nem todos aprendem no mesmo ritmo e do mesmo modo e 'há muitas pessoas que a própria natureza deixou tão desprovidas de capacidades, que têm dificuldade para entender até as coisas fáceis"[21].

Deixando de lado as nuances das Teorias Psicológicas da Aprendizagem, mas sem menosprezar sua importância, termino essa reflexão repetindo, mais uma vez, o Mestre Hugo: "Não saber e não querer saber são de longe duas coisas bem diversas. Não saber é questão de incapacidade, mas detestar o saber é perversidade do saber"[22].

[18] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, III, 11.
[19] Hugo de São Vitor, *Didascálicon*, III,11.
[20] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, III, 11.
[21] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, Prefácio.
[22] Hugo de São Vitor, *Didascalicon*, Prefácio.

Leitor e navegador, cada um no seu tempo, são amantes do saber. O perigo que se nos impõe é que o leitor-navegador não tenha lido suficientemente as instruções sobre a utilização da bússola e, o que é pior, que tenham sido deletadas. Esperemos que não. E continuemos a praticar a arte de ler a fim de livrarmo-nos, o quanto possível, da forma mais perversa da ignorância – 'não querer saber', à qual todos viventes estamos sujeitos e que há muito tem impedido a leitura do mundo e deixado à deriva muitos navegantes.

# SIMPOSIO

## A ESTÉTICA MUSICAL MEDIEVAL: MÚSICA, ARTE E POESIA

**Organización: Ricardo da Costa**

**A Estética musical medieval: Música, Arte e Poesia**
**Organización: Ricardo da Costa**

## Fundamentación

La estética en la Edad Media estuvo dispersa en muchos ámbitos hoy separados: escultura, pintura, arquitectura, poesía… Música. Historia y Antropología, Filosofía y Literatura, Artes y Música. Reunirlos bajo una misma perspectiva analítica es un imperativo para los investigadores medievalistas que deseen construir un mosaico narrativo coherente. Para eso, es necesario trabajar en equipo, cambiar informaciones, confrontar prejuicios. La propuesta de ese *Simposio* es discutir la estética musical trovadoresca y el arte medieval de la Corona Catalano-aragonesa – por su importancia política y cultural, como reino aglutinador de las tendencias estético-expresivas del Mediterráneo – con la mirada alegórica y comprehensiva de tres de los protagonistas de entonces: el trovador Berenguer de Palou (c. 1160-1209), el filósofo Ramon Llull (1232-1316) y el artista Bernat Martorell (1390-1452).

## Propuestas, autores y trabajos

**Ricardo da Costa** (Universidade Federal do Espírito Santo, UFES) y **Matheus Corassa** (Universidade Federal de São Paulo, UNIFESP) presentan la ponencia **"**A *Alegoria*. Do Mundo Clássico ao Barroco".

**Matheus Corassa** (Universidade Federal de São Paulo, UNIFESP) presenta la ponencia "Uma nova luz do Gótico: a estética do corpo na arte de Bernat Martorell (1390-1452)"

**Antonio Celso Ribeiro** (Universidade Federal do Espírito Santo, UFES) presenta la ponencia "Beleza e Feiura como Aspectos Estéticos na Música Medieval: a Ordem na Desordem",

**Vicent Martines** (ISIC-IVITRA, Universitat d'Alacant; IEC; RABLB) presenta la ponencia "*Descriptio puellae* y amor 'añejo': de la estética de la belleza joven (trovadores) a la ética del amor maduro en la Literatura Catalana Medieval".

**André Gaby** (Universidade Federal do Pará, UFP presenta la ponencia "Escrita musical, sistema modal e estética trovadoresca na cançó *Ab la fresca clardat* de Berenguer de Palou (c.1160-1209)".

**Ernesto Hartmann** (Universidade Federal do Espírito Santo, UFES) presenta la ponencia "A estética dos modelos escalares presentes em *cançons* de Berenguer de Palou (c.1160-1209)".

**Antonio Cortijo-Ocaña** (University of California Santa Barbara, UCSB) presenta la ponencia "David y san Pablo: La construcción de Llull como poeta y caballero".

# A *Alegoria*. Do Mundo Clássico ao Barroco

*Matheus Corassa da Silva*
Univ. Fed. de São Paulo (Unifesp) - Brasil
Ricardo da Costa
Univ. Fed. do Espírito Santo (UFES) - Brasil

## I. No Mundo Antigo

A utilização da *alegoria* (ἀλληγορία) como um recurso estético, literário e filosófico para explicar significados complexos, personificar e ressignificar abstrações e ter a função de *reflexo de uma verdade transcendente* é tão antiga quanto a própria História. Como sempre, no Ocidente, a Grécia é uma de suas matrizes – a outra, anterior, oriental, é a do *Pentateuco*[1].

Ferécides de Siro (séc. VI a. C.) e Teágenes de Régio (fl. 529-522 a. C.) parecem ter sido os primeiros a propor *interpretações simbólicas* para explicar a tradição homérica (e sua mitologia). Séculos mais tarde, Porfírio de Tiro (c. 234-305), filósofo neoplatônico discípulo de Plotino (c. 204-270), chegou a afirmar que Teágenes interpretou a *batalha dos deuses* de Homero[2] como um *conjunto de alegorias físicas e morais* (ἀλληγορίαι), e que foi o *primeiro* (πρῶτος) a abordar o poeta dessa maneira[3].

Platão (c. 428-348 a. C.) imortalizou essa forma de raciocínio em sua *Alegoria da Caverna*[4] –e, com sua afirmação que a Filosofia é uma *meditação sobre a morte*[5] (além do próprio *Mito de Er*[6]), inseriu o tema do Além nas considerações

[1] D. Estêvão Bettencourt, OSB, *Para entender o Antigo Testamento*, Rio de Janeiro, Livraria Agir Editôra, 1956, especialmente as páginas 89, 242 e 249-250 (sobre as alegorias).
[2] Homero, *Ilíada* (trad. Carlos Alberto Nunes), Rio de Janeiro, Ediouro, 1969 (20, 23-75).
[3] Ver Mikolaj Domaradzki, "The Beginnings of Greek Allegoresis", *Classical World*,110, n. 3, 2017, p. 304.
[4] Platão. *A República* (trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996 (Livro VII, 514a-520a).
[5] Platão. *Diálogos* (*Protágoras - Górgias - Fedão*) (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2002, p. 258.
[6] *A República*, Livro X, 614a-621b.

alegóricas. E Aristóteles (384-322 a. C.)? Sua noção pré-antropomórfica da divindade, transmitida em forma de mito (e que relacionava as forças naturais a deuses), constitui o gérmen de seu pensamento que culminou em sua filosofia teológica[7].

Já no mundo romano, Tito Lívio (59 a. C.-17 d. C.) introduziu a *alegoria* em sua narrativa histórica[8], e os filósofos estoicos quiseram adequar os deuses da religião tradicional a seu sistema filosófico[9]. Interpretaram alegoricamente Homero, Hesíodo (c. 750-650 a. C.) e até o *Mito de Orfeu* (Ὀρφεύς)[10].

## II. Baixo Império (284-476), decisivos séculos alegóricos

Os séculos da História de Roma que os historiadores denominaram como Baixo Império (284-476) –ou Antiguidade Tardia[11]– foram decisivos para as heranças culturais alegóricas legadas à Idade Média e à Modernidade[12]. Não só pelo fato de o

[7] *Metafísica*, 1074b1-14. Ver Gerard Nadaff, "La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofia desde los presocráticos hasta la Ilustración", *Areté. Revista de Filosofía* 19, n. 1, 2007, p. 65. Ricardo da Costa, "O que é Deus? Considerações sobre os atributos divinos no tratado *Da Consideração* (1149-1152), de São Bernardo de Claraval", *Revista Coletânea. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Editora *Lumen Christi*, 9 fasc. 18, jul-dez 2010, p. 238.

[8] *Ab Urbe Condita* II, 32. Edições: Tito Lívio, *Historia de Roma desde su fundación*, Madrid, Editorial Gredos, 1990-1997, 8 vv; Tito Lívio. *História de Roma. Ab Urbe Condita Libr* (trad. Paulo Matos Peixoto), São Paulo, Editora Paumape, 1989-1990; Marco Antonio Colalres, *Representações do Senado Romano na Ab Urbe Condita Libri de Tito Lívio. Livros 21-30*. São Paulo, Cultura Acadêmica, 2010.

[9] Marcelo Boeri, *Los estoicos antigos. Sobre la virtude y la felicidad*. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 2003. Ver também Brad Inwood (org.). *Os Estóicos*. São Paulo, Odysseus, 2006.

[10] Nadaff, ob. cit., p. 65. Apollodore, *Le Détail de la Bibliothèque, Livre I, 3, 2* (Ugo Bratelli, 2001).

[11] Peter Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*. Paris: Gallimard, 1983; Henri-Irénée Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*. Paris: Seuil, 1985; Michel Banniard, *Genèse culturelle de l'Europe*, Paris, Seuil, 1989.

[12] "Se han descrito los siguientes setenta años como el periodo más sorprendente de la historia romana", Frank William Walbank, *La Pavorosa Revolución*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, p. 5.

mundo ter se tornado cristão[13] mas, no caso do tema em questão, pelo surgimento do Neoplatonismo[14]. A mais rica aproximação neoplatônica à *alegoria* (e sua relação com a mitologia tradicional) foi a obra *O antro das ninfas*[15] de Porfirio de Tiro, que interpretou a *Odisséia* como uma viagem espiritual da alma pelo universo neoplatônico[16]. Assim, essa revitalização do platonismo contribuiu para o mundo cristão abrir novos horizontes à hermenêutica dos textos sagrados, filosóficos e suas representações imagéticas.

Para a alegoria no ambiente cultural cristão, o embasamento teórico-teológico, naturalmente, foi a *Epístola aos Coríntios* (I, 13, 12):

> "Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem.
> Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum".
>
> "Agora vemos por espelho em enigma, mas então veremos face a face.
> Agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido"[17].

Umberto Eco (1932-2016) especulou que a solução poeticamente mais elegante dessa passagem do *Novo Testamento* foi oferecida pelo *Rythmus alter* (ou *Omnis mundi creatura*)[18], poema já atribuído a Alain de Lille (c. 1128-1202)[19].

O ambiente exegético judaico-cristão propiciava interpretações alegóricas: as alegorias bíblicas ofereceram um manancial de intérpretes desse simbolismo que

[13] Paul Veyne, *Quando o nosso mundo se tornou cristão (312-394)*, Rio de Janeir,: Civilização Brasileira, 2010, e Peter Leithard, *Em defesa de Constantino. O crepúsculo de um Império e a aurora da cristandade*, Brasília, DF, Editora Monergismo, 2020.
[14] Edward Moore. "Neo-Platonism". *I Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource*, 2014.
[15] Pseudo Plutarco; Porfirio; Salustio. *Sobre la vida y poesía de Homero. El antro de las ninfas de la Odisea. Sobre los dioses y el mundo*, Madrid, Gredos, 2018.
[16] Nadaff, ob. cit., p. 68.
[17] Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones (1952). El espejo de los enigmas*.
[18] Ver Dick Wursten, *Omnis mundi creatura* (translations of *omnis mundi* into English /Deutsch); Irene Bosch Moral, *Omnis mundi creatura*; H. Salvador Martínez, H. "La tienda de amor, espejo de la vida humana", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 26, n. 1,1977: 56-95.
[19] Umberto Eco, *Da árvore ao labirinto. Estudos históricos sobre o signo e a interpretação*, Rio de Janeiro, Editora Record, 2013, p. 131.

consideravam universal. Por exemplo, Fílon de Alexandria (c. 20-50) sobre o *Gênesis*[20], Fortunaziano (†369), bispo de Aquileia (342-369) sobre os Evangelhos[21], e Orígenes de Alexandria (c. 184-253) com sua *tríade interpretativa*[22]: três sentidos para a leitura dos textos sagrados (*Sobre os Princípios*, Περὶ ἀρχῶν[23]). Orígenes interpretou alegoricamente o *Antigo Testamento* como uma prefiguração do *Novo*[24].

Por sua vez, o poeta Prudêncio (348-c. 410) –o maior literato da antiga Igreja Romana[25]– com sua obra *Psychomaquia* (*A Batalha da Alma*), epopeia *alegórica* entre as *virtudes* e os *vícios* (atacada pelo paganismo, a fé cristã triunfa e é exaltada por mil mártires!), foi um dos primeiros a se valer integralmente da *alegoria* como *leimotiv* em uma obra[26].

Do ponto de vista literário-filosófico, o século V foi especialmente decisivo para a consolidação da alegoria como melhor expressão intelectual para manifestar as sensibilidades textuais e imagéticas dos letrados. Macróbio (fl. 400) e Boécio (c. 480-524) foram essenciais. O primeiro, com seu *Comentário ao Sonho de Cipião*[27];

[20] *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition* (translate C. D. Yonge). Hendrickson Publishers, 1993; *On The Creation Of The Cosmos According To Moses* (Philo of Alexandria Commentary Series, vol. 1) (translate Philo David T. Runia). Society of Biblical Literature, 2005; Michael Leo Samuel *Rediscovering Philo of Alexandria:: A First Century Torah Commentator - Volume I: Genesis*. First Edition Design Publishing, 2017.

[21] Fortunatianus Aquileiensis, "Introduction", *Commentary on the Gospels* (translated by: H. A. G. Houghton). Hardcover, De Gruyter, 2017, p. IX–XXIV.

[22] Eco, ob. cit., p. 133.

[23] Orígenes, *Sobre los princípios* (introd., texto crítico, trad. y notas de Samuel Fernández). Madrid, Fuentes Patrísticas 27, 2015.

[24] Norman F. Cantor, *The Civilization of the Middle Ages*, N.Y.,Harper Collins, 1994, p. 40.

[25] Otto Maria Carpeaux. *História da Literatura Ocidental. Volume I*. Brasília: Senado Federal, 2019, p. 140.

[26] Prudentius, *Psychomachia* (ed. H. J. Thomson), London – Cambridge- Massachusetts. Heinemann; Harvard University Press, 1949 (The Mellon Foundation provided support for entering this text); Viviana Hack "La batalla en el alma. El tipo de lucha en *Psychomachia* de Prudencio y sus raíces bíblicas", S. Filippi (ed.). *Cristianismo y helenismo en la filosofía tardoantigua y medieval*, Rosario, Argentina, Paideia Publicaciones, 2009: 61-70.

[27] Macrobio, *Comentario al Sueño de Escipión* (ed. y trad., Jordi Raventós), Madrid, Ediciones Siruela, 2005; Julieta Cardigni, "Apropiación y traducción en un texto

o segundo, com sua *Consolação da Filosofia*[28]. Ambos assentaram definitivamente a *alegoria* como base narrativa filosófico-literária e a tornaram um dos elos culturais mais sólidos de toda a posterior sensibilidade medieval.

Mas a obra que catapultou a *alegoria* de expressão literário-filosófica a visão de mundo e base de toda a Educação ocidental, do séc. V ao *Renascimento do séc. XII*[29], foi *Sobre o Casamento da Filologia e Mercúrio* (*De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, séc. V) de Marciano Capela (fl. 410-420)[30]. Trata-se de uma alegoria em prosa e verso (versos alusivos e prosimétricos). Suas personificações alegóricas são uma forma poética de apresentar o conhecimento (e estudo) das sete artes liberais. Seus dois primeiros livros compõem sua introdução alegórica[31] e constroem a moldura narrativa: o deus Mercúrio (alegoria do intelecto e da eloquência) pensa em se casar; primeiro com a *Sabedoria* (Σοφία), depois com a *Mântica* (μαντική) e, por fim, com a *Psiquê* (Ψυχή)[32].

tardoantiguo: *Comentario al sueño de Escipión* de Macrobio", *Circe* (Universidad Nacional de La Pampa) n. 2, 2008: 77-86.

[28] Boécio, *Consolação da Filosofia* (trad. de Luís M. G. Cerqueira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011; Edgar De Bruyne, *A Estética da Idade Média*, Porto, Caminhos Romanos, 2016, p. 103.

[29] Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927.

[30] William Harris Stahl - Richard Johnson, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. New York: Columbia University Press 1971. Ver W. H. Stahl, "To a Better Understanding of Martianus Capella", *Speculum* 40, n. 1, 1965: 102-115; Julieta Cardigni. "Hacia una parodia del saber científico en un neoplatónico latino tardoantiguo: *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capela", *Cuadernos Medievales 21*, Diciembre 2016: 1-19; da mesma autora, "Presencias herméticas en *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Marciano Capela". *In*: *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 50, 2016: 37-53.

[31] Paul Abelson, *As sete artes liberais. Um estudo sobre a cultura medieval*, São Paulo, Editora Kírion, 2019, p. 17.

[32] *Psiquê* é a *personificação da alma*. O mito é narrado nos livros IV, V e VI das *Metamorfoses* (séc. II) de Apuleio de Madaura (c. 124-170) –que Santo Agostinho chama de *O Asno de Ouro* (*A Cidade de Deus*, XVIII, 18, 2)– a única novela latina que chegou até nós integralmente. Ver Lucio Apuleyo. *Las Metamorfosis* o *El Asno de Oro* (introd., texto latino, traducción y notas de Juan Martos). Madrid, C.S,I.C., 2003. Edição brasileira: Apuleio. *O asno de ouro* (trad. Ruth Guimarães; apres. e notas adicionais Adriane da Silva Duarte). São Paulo: Ed. 34. Para o tema –e sua importância para a Filosofia– ver Thomas M. Robinson, *As origens da alma. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*, São Paulo, Annablume, 2010.

Contudo, Apolo o aconselha a se casar com a *Filologia* (φιλολογία), mortal que vive para o estudo. Júpiter concorda com a escolha, contanto que ela receba o processo de purificação da Apoteose (*ἀποθέωσις*) e se torne uma deusa, imortal. Assim, ela vomita os livros que a oprimiam, toma uma poção preparada pela própria *Apoteose* (personificação alegórica do processo de deificação), e então sobe em uma liteira (*lectica*) para ser conduzida pelas sete esferas celestes ao Olimpo, assembleia dos deuses[33]. Lá, Mercúrio lhe oferece sete damas de honra (as sete artes liberais). Nos livros seguintes, cada uma delas se apresenta[34].

Nesse mito alegórico, o dote ascensional das *artes* liberais que a Filologia recebe de Mercúrio tem como ápice o ensino da Música (a sexta das artes liberais). A **Harmonia** (Ἁρμονία) apresenta essa arte –sons, ritmos etc.– conhecimento que proporciona à *Filologia* compreender o motivo pelo qual o universo é perfeito, e assim conseguir chegar à causa do movimento celeste, fonte de toda a harmonia universal[35]. A Harmonia se apresenta aos deuses do Olimpo (e aos noivos) como uma inteligência cósmica (*extramundana intelligentia*), irmã do Céu e propagadora na Terra da harmonia celeste[36].

## III. Estupefações medievais

Qualquer estudo sobre as Letras no âmbito da Civilização Ocidental deve, imperiosamente, passar por Santo Isidoro de Sevilha (c. 556-636). E o que disse o eruditíssimo bispo sobre a alegoria? Baseado no gramático Quintiliano (35-95), ele sintetizou: é um *alieniloquium* –representação gramatical de princípios abstratos, expressão verbal de um conceito distinto. Em outras palavras, diz-se uma coisa, mas se quer dizer outra.

[33] Plínio, *História Natural*, XX, Joscelyn Godwin (introd. y ed.). *Armonía de las Esferas. Um libro de consulta sobre la tradición pitagórica en la Música*, Girona, Ediciones Atalanta, 2009, p. 48.

[34] Para *as artes liberais*, ver Abelson, ob. cit., Ricardo da Costa. "Las definiciones de las siete *artes liberales* y *mecânicas* en la obra de Ramón Llull". *In*: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM), 23, 2006: 131-164.

[35] O tema do *movimento celeste* é também aristotélico. Ver COSTA, Ricardo de Costa,. "As raízes clássicas da transcendência medieval", *Impressões da Idade Média*, São Paulo, Livraria Resistência Cultural Editora, 2017, p. 172.

[36] Cecilia Panti. "A Música e a Cultura enciclopédica da Antiguidade Tardia à Idade Média", Umberto Eco (dir.). *Idade Média, Volume I. Bárbaros, Cristãos e Muçulmanos*. Lisboa: D. Quixote, 2014, p. 734.

Para oferecer um exemplo de sua síntese etimológica, Isidoro se valeu do poeta romano Virgílio (70-19 a. C.)[37]. A seguir, o bispo explicou cada uma das sete principais variantes alegóricas. Por exemplo, o **carientismo** é um tropo que ocorre quando se atenua a dureza de uma expressão (I, 37, 27); **sarcasmo**, um desprezo hostil, cheio de amargura (I, 37, 29); **astismo**, o contrário do sarcasmo: uma urbanidade sem iracúndia (I, 37, 30)! Além de Quintiliano, os exemplos de Isidoro foram retirados da Mitologia (Diomedes, Carísio) e de um multissecular elenco: Cícero (106-43 a. C.); Terêncio (c. 195-159 a. C.), Sérvio (séc. IV) e Horácio (65-8 a. C.); Pompeu Trogo (séc. I a. C.) e Sêneca (4 a. C. - 65 d. C.). Sempre Sêneca![38].

As *Etimologias* estabeleceram o padrão culto dos escritores e leitores da Idade Média –tanto que Dante Alighieri (c. 1308-1320) colocou Isidoro no *Quarto Céu* (do Sol) de seu *Paraíso*, em um grupo de doze espíritos vivos e triunfantes (*folgór vivi e vincenti*), almas de prestigiosos sábios que são flores de uma *guirlanda luminosa* que envolve Dante e sua amada Beatriz[39].

De fato, *a* Idade Média abraçou a alegoria: foi seu método de pensar. Com ela, resolveram dúvidas e problemas, criaram imagens, textuais e visuais. O resultado? A alegorização do mundo[40]. Nesse Quarto Céu do Paraíso, o primeiro que se apresenta ao casal Dante e Beatriz é Tomás de Aquino (1225-1274), que cumpre a tarefa de nomear os espíritos desse Céu. Isidoro é o nono.[41] Com Beda, *o* Venerável, e Ricardo de São Vítor (†1173), o bispo de Sevilha forma uma tríade de *ardentes espíritos.*

No século XII, Hugo de São Vítor (c. 1096-1141), expoente do chamado Renascimento do século XII[42] –século da poesia didática, enciclopédica e

[37] San Isidoro de Sevilla. *Etimologias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, vol. I, p. 336-339.
[38] Roland. Mayer, "Seneca Redivivus", S. Bartsch & A. Schiesaro (eds.). *The Cambridge Companion to Seneca* (Cambridge Companions to Literature). Cambridge: Cambridge University Press, 2015: 277-288.
[39] Alfred. R. Crudale, "Images of Light in the Spheres of the Moon, the Sun, and the Fixed Stars". *MLA Conference in Vancouver*, Canada, p. 7.
[40] Otto Maria Carpeaux, *História da Literatura Ocidental. Volume I*, Brasília, Senado Federal, 2019, p. 182.
[41] Giorgio Brignoli "Isidoro", *Enciclopedia Dantesca*, 1970.
[42] Ricardo da Costa, *Los clásicos que hacen clássicos*. *Cuadernos de Historia Universal* UCR - UNA. Tomo I, vol. II, Extra Serie de la *Revista de Historia*, Costa Rica, Editora Heredia, 2013: 23-47.

alegórica[43]– em seu *Didascalicon* (1125)[44] abordou a alegoria em suas especulações educacionais. Os *mistérios das alegorias* são tema muito digno, afirmou Hugo. No entanto, exige mentes maduras, não sentidos lerdos e idiotas; sobretudo espíritos sutis na investigação e prudentes no discernimento (Livro VI, cap. 4):[45]

Nos séculos XIII-XIV, duas obras marcaram profundamente a *alegoria* como instrumento poético: o *Romance da Rosa* (especialmente sua Primeira parte, escrita por volta de 1230 por Guilherme de Lorris [c. 1200-1230][46] e a *Divina Comédia*, de Dante Alighieri[47]. Dante ainda definiu os quatro sentidos compreensivos de leitura das Escrituras (literal, alegórico, moral e anagógico) em sua obra Convivio (c. 1304-1307). Em relação ao sentido alegórico,

> "...é aquele que se esconde sob o manto das fábulas, constituindo uma verdade oculta sob uma bela mentira: tal como diz Ovídio que Orfeu com a cítara amansava as feras, e fazia que se movessem as árvores e as pedras; o que quer dizer que o homem sábio, com o instrumento da sua voz, faria amansar e humilhar os corações cruéis, e conduzir-se conforme a sua vontade aqueles que não têm vida de ciência e arte: e aqueles que não têm vida racional alguma são quase como pedras (*Tratado segundo*, I)"[48].

A visão alegórica medieval foi tão marcante que legou não só à tradição filosófica cristã, mas também à literária e artística o tema da *personificação das alegorias*, muito utilizado posteriormente pelos artistas do Renascimento e do

[43] Francesco Stella "A poesia didática, enciclopédica e alegórica". *In*: ECO, Umberto (org.). *Idade Média – Catedrais, Cavaleiros e Cidades. Volume II*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2013, p. 416.

[44] Hugo de São Vítor. *Didascálicon. Da arte de ler* (introd. e trad. de Antonio Marchionni). Petrópolis, Editora Vozes, 2001; Hugo de São Vítor. *Didascálicon. A arte de ler* (trad. e notas de Tiago Tondinelli). Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.

[45] Hugo de São Vítor. *Didascálicon...* intr. e trad. Antonio Marchionni cit., pp. 242-243.

[46] Guillaume de Lorris Y Jean De Meun. *El Libro de la Rosa*, introd. de Carlos Alvar; trad. de Carlos Alvar y Julián Muela, Madrid, Ediciones Siruela, 2003; Walker Vadillo, Mónica Ann. "Le *Roman de la Rose*", *Revista Digital de Iconografía Medieval* 5, n. 10, 2013: 27-39.

[47] Dante Aliguieri, *A Divina Comédia*, trad. e notas de Eugenio Mauro. São Paulo, Ed. 34, 1998; Ángel Chiclana. "Introducción", Dante Alighieri. *Divina Comedia*, ed. Ángel Chiclana, Barcelona, Espasa Libros, 2010, pp. 37-38.

[48] Dante Alighieri. *Convívio*, trad. literal e notas de Carlos Eduardo de Sovera, Lisboa, Guimarães Editora, 1992, p. 61.

Barroco. O principal filósofo que se valeu das personificações alegóricas foi Ramon Llull (1232-1316). Foram muitas as obras em que o catalão utilizou esse recurso literário[49]. Praticamente desde o *Llibre de contemplació* (c. 1271-1274)[50], muitas vezes em forma de diálogo[51].

Em uma delas, a Fé e o Entendimento se encontraram: a *Fé* (prudente e circunspecta) debateu com seu irmão, o Entendimento (ousado e atrevido), os artigos da fé cristã (a Trindade, a Encarnação, a Ressurreição –até a criação do mundo!). Nesse ambiente poético, Llull defendeu que a razão poderia (e deveria) compreender os mistérios da fé[52].

A síntese imagética do pensamento alegórico medieval foi muito bem representada nos afrescos da *Alegoria do Bom e do Mau Governo* (c. 1337-1340) de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348) – e seus efeitos, na cidade e no campo – magnífico conjunto da *Sala dei Nove* do *Palazzo Pubblico* de Siena concluídos pouco antes da *Peste Negra* (1346-1353) que, aliás, ceifou a vida desse artista da *Escola de Siena*, famosa tradição artística por apresentar pela primeira vez espaços pictóricos[53], paisagens[54].

[49] Roger Friedlein, *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologética*, Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna, 8), 2011; José Aragüés, *Ramon Llull y la literatura ejemplar*, Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2016.

[50] Josep Enric Rubio, "Un capítul en l'ús de al·legoria en Ramon Llull: exegesi del capítol 354 del *Llibre de contemplació*", *SL* 47, 2007: 5-27.

[51] Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu* VII, 506 e 514, *Nou Glossari General Lul·lià*. Centre de Documentació Ramon Llull - Universitat de Barcelona. Ver Armand Llinarés. "Theorie et pratique de l'allegorie dans le 'Libre de Contemplació'", *Studia Lulliana* 15, n. 1, 1971: 5-34; Elena Pistolesi, "Dalla sensibilità all'intelletto: osservazioni sull'allegoria nel *Llibre de contemplació*", *Studia Lulliana* 57, 2017: 63-95.

[52] Ramon Llull. *Disputa entre la Fe i l'Enteniment*, introd., trad. i notes a cura de Josep Batalla i Alexander Fidora, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2011.

[53] Luciano Cateni – Maria Pia Lippi Mazzieri, *Duccio, Simone, Pietro, Ambrogio e la grande stagione della pittura senese*, Siena, Betti Editrice, 2012.

[54] Ricardo da Costa, "Um *espelho de príncipes* artístico e profano. A representação das virtudes do *Bom Governo* e os vícios do *Mau Governo* nos afrescos de Ambrogio Lorenzetti (c.1290-1348) - análise iconográfica", *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofia Iberoamericana y Teoría Social* (Maracaibo, Universidad del Zulia) 8, n. 23, octubre de 2003: 55-71.

O ocaso da Idade Média (sécs. XIV-XV) correspondeu à progressiva separação entre o símbolo e a alegoria, lento processo de secularização. Ela passou a ser utilizada para demonstrar sua identidade com a ordem profana do mundo[55].

## Conclusão

Urge, mais que nunca, desfraldar a bandeira do estudo pelo estudo, da arte pela arte (*l'art pour l'art*), da beleza pelo Belo. Só esse amor conduz, nos *reconduz* ao verdadeiro conhecimento, à fé que se expressa em nossa capacidade imaginária de suspender nossa malícia (*suspension of disbelief*)[56]. Com ela talvez consigamos recuperar a sensibilidade mais propícia à apreciação histórica. O tema da *alegoria*, no transcurso do tempo, nas expressões literárias, filosóficas e sobretudo artísticas, ajuda nesta *ascensão perceptiva*, de abrir-se mentalmente às experiências do Passado. Sem as alegorias seríamos mais pobres, mais limitados, restritos à materialidade mais insípida, tosca[57]. Graças a elas, ampliamos nossos horizontes, sensibilizamos nosso pensamento.

As alegorias emolduraram nossa história. *Janelas* para o passado, formaram nosso imaginário e nossa consciência. Sem elas, estaríamos fadados a uma existência desprovida de sentido, de humanidade. De cor. Que este nosso estudo seja um modesto lembrete, caro leitor: quem abandona a contemplação artística, filosófica e poética proporcionada pelas alegorias corre o risco de perder sua alma[58].

[55] Carpeaux, *História da Literatura Ocidental* cit., p. 199.
[56] Ricardo da Costa. "Las traducciones en el siglo XXI de los clásicos medievales – tensiones, problemas y soluciones: el *Curial e Güelfa*", *Ehumanista/IVITRA* (University Of California At Santa Barbara, USA) 3, 2013: 325-346.
[57] F. W. I, Schelling, *Filosofia da Arte*, São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 196.
[58] Agradecemos a leitura crítica dos amigos Antonio Celso Ribeiro, Armando Alexandre dos Santos e Vinícius Muline.

# Uma nova luz do Gótico: a estética do corpo na arte de Bernat Martorell (1390-1452)

*Matheus Corassa da Silva*
Univ. Fed. de São Paulo (Unifesp) - Brasil

## 1. Introdução

Bernat Martorell (1390-1452) foi um dos mais destacados pintores do Gótico catalão[1]. Viveu o período de pleno flores/cimento do Gótico na Península Ibérica, em especial na Catalunha, ao mesmo tempo em que assistiu aos efeitos de um crítico panorama político e socioeconômico da Coroa aragonesa[2]: os ecos das crises do século XIV, um projeto talassocrático além das possibilidades e um irreconciliável conflito entre a aristocracia urbana de Barcelona (os *ciutadans honrats,* futuros formadores da facção da *Biga*) e a nascente burguesia mercantil (que formaria a facção da *Busca*). O objetivo deste trabalho é desenvolver uma breve narrativa biográfica, com a apresentação das três obras que marcam as fases pictóricas do artista, com destaque para a abordagem que faz do corpo, além das sínteses e das tensões operadas por sua produção.

Ao proporcionar uma renovação da linguagem figurativa na produção local, ele assumiu posição de destaque entre os artistas de Barcelona: seu ateliê manteve um notável controle do mercado até, pelo menos, a sexta década do século XV, mesmo depois de sua morte. Assim, suas obras serviram, dentre outros aspectos, como canal das diferenças políticas das facções *bigaire* e *buscaire*. Cada uma delas se empenhava na encomenda de conjuntos pictóricos – retábulos, em sua maioria – cada vez mais monumentais e mais caros para capelas e igrejas, numa tentativa de demonstrar poder e preeminência. Para cumprir com esses objetivos, as mãos mais hábeis, como as de Martorell, eram as mais requisitadas. De um modo geral, o artista soube equilibrar-se em meio a essas tensões e canalizá-las para o sucesso de suas obras.

[1] O presente texto é parte integrante do livro Matheus Corassa. Silva, *A Estética do Corpo na Arte Ocidental.* Santo André, SP: Editora Armada, 2020.
[2] Silva *A Estética do Corpo na Arte Ocidental* cit., p. 88-95.

Apesar de demonstrar uma continuidade em relação aos modelos do Gótico internacional, Martorell iniciou uma nova etapa que se convencionou chamar *segundo internacional*. Especialistas notaram que a solução das cenas, a atenção ao detalhe, a delicada linguagem gestual, o movimento das figuras e, de um modo geral, a sutileza e a vistosidade de sua pintura sofreram alterações quando comparadas às de outros artistas coetâneos. Seu contraste nas cores foi suavizado. Assim, sua produção passou a ser compreendida com base em três momentos peculiares, segundo nossa proposta de datação: no primeiro (c. 1425-1435)[3], o artista criou suas obras a partir do substrato da pintura catalã do *primeiro internacional*; no segundo (c. 1435-1445), houve uma incidência da pintura florentina em seus postulados pictóricos e, no terceiro, suas últimas produções (c. 1445-1452), a difusão dos modelos flamengos derivados da pintura de Jan Van Eyck (1390-1441), que incidiu na atenção aos acabamentos, nas texturas picturais e no volume[4].

## 2. Primeira fase (c. 1425-1435)

O *Retábulo de São João Batista* (1425-1430)[5] talvez seja o exemplo que melhor represente a primeira fase de Bernat Martorell. Evidencia as circunstâncias prévias à eclosão de seu sucesso e é um testemunho pictórico que ajuda a compreender a formação do *primeiro Martorell*, além de ser uma forma de nos aproximarmos da cultura figurativa dos artistas ativos no período.

[3] As datas que mencionamos são aproximadas. Por isso, a duração temporal que estabelecemos para cada uma das fases de Martorell é arbitrária e tem o intuito de situar o leitor nos diferentes momentos da produção do artista.

[4] Francesc Ruiz I Quesada, *Bernat Martorell, el Mestre de sant Jordi*. Barcelona: Generalitat de Catalunya / Museu Nacional d'Art de Catalunya, 2002, pp. 14-15.

[5] Para uma análise mais aprofundada desta obra, ver Silva, ob. cit., pp. 149-168.

**Imagem 1** – *Retábulo de São João Batista* (c. 1425-1430), de Bernat Martorell. Têmpera sobre madeira, 147 x 153 cm, Museu Diocesà de Barcelona, Espanha.
Reprodução fotográfica do autor.

A elaboração dessa obra foi bastante influenciada pelo círculo artístico que articulara a etapa prévia à consolidação da pintura martorelliana, círculo esse representado por nomes como Mateu Ortoneda (1391-1433), Jaume Borrassà e, provavelmente, Pere Huguet. Esses artistas, recém-chegados a Barcelona, haviam tomado a dianteira no processo de renovação do mercado local logo após a morte de Lluís Borrassà (1360-1425) e o progressivo esgotamento do ateliê de Joan Mates

(1390-1431). Embora Martorell ainda não alcance plenamente a suavidade e a precisão formais próprias do Gótico setentrional em seus inícios pictóricos, as personagens do retábulo manifestam uma delicada linguagem gestual, expressões faciais marcantes, além de um rigoroso cuidado de representação das mãos e dos pés. Mesmo com uma perspectiva bastante incipiente e uma carga simbólica ainda própria da mentalidade medieval, a abordagem dos corpos é mais realista e opera uma espécie de conquista do mundo visível[6].

**3. Segunda fase (1435-1445): síntese das incidências externas**

A partir dos primeiros anos da década de 1430, observou-se uma incidência dos postulados florentinos na produção pictórica de Martorell. A pintura de sua segunda fase passou a refletir um possível contato com os artistas florentinos Dello Delli (c. 1403-1470) e Giuliano Nofre, ambos ativos na execução de trabalhos de pintura e de escultura na Catedral de Barcelona entre 1431 e 1435[7]. É muito provável que a presença desses dois artistas em Barcelona tenha gerado uma especial fascinação no jovem Martorell, que começava a adquirir autonomia e destaque no mercado artístico local. Seja como for, ele soube captar boa parte das novas concepções que Delli e Nofre lhe ofereceram: o elevado interesse pela narrativa, a virtuosa execução dos detalhes e a atenção ao volume dos corpos representados. O esquematismo convencional de sua primeira fase foi paulatinamente substituído por um naturalismo calcado na introdução de luzes rasantes e de reflexos, em uma maior variedade e delicadeza das cores e num estudo rigoroso e apaixonado do real, principalmente na representação das vestimentas[8].

Por mais que tais elementos sejam perceptíveis em praticamente todas as obras de Martorell executadas a partir de 1435, sua arte não ignorou o importante substrato da pintura catalã do dito *primeiro internacional* –relacionado à produção dirigida, sobretudo, pelo ateliê de Lluís Borrasà– e não foi indiferente às proposições mais ousadas do norte da Europa, especialmente de Flandres. Nesse sentido, seu processo criativo se manifestou como uma *síntese*, relativamente original, dos principais avanços artísticos das correntes do Gótico internacional (ou mesmo de um proto-

[6] H. W. Janson, *História Geral da Arte*. 2. ed., São Paulo, Martins Fontes, 2001, v. 2 (Renascimento e Barroco), p. 544.
[7] Ruiz I Quesada, ob. cit., pp. 16-17.
[8] José Gudiol Ricart, *Bernardo Martorell*. Madrid, Instituto Diego Velázquez del Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Coleção Artes y Artistas, 1958, p. 11.

Renascimento) então em voga[9]. A meio caminho entre a liberdade formal e o simbolismo da arte tipicamente medieval e as exigências miméticas do Renascimento, a pintura martorelliana não perdeu de vista uma autêntica poesia das imagens.

Figura como uma das mais destacadas produções dessa segunda fase o *Retábulo de São Jorge* (c. 1435), obra mais famosa de Martorell. Executado provavelmente entre os anos de 1434 e 1438, o *Retábulo de São Jorge* representou o ponto culminante da obra de Martorell. Não apenas pelo nível de desenvolvimento técnico alcançado, mas por ser a marca da aproximação do pintor com a Generalidade da Catalunha, que havia encomendado o conjunto pictórico[10].

[9] Ruiz I Quesada, ob. cit., p. 18.
[10] Ruiz I Quesada, ob. cit., pp. 36-39.

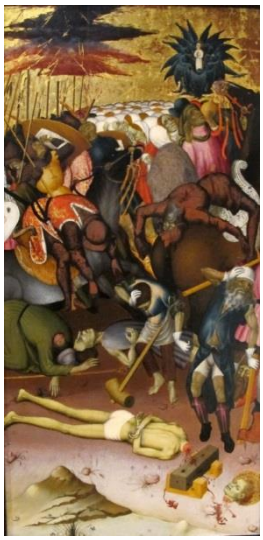


**Imagem 2 –** *Retábulo de São Jorge* (c**.** 1435), de Bernat Martorell. Da esquerda para a direita, compartimento central: têmpera sobre madeira, 155,6 x 98,1 cm, The Art Institut of Chicago, Estados Unidos Acesso em: 15 dez. 2017; compartimentos laterais: têmpera sobre madeira, 107 x 53 cm, Museu do Louvre, Paris, França. Acesso em: 15 mar. 2021.

Dividido em cinco partes, o retábulo apresenta, imageticamente, a narrativa do martírio de São Jorge. No compartimento central, é retratada a história da luta do santo contra o dragão e o resgate da princesa oferecida em sacrifício ao monstro. Os compartimentos laterais, por sua vez, registram as cenas do julgamento, da flagelação, do suplício e, finalmente, da decapitação do santo.

Acredita-se que, por ser uma das obras-mestras de Martorell, o *Retábulo* tenha sido inteiramente realizado pelo artista, sem uma atuação mais direta de seu ateliê, como era comum em outros trabalhos. A natureza do comitente da obra, então o mais alto colegiado político de Barcelona, exigia as mãos mais hábeis e o maior cuidado possível na composição[11]. O esmero do artista no desenho de cada uma das personagens e no detalhamento das cenas testemunha, pois, tal demanda. Além disso, é justamente essa precisão de Martorell que situa a obra como uma das que

[11] Ruiz I Quesada, ob. cit., p. 36.

melhor sintetiza a dupla leitura feita por sua linguagem pictórica, que transita entre as heranças florentina e flamenga.

Por mais que se percebam as fortes influências italianas na segunda fase de sua produção, Martorell soube equilibrar com excelência ambos os legados, o que não nos obriga a considerá-lo nem um italianizante puro, muitos menos um flamenguizante em sentido estrito[12]. *Síntese* é a palavra de ordem: as tendências naturalistas, a suavização dos contrastes, a temática piedosa. Entre Florença e Flandres. Entre a Idade Média e a Modernidade. Tudo está lá. Ou melhor, de tudo um pouco. É nessa admirável flexibilidade e capacidade de adaptação que reside o êxito da produção de Martorell e do estilo que ele representava.

No centro da composição, São Jorge aparece altivo, heroico, apesar de seu semblante sereno e impassível. O branco de seu cavalo reforça a pureza e o poder divino, ao lado do mártir. Aliás, a representação do animal é de uma delicadeza ímpar. A face é perfeitamente desenhada e os movimentos do galope, dos pelos da crina e da cauda são intuídos com clareza. Ela dá ritmo à cena, ao mesmo tempo em que fragmenta, pela alvura da coloração do animal, o primeiro plano em duas partes: acima, Jorge, enviado de Deus e corporificação do cavaleiro cruzado; abaixo, o dragão infernal, violento, obscuro, membranoso.

Martorell utilizou os contrastes cromáticos como recurso para a divisão dos planos da imagem. São três: o santo e o dragão, a princesa e a ovelha e o restante do reino, marcado pelas muralhas do castelo, onde a população se avoluma para assistir o combate. Aqui, a perspectiva é mais desenvolvida do que nas obras da primeira fase do artista, de modo que a desproporção e a bidimensionalidade típicas da pintura medieval (herdada sobretudo do estilo românico) parecem ser gradativamente superadas[13].

Tanto a superposição das diferentes tonalidades quanto a representação de uma construção arquitetônica são utilizadas para garantir a impressão de profundidade e de afunilamento em relação ao horizonte da pintura. No entanto, convenções há

[12] Rosa Alcoy Pedrós, "Talleres y dinâmicas de la pintura del gótico internacional en Cataluña", María del Carmen Lacarra Ducay (Org.), *La pintura gótica durante el siglo XV em tierras de Aragón y em otros territorios peninsulares*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 2007, p. 173.
[13] E. H. Gombrich, *A História da Arte*. 16. ed., Rio de Janeiro, LTC, 2012, pp. 180-181.

muito consagradas persistem na composição (como a árvore ao fundo e à direita, que marca o modo "antigo" das primeiras gerações do estilo internacional de esboçar uma noção básica de perspectiva). Os avanços técnicos são destacáveis, mas ainda incipientes.

São Jorge apresenta-se corporalmente em todas as partes do retábulo. A compleição forte e a postura ereta do santo no compartimento central da obra contrastam com seu corpo esguio e violado pelos suplícios nas outras quatro partes. Julgado injustamente, amarrado, arrastado, açoitado e, por fim, decapitado, São Jorge mantém, diante de todos os tormentos, a atitude fleumática que desperta no espectador o maravilhoso e o sobrenatural da ação miraculosa pela ausência de dor do mártir. Seu corpo revela o poder da divindade[14].

Não podemos dizer o mesmo de seus carrascos e daqueles que assistem às atrocidades infligidas ao santo. Seus semblantes são expressivos e denotam os sentimentos das personagens, do ódio e do desprezo ao mártir até a consternação e o sofrimento ante a ira divina instalada após sua morte.

A movimentação das cenas laterais, a atmosfera mórbida, o jorro de sangue após a decapitação, tudo contribui para o detalhe naturalista, tratado com mais esmero pelo artista. A tendência ao realismo, no entanto, não oblitera os elementos simbólicos da imagem, reforçados pela mentalidade cristã dos tempos de Martorell. Uma vez mais há a flexibilidade e a adaptação de um estilo a meio caminho de duas realidades histórico-culturais diversas.

**4. Fase final (1445-1452)**

A produção tardia de Martorell, situada entre 1445 e 1452 (data de sua morte), tem no *Retábulo da Transfiguração* (c. 1447) um de seus mais belos representantes. A obra fora encomendada por Simó Salvador, bispo de Barcelona (1433-1445), para uma das capelas catedralícias.

[14] Joan Molina I Figueras, "Hagiografía y mentalidade popular en la pintura tardogótica barcelonesa (1450-1500)", *Locus Amopenus* (Barceloan) 2, 1996, p. 128.

**Imagem 3** – *Retábulo da Transfiguração* (c. 1447), de Bernat Martorell. Têmpera sobre madeira, Catedral de Barcelona, Espanha. Acesso em: 20 mar. 2021.

O retábulo é composto por nove cenas, seis distribuídas pelos compartimentos superiores, e três, menores, pela predela (parte inferior da peça). O relato da Transfiguração é desenvolvido, em forma de "V", em três das partes maiores: 1) ao alto e à esquerda, Jesus aparece, resplandecente, ladeado pelos profetas Moisés e Elias, enquanto é abençoado por Deus Pai, representado pela figura de um ancião. Os discípulos Pedro, Tiago e João, vencidos pelo sono, começam a despertar e a

contemplar o miraculoso acontecimento; 2) ao centro, os três apóstolos propõem a Jesus que se façam três tendas, uma para cada um dos profetas; 3) o ciclo é finalizado acima e à direita com a proibição aos apóstolos, enquanto desciam o monte, de revelar o acontecido. *Nemini dixeritis visionem hanc*, "não conteis a ninguém o que vistes", diz o filactério[15].

Nas outras três cenas superiores tem-se o milagre da multiplicação dos pães e dos peixes ante a multidão (à esquerda e abaixo), a crucificação de Cristo (acima) e a transformação da água em vinho nas bodas de Caná, o primeiro milagre de Jesus (à direita e abaixo). Nos três compartimentos da predela estão, da esquerda para a direita, Jesus e a samaritana, a deposição de Jesus da cruz e a libertação espiritual da filha de uma mulher cananeia, atormentada por um demônio.

Diferentemente dos exemplos anteriormente analisados, esse retábulo foi inteiramente dedicado à figura de Jesus Cristo, não a um ou a mais santos de devoção. Assim, a narrativa bíblica era o que balizava e fornecia os elementos para as representações pictóricas. Das seis talhas de pedra cheias de água utilizadas nas bodas de Caná aos cachorrinhos a que se referira Jesus no diálogo com a cananeia, cada detalhe foi pensado e inserido para dar fidedignidade ao retábulo. Ao narrar, imageticamente, a história sagrada de um ponto de vista mais comovente e real, o artista não apenas a divulga, mas transmite uma mensagem de consolo e de edificação espiritual para os fiéis[16].

Quando comparamos as cenas superiores às da predela quanto a alguns aspectos formais, são visíveis as intervenções do ateliê de Bernat Martorell nas primeiras, sobretudo nas que abordam a Transfiguração[17]. Suas soluções são mais convencionais, com efeitos perspectivos mais incipientes. Na predela, por sua vez, mesmo com a menor dimensão dos compartimentos, há uma maior intercalação de planos que concedem às cenas perspectivas mais aprofundadas, além de mais elementos constituintes.

Outro ponto relevante é a vistosidade cromática da composição. Os tons mais suaves e terrosos das duas primeiras fases de Martorell dão lugar, nessa obra, a

[15] Jaime Barrachina, "Más sobre el guardapolvo del retablo de la Transfiguración, de Bernat Martorell", *Locus Amoenus* (Barcelona,) 14, 2016, p. 14.
[16] Gombrich, *A História da Arte* cit., p. 193.
[17] Ruiz I Quesada, *Bernat Martorell, el Mestre de sant Jordi* cit., p. 106.

vermelhos, verdes e amarelos vibrantes. Sempre presente, o dourado continua a resplandecer o que há de mais transcendente no conjunto, a Transfiguração de Cristo. Tal reorientação da paleta de cores, aliada ao desenho ainda mais naturalista aqui empregado, parece refletir a incorporação de certos postulados flamengos por Martorell.

A irradiação desses novos referenciais manifestou-se na Catalunha por meio dos trabalhos de Lluís Dalmau (c. 1400-1461), pintor valenciano, membro da corte do *Magnânimo* e que havia sido enviado por ele a Flandres a fim de aprender as novas propostas dos irmãos Van Eyck[18]. Pelo menos desde o início da década de 1440 as influências florentinas no Gótico catalão começaram a dividir espaço com o paradigma figurativo flamenguizante. Na pintura martorelliana, a incidência da obra de Dalmau se fez presente já a partir de 1445. A predela do *Retábulo da Transfiguração* manifestou essa reorientação estilística da última fase de Martorell. Embora nas linhas do *segundo internacional*, Bernat Martorell soube se abrir ao esquema flamengo e concretizou, nessa obra, uma síntese que marcou sua produção.

No detalhe, percebe-se quão vistosas são as cores empregadas, bem como os corpos das personagens, harmônicos, bem delineados, dotados de gesticulações rítmicas e de expressividades marcantes. Eles se movimentam e dialogam entre si. As sagradas mãos (de Jesus e de Maria) apontam, intercedem e abençoam, e as dos trabalhadores enchem as talhas de água, na esperança do prodígio. Com esse retábulo, Martorell materializou o apogeu de seu esquema pictórico-figurativo. No espírito da comemoração dessa cena, brindou-nos com um dos melhores testemunhos da pintura gótica catalã[19].

## 4. Considerações finais

Bernat Martorell faleceu em 23 de dezembro de 1452. Sua morte representou o fim de um grande profissional, mas não de seu legado artístico. Em suas obras, a liberdade cromática e a estilização figurativa, marcas da intensa vontade expressiva das primeiras gerações do Gótico catalão, davam lugar a matizações a partir de tonalidades menos vivazes e de um desenho mais direcionado à representação do

[18] Jaime Barrachina, *Más sobre el guardapolvo*… ict., pp. 12-13; Ruiz I. Quesada, "Lluís Dalmau y la influencia del realismo flamenco en Cataluña", Lacarra Ducay (Org.). *La pintura gótica durante el siglo XVcit.*,", 2007, p. 243.
[19] Ruiz I Quesada, ob. cit., p. 106.

real. Se antes predominara uma indefinição formal, muitas vezes tendente à abstração, naquele momento ela era limitada pela materialidade e pela concreção das novas composições, calcadas em texturas, na solidez dos elementos representados e numa relativa opacidade das cores[20],

O clima de melancolia e fatalidade que havia se instalado nesse contexto ainda refletia as dificuldades políticas e socioeconômicas da Coroa aragonesa, conforme discutimos anteriormente. Talvez o primeiro legado de Martorell tenha sido não sucumbir a essa realidade. Favorecido pela multiplicidade de opções artísticas que os avanços do primeiro quarto do século XV lhe proporcionaram, o pintor conseguiu manter em sua obra uma singular elegância poética. Canalizou tensões íntimas e sociais, solidificou sua base formativa, abriu-se a novas influências estilísticas e, finalmente, adaptou-se, com destacada flexibilidade, ao panorama artístico que vivenciava. Essa foi a exitosa fórmula de Bernat Martorell, considerado a nova luz do Gótico[21].

No que diz respeito ao corpo, vislumbramos notáveis avanços técnicos em sua representação. Entre a primeira e a terceira fases de sua produção, os corpos foram libertos da estaticidade e das estilizações disformes próprias do esquema figurativo do primeiro internacional. Quanto mais inspiradas pelos ares das incipientes renascenças florentina e flamenga, as tintas de Martorell constituíam corpos estruturados e harmônicos, dotados de movimento, expressões e gestos.

O rigor naturalista mais efetivo de suas duas últimas fases preenchia os retábulos de vivazes personagens, capazes de sofrer, de contemplar e de abençoar os espectadores com o delicado balé que executavam ante seus olhos, verdadeira expressão teatral da pintura. Os trabalhos do artista aparecem, assim, praticamente como pioneiros, no Gótico internacional catalão, no *estudo psicológico de expressões faciais e de gestos* nas personagens retratadas: rostos e mãos se tornam, em sua pintura, a melhor síntese entre a elegância e o naturalismo, assim como manifestam acurada técnica no desenho e na cor.

[20] Alcoy Pedrós, ob. cit., pp. 170-171.
[21] Alcoy Pedrós, ob. cit., p. 172.

**Beleza e Feiura como Aspectos Estéticos na Música Medieval: a Ordem na Desordem**

*Antonio Celso Ribeiro*
Univ. Fed. do Espírito Santo (UFES) - Brasil

## 1. Contextualização

Música e poesia sempre estiveram conectadas, desde os primórdios da humanidade. Entre os antigos gregos, música e poesia eram indissociáveis. A razão é muito simples: a sonoridade da língua grega antiga era um fator determinante para se estabelecer como um sistema musical, ou seja, a relação íntima –na verdade a identidade teórica– entre a música grega e a poesia, e o fato de que os dois elementos mais básicos da música –a duração dos sons e as suas alturas– formam dois sistemas distintos e claros na língua grega. A métrica poética era baseada nas durações relativas das sílabas, que permitia uma tradução direta razoável em termos musicais. O acento da palavra (prosódia) era baseado somente na altura (*pitch*) e consequentemente chamado com frequência de acento "musical".[1]

A transmissão dos clássicos gregos para a Europa Ocidental latina durante a Idade Média foi um fator chave no desenvolvimento da vida intelectual na Europa Ocidental[2]. Interesse por textos gregos e sua disponibilidade eram escassos no Ocidente latino durante o início da Idade Média, mas à medida que o tráfego para o Oriente aumentava, aumentava também os estudos ocidentais. Dentre as ideias (re) tomadas dos antigos gregos, estava o conceito de que as leis universais eram interconectadas e se repetiam constantemente em todos os diferentes fenômenos físicos. Por exemplo, em seu livro *De Sensu et Sensibilia,* Aristóteles[3] assume que a estética dos agrupamentos de cores é governada pelas mesmas regras que governam

[1] Alan Shaw, *Some questions on greek poetry and music.* Electronic Book Review, March, 1997. Disponível em: http://electronicbookreview.com/essay/some-questions-on-greek-poetry-and-music/.
[2] M. Perry, M, Chase, M. Jacob, & J. *Western Civilization: Ideas, Politics, and Society*. Google Books, 2008, pp. 261-262.
[3] José Luis Caivano, *Color and Sound: Physical and Psychophysical Relations* V. 19, N. 2, April 1994 em Color Research & Application, April 1994, p. 126.

as consonâncias musicais.[4] Se essas regras são as mesmas, podemos inferir que os antigos gregos não desprezavam as possíveis interrelações entre um tom musical e uma determinada cor[5]. Da mesma forma, outras inter-relações passaram a ser possíveis, como a do texto com uma determinada melodia ou de uma melodia com um determinado estado de espírito ou sentimento.

Essas inter-relações atingiram níveis altíssimos na literatura, poesia e música na Idade Média. Teóricos da época escreveram sobre técnicas composicionais para a elaboração de poesias e como essas deveriam ser tratadas musicalmente. Esses manuais versavam sobre prosódia e estilos poéticos. Nesse sentido, *La Doctrina de Compondre Dictatz* – obra considerada anônima e por vezes atribuída ao troubadour catalão Jofre de Foixà, († c. 1300)[6] e os tratados são fundamentais para o entendimento e conhecimento da produção literária e musical da Baixa Idade Média. "La Doctrina de Compondre Dictatz" é um tratado catalão anônimo curto, escrito em língua provençal por volta do ano de 1250, mas a cópia do manuscrito disponível foi feita no ano de 1378. Apesar da brevidade do tratado, seu conteúdo é precioso por mostrar os gêneros utilizados na região da Catalunha.

## 2. Cantando numa outra melodia

Uma das técnicas composicionais da era trovadores consistia no e *contrafactum*, no qual o troubadour molda novos poemas segundo a estrutura poética de uma canção pré-existente, permitindo, por conseguinte que seu trabalho seja cantado com

[4] Os termos *consonantia* e *dissonantia* são versões latinas, provavelmente cunhadas por volta do século I a.C., dos termos gregos *symphonia* e *diaphonia*. Em seu sentido simples, os substantivos gregos e seus derivados significam respectivamente algo como "soar junto" e "soar separadamente", designando antes de tudo "concordância" ou "discordância" entre dois sons. Ver Daniel Pucciarelli. "*Elementos da teoria crítica da dissonância de Theodor W. Adorno*", *Kriterion*, Belo Horizonte, n, 139, Abr. 2018: 77-92.

[5] Antonio Celso Ribeiro, "De Aristóteles a Castel: relações intertextuais entre a cor do som e o som da cor – afetos e sinestesias. El Color de la Antigüedad al Barroco. Materialidad i idealidad de los Colores", A. Pazos López, J. M. Salvador González, (orgs.) *Mirabilia* 31, Jun-Dic. 2020.

[6] É creditada à Joifre de Foixà a obra *Regles de trobar*. Foixà desfrutou de uma carreira eclesiástica e diplomática bem sucedida e também foi compositor de pelo menos três canções corteses e um poema satírico. Cf. Marianne Shapiro, *De Vulgari Eloquentia: Dante's Book of Exile*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1990, p. 110.

essa melodia anterior[7]. Tanto a teoria como a prática demonstra que a imitação estrutural veio a ser intimamente associada com vários gêneros específicos – incluindo o *sirvientes* (peça moralizante), *tenso* (canção de debate), *coblas* (canção com poucas estrofes), e *planh* (lamento) – cujas estruturas poéticas eram comumente modeladas em cima das estruturas do *canso* (canção amorosa), o gênero dominante da composição trovadoresca.

### 2.1. Das dificuldades em perceber o modelo

Apesar da abundância de indicações estruturais de *contrafacta* no repertório dos troubadour, torna-se difícil rastrear os traços melódicos de uma canção em outra (empréstimos de melodia), visto que isso dependeria da preservação do modelo original e seu *contrafacto* e suas devidas leituras musicais concordantes. Tendo em vista a escassez de registro musical, deve-se considerar, no entanto, uma interpretação alternativa, ou seja, que uma melodia preservada exclusivamente em um *sirventes* de um determinado troubadour e posteriormente transmitida como de sua autoria pode ter sido emprestada de um *canso* pré-existente cuja melodia não existe mais em seu ambiente original. Assim, isolando os modelos estruturais viáveis para cada *contrafactum* suspeito permite a possibilidade de reatribuir melodias potencialmente emprestada aos seus compositores originais.

## 3 La Doctrina de Compondre Dictatz

Esse curto tratado anônimo de origem catalã escrito em provençal é datado por volta do ano de 1250 d.C. Entretanto o manuscrito no qual está contido provém de uma data posterior à sua elaboração, segundo a marca d'água impressa no papel (não pergaminho como seria de costume), remontando precisamente ao ano de 1378.[8] Não deve ser surpresa o fato do tratado catalão estar escrito em provençal, porque os poetas catalães escreviam quase que exclusivamente nesse dialeto e desde o séc. 13 até o início do séc. 15 era considerado a língua poética "*par excellence"*.

"La Doctrina" compreende duas seções: a primeira apresenta uma descrição detalhada de cerca de dezessete tipos poéticos com sugestões para composição de

[7] Billee A. Bonse, *Singing to another tune: contrafacture and attribution in troubadour song*, Phd Dissertation, The Ohio State University, 2003, p. 19.

[8] O manuscrito original, copiado por uma só mão possui o número 239 e está arquivado na Biblioteca Central em Barcelona. (Nota do autor).

melodias apropriadas. A segunda parte, bem mais curta do que a primeira, tece um comentário final sobre cada uma das definições dadas previamente.

Segundo o seu autor, a proposta da "Doctrina" é capacitar os poetas aspirantes para "alcançar a perfeição em escrever [os dezessete tipos poéticos] sem erros e sem censura, como você quiser".

Ênfase especial será dada ao gênero "*Discort*", por se tratar do gênero que se opõe poética e musicalmente a todos os outros gêneros, incluindo o mais popular da arte trovadoresca: o *canço.*

"La Doctrina de Compondre Dictatz" começa com as seguintes instruções:

> "Aqui está o modo da doutrina pela qual poderás saber e conhecer o que é uma canção, um verso, lais, sirventeses, estribilhos, pastorais, danças, lamentos, serenatas, gaitas, estampidos, sonhos, ciumeiras, desacordos, estrofes esparsas, tensões, e pelas quais razões acima ditas e que te mostrei tu poderás chegar à perfeição de fazê-las sem erros, sem ter que refazê-las como gostarias de tê-las feito"[9].

## 4. Da Beleza e da Feiura

Proporção e harmonia são dois conceitos ocidentais que a tradição nos induz a usar para traduzir conceitos estéticos de nossa e de outras culturas, classificando-os em termos tais como "bonito" e "feio". A dificuldade de aplicar esses termos é que no curso da história Ocidental seus significados sofreram mudanças. Somente quando podemos comparar fundamentos teóricos com uma pintura ou uma estrutura arquitetônica de outro período que notamos que o aquilo que era considerado proporcional e harmônico em um determinado século não mais era visto como tal em outro. Os conceitos de belo e feio são relativos nos vários períodos históricos e nas várias culturas[10]. Na Idade Média, James de Vitry, ao elogiar a Beleza das obras divinas, admitiu que "provavelmente os Ciclopes, que tem apenas um olho, estariam

[9] A tradução integral da "La Doctrina de Compondre Dictatz" está disponível no Apêndice desse artigo.

[10] Conforme o pensamento de Umberto Eco, que também comungo Cf. Umberto Eco, *On ugliness.* Translated from Italian by Alastair McEwen, London, Harvill Secker, 2007.

maravilhados por aqueles que têm dois olhos, assim como ficaríamos por ambos e também pelas criaturas com três olhos"...[11]. De modo inverso, William de Auvergne (séc. 13) em seu *Tractatus de bono et malo* afirmou: "diríamos que um homem com três olhos ou um homem com somente um olho é fisicamente desagradável; o primeiro por ter o que é impróprio, o último por não ter o que é ajustado e adequado"[12].

### 4.1. Da Feiura como requerimento para a Beleza

Na *Summa* atribuída a Alexandre de Hales (1185-1245), o universo criado é um todo que deve ser apreciado em sua totalidade, onde a contribuição das sombras é fazer a luz brilhar mais e, mesmo aquilo que possa ser considerado feio em si mesmo parece belo dentro da estrutura da Ordem geral. É esta ordem como um todo que é bela, mas a partir deste ponto de vista até a monstruosidade é redimida porque ela contribui para o equilibro desta ordem. William de Auvergne disse que a variedade aumenta a Beleza do universo, e assim até as coisas que nos parecem desagradáveis são necessárias para a ordem universal, incluindo monstros[13].

### 4.2. Da harmonia e simetria: a importância da beleza melódica para conter um bom texto

Os troubadours dedicaram grande parte de suas rotinas a escreverem regras e modelos de composição, todos enfatizando a beleza através de passagens melódicas de efeito e correta ornamentação das palavras. O autor do *La Doctrina* concorda que se fosse para o *tenso* ter uma melodia, ela deveria ser tomada emprestada da mesma obra que serviu como o modelo poético. É imprescindível que a melodia emprestada venha de uma música bonita, e o troubadour pode ou não seguir as rimas da canção original. Já um *vers* deve ter uma melodia lenta, prolongada e nova (não emprestada) com desenhos ascendentes e descendentes bonitos e melodiosos, com belas passagens e pausas agradáveis[14].

[11] Citado na obra *Libri duo, quorum prior Orientalis, sive Hjyerosolomitanae, alter Occidentalis istoria.* Cf, Eco, ob. cit., p. 10.
[12] Umberto Eco, *On beauty. A history of a western idea*, Translated from Italian by Alastair McEwen. Secker & Warburg, London, 2004.
[13] Eco *On beauty…* cit. p. 148.
[14] *Ibid.,* p. 231.

Assim, a estrutura simétrica de estrofes e as rimas seriam *sinônimos de beleza* e também proporcionariam facilidades para cantar e decorar. A associação das sílabas com a métrica da canção seria um forma de criar um modelo estrutural a ser seguido ou copiado pelos troubadours, juntamente com as sugestões de ornamentações, temática e perfil (contorno) melódico. Esses procedimentos são corroborados pelo pressuposto que nas teorias estéticas medievais, os destinatários devem estar atentos antes de serem direcionados para o que é *"prazeroso*" e afastados para o que é *"doloroso e amedrontador*".

## 5. Canço e Discort – a ordem e a des-ordem

A estética medieval espelhava a variedade visual quase infinita e a complexidade das próprias formas da Natureza –invariavelmente assimétricas–, como exemplificadas pelas texturas ricamente elaboradas das fachadas góticas das catedrais de Chartres, Paris e Rouen, e suas torres que não combinam entre si. A assimetria impera no estilo arquitetônico Gótico e de certa forma, possivelmente tenha indiretamente inspirado os compositores a escreverem suas canções cheias de ornamentações que davam um toque de liberdade e geravam uma certa desproporção estrutural, diferentemente da estrutura do canto gregoriano que, apesar de se libertar de certa rigidez ao prolongar as *neumas* – longas passagens vocais em uma mesma sílaba – propiciando através da respiração que a alma se preenchesse com os encantos da melodia conectando-a aos mundos superiores, havia princípios fixos que governam a direção melódica e rítmica, transparecendo a simetria e a clareza de forma. Considerando a influência eclesiástica no período em questão, por certo os tratadistas entenderam a relevância das estruturas proporcionais na composição de vários gêneros da lírica trovadoresca, almejando o equilíbrio, a harmonia, e o senso de belo nas poesias e canções. Assim, o *canço* viria a ser o gênero que mais expressava essas qualidades estruturais.

### 5.1. Canço

O primeiro gênero mencionado no tratado *La Doctrina* é o *canço* – o mais importante de todas as formas trovadorescas. O autor não especifica uma forma musical particular que deve ser seguida para escrever a melodia para o *canço*. Embora ele mencione "uma nova melodia", essa poderia ser qualquer uma que estivesse em voga na época. Entretanto, nem todos os troubadours observavam essa liberdade.

Como o *canço,* La Doctrina estabelecia que alguns gêneros deveriam conter '*uma nova melodia*', ao passo que outros poderiam comportar uma '*melodia estranha*'. Os dois termos estão presentes nas instruções para a composição de uma *pastorela*: *"so novell"*que significa *'nova melodia'* e *"so estrayn"* que significa *'melodia estranha'.* É interessante especular o que o autor do "La Doctrina" tinha em mente ao atribuir esses termos: 'uma nova melodia' é auto-explicativa –o compositor deveria colocar uma melodia inédita ao poema em questão; por suposto, 'estranha melodia' seria 'uma que já tenha sido usada antes'. Tanto em língua provençal quanto em catalão, o significado de 'estranho' implica em uma ideia de 'alguma coisa pertencendo a outra'. Assim, a ideia de 'melodia emprestada' passa a ter suporte linguístico[15].

O uso do *contrafactum* estava tão arraigado na cultura trovadoresca que alguns compositores chegavam até a exaltar a possibilidade de *uma melodia nova* para uma *nova canção*. Gaucelm Faidit atesta a possibilidade de se compor um *sirventês* com uma nova melodia quando ele começa uma de suas peças com a seguinte frase: "Com novo espírito e uma nova melodia, eu quero criar um novo *sirventês*" (*"Ab nou cor et ab novel so, voill un nou sirventes bastir;"*). De modo semelhante, o autor da *vida*[16] de Guilhem Rainol d'At, no início do séc. 13, corrobora a possibilidade de composição melódica original nos *sirventês*, atestando que Guilhem Rainol "compôs novas melodias para todos os seus *sirventês*" ("Si fez a toz sos sirventes sons nous").

Nem todos os *canços* falam de amor. Alguns funcionam inclusive como um *anti-canço.* Na peça de Peire Cardenal *Ar mi puesc ieu lauzar d'amor,* Peire subverte os temas tipicamente associados com o *canço,* anunciando sua total renúncia ao amor. Como não se pode ter criação sem alguma destruição, a negação acaba se transformando em um outro gênero muito peculiar: o *Discort.*

### 5.2. Discort

[15] Para a definição em provençal, ver: *Lexique Roman ou Dictionnaire de la Langue des Troubadours,* editado por M. Raynouard (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, original edition: 1836-1845), section D.-K., p. 222-3. Para a definição em catalão, ver: *Diccionari Catala-Valencia-Balear* editado por Antoni M. Alcover (Palma de Mallorca, 1953), Vol; 5 (editado por Frances de B. Moll), p. 584. Em Ingrid Pauline Buch, *The music of the troubadours.* Master thesis, University of British Columbia, 1971, p. 150.

[16] *Vida* é o termo de que designa uma breve biografia de um troubadour ou trobaritz escrita em occitano antigo. Disponível em:
https://ca.wikipedia.org/wiki/Vida_(literatura_trobadoresca).

Segundo o La Doctrina de Compondre Dictatz, "Discort" significa "desacordo". E segue as instruções para a composição de um *discort:*

> "[...] caso queira compor um desacordo, deves falar sobre um amor abandonado, como não se pode mais ter o prazer de sua senhora e se vive atormentado. E no cantar [tu deves especificar] onde o som deve subir e onde deve baixar, e fazer o oposto em toda a outra parte do cantar. Deve haver três estrofes, uma ou duas voltas e um estribilho. Podes ainda colocar uma ou duas palavras a mais na estrofe que na outra, para que melhor [uma] seja discordante [da outra].
> Diz-se 'desacordo' porque se fala discordando e de modo reverso, e é o contrário de todos os outros tipos de cantares, pois se desenvolve desse modo que disse".

O termo *discort* expressa genericamente 'discórdia', embora seu real significado não seja tão claro. *Discort* e seu antônimo *acort,* 'harmonia', 'acordo' tem possivelmente raízes latinas que possa ter misturado com outras derivações posteriores: 1) *chorda* (Occitano, *corda*), significando 'cordão' ou 'corda' (para amarrar coisas) ou encordoamento de algum instrumento musical; e 2) *cors, cordis* (Occitano, *cor*) significando 'coração', que se acreditava ser o órgão do amor e de outras emoções e tem alguma coisa a ver também com 'memória', como na palavra *recordar*, que etimologicamente significa 'aprender de coração' (ou seja, aprender de cor). Muitas das poesias trovadorescas engajavam em uma noção de harmonia e concordância –entre o amante e a amada, ou entre quaisquer facções guerreiras ou conceitos antitéticos– que podem resultar da ideia das cordas estarem ou não desafinadas uma em relação às outras, mas também, como era de se esperar, falar de coisas do coração. Assim, dentro do *topos* poético comum das canções trovadorescas, o jogo de palavras *acort* e *acordar* descreve a ligação ideal entre som e sentimento – *chorda* e *cor* como na canção de Giraut de Bornelh (1160-1200):

*Mas voill qe-l cors s'acord al chani*, mas eu quero meu coração afinado com minha canção[17].

[17] Judith A. Peraino, "Giving voice to love: songs and self-expressions from the troubadours to Guillaume de Machaut". *Delinquent descorts and medieval lateness.* Oxford Scholarship Online: January, 2012, pp.78-79.

A palavra *discort* também se refere a uma canção que expressa discórdia na construção melódica, poética e temática. O *La Doctrina* aconselha ao poeta que deseja *"falar do amor como um homem que é abandonado por ele, e como um homem que não tem nenhum prazer dado por sua senhora e que vive em tormento",* deveria compor um *discort*[18]. O conselho aparece numa circunstância de contradição, onde o poeta é orientado a se afastar daquilo que é *doloroso e amendrontador*. Considerando que toda criação carregada dentro de si um pouco de destruição, é preciso 'destruir' a dor, através de uma arte contrafeita, assimétrica e excêntrica em certos sentidos. Se, como vimos, a feiura é pré-requisito para se atingir a Beleza, e considerando que as pessoas reagem de maneira diferente à música, dependendo da bagagem cultural delas, bem como da idade, pois "nem todos os paladares são agradados pelo mesmo paladar, como nem todos os ouvidos deleitam com o mesmo som produzido", somente os aspectos sensuais permanecem mais implícitos[19]. Existem mais exemplos de formulações decididamente retóricas de qualidades estéticas.

Possivelmente, os mais impressionantes derivam de Jerome de Morávia, que diferenciou os registros estilísticos. Para a Beleza, havia um *gradus pulcher*, um *gradus pulchrior* e um *gradus pulcherrimus.* E para a Feiura, o seu equivalente: *gradus turpis, gradus turpior* e *gradus turpissimus*[20].

O mais famoso *discort* existente *–Eras quan vey verdeyar–* de Raimbaut de Vaqueiras faz toda jus à definição do gênero definido pelo *La Doctrina de Compondre Dictatz.* A amada do poeta é tanto 'cruel' quanto 'traiçoeira e também a causa das incontáveis noites insones.

Alguns autores debatem que a miséria sofrida por Raimbaut devido à inconstância da sua amada era muito grande para ser expressa em somente uma língua. Consequentemente, somente a primeira estrofe é escrita em provençal, enquanto que as cinco estrofes seguintes são escritas em italiano, francês, gascon e

[18] Buch, ob. cit., p. 136.
[19] Jacobus (Jacques) de Liege, *Speculum musicae VI* em *The sensuous music aesthetics of the middle ages – discussing Augustine, Jacques de Liège and Guido of Arezzo*, Frank Hentschel, Cambridge University Press, 2011. p. 25.
[20] Jerome de Moravia, *Tractatus de musica*. Ed. Simon M. Cserba, Freiburger Studien zur Musikwissenschaft 2. Reihe, 2. Heft (Regensburg, 1935), 176, 15 – 179, 21. Em Hentschel, ob. cit., . p. 26.

galego-português, respectivamente. Na sexta e última estrofe todas as línguas e dialetos são utilizadas e Raimbaut dedica duas linhas para cada uma delas.

## 6. Conclusão

A Idade Média viveu o esplendor das relações dicotômicas, prezando o conhecimento sobre as práticas poéticas na literatura e na música. Os inúmeros compêndios e tratados surgidos na época versavam sobre estilos, harmonia, proporções, e valores ético-morais. A busca pela perfeição criou seus próprios padrões de mensuração, distinguindo, de acordo com alguns teóricos, vários níveis de beleza, como o *gradus pulcher*, o *gradus pulchrior* e também *gradus pulcherrimus.* E para a sua contraparte, a Feiura, o seu equivalente: *gradus turpis*, *gradus turpior* e *gradus turpissimus.* A Idade Média criou suas regras estéticas, mas não se opôs a aceitar seus paradoxos e contradições. Isso é atestado pelo primor dos manuais de composição escritos pelos troubadours aconselhando o uso de rimas, proporções, harmonias e simetrias numa época em que a assimetria imperava nas artes e arquitetura, principalmente das igrejas, como observadas nas torres das igrejas góticas francesas. Ao gênero *canso*, que primava pelo equilíbrio entre melodia e poesia repleta de temas amorosos, lhe contrapôs o gênero *discort* assimétrico, multilíngue, rimas deslocadas ou ausentes, assimetria intensa e total rejeição ao tema amoroso: a Feiura como ideal estético e vital para a ascensão e sustentação da Beleza artística.

# *Descriptio puellae* y amor "añejo": De la estética de la belleza joven (trovadores) a la ética del amor maduro en la Literatura Catalana Medieval[1]

*Vicent Martines*
ISIC-IVITRA, Univ. d'Alacant, IEC, RABLB, IIFV- España

## 1. *Quid est mulier?* Tópico injusto e interesado

"*Quid est mulier? Hominis confusio. insaturabilis bestia. continua solicitudo. indesinens pugna. viri continentis naufragium. humanum mancipium*".

Así se expresaba el dominico Vincent de Beauvais (*ca*. 1190-1264?), en el *Speculum historiale* (L. XI, cap. 71)[2], en un rosario de *quaestiones* y *responsos*, que toma prestado, come él mismo dice, de los *Gesta secundi philosophi* –tratado también conocido como *Altercatio Hadriani Augusti et epicteti philosophi, Disputatio Pippinicum Albino, Secundi philosophi vita ac sententiae*[3]–; una obra, la del gran autor dominico que fue

[1] Este estudio se ha realizado en el seno del Instituto Superior de Investigación Cooperativa IVITRA [ISIC-IVITRA] (Programa per a la Constitució i Acreditació d'Instituts Superiors d'Investigació Cooperativa d'Excel·lència de la Generalitat Valenciana, Ref. ISIC/012/042), y en el marco de los proyectos, redes y grupos de investigación competitivos siguientes: Proyecto de investigación «Variación y cambio lingüístico en catalán. Una aproximación diacrónica según la Lingüística de Corpus» (MICINUN, Ref. PGC2018-099399-B-100371); (IEC, Ref. PRO2018-S04-MARTINES); Grupo de Investigación VIGROB-125 de la UA; la Red de Investigación en Innovació en Docencia Universitaria «Lingüística de Corpus i Mediterrània intercultural: investigació educativa per a l'aplicació de la Lingüística de Corpus en entornos multilingües diacrònics. Aplicacions del Metacorpus CIMTAC» (Institut de Ciències de l'Educació de la UA, Ref. 4581-2018); Grupo de Investigación en Tecnología Educativa en "Història de la Cultura, Diacronia lingüística i Traducció" (Universitat d'Alacant, Ref. GITE-09009-UA]).

[2] Vid. sobre Vincent de Beauvais: http://www.arlima.net/uz/vincent_de_beauvais.html [consulta 05-09-2011], http://www.cs.uu.nl/groups/IK/archives/vb_home.htm [consulta 05-09-2011]

[3] Vid. Lloyd William Daly & Walther Suchier (Eds.), *Altercatio Hadriani Augusti et epicteti philosophi, Disputatio Pippinicum Albino, Secundi philosophi vita ac sententiae*, Urbana, The University of Illinois Press, 1939.

muy conocida en toda la Edad Media, con muchas traducciones o adaptaciones (varias al francés, al neerlandés y al catalán, esta hecha por Jaume Doménech, a instancias de culto rey Pedro el Ceremonioso, en la década del 1360)[4].

Esto lo dijo así, en pleno siglo XIII, e hizo fortuna. Ha sido estudiado ampliamente por especialistas más preclaros[5]. Ese "Quid est mulier?" ha marcado y mucho el clima misógino general del tratamiento de la mujer (como ente, concepto, personaje y persona) a lo largo de las letras románicas medievales y del Renacimiento, y, aunque, empapó (y aún empapa) desgraciadamente la sociedad. De lo contrario, y por compensación por sublimación, la mujer también inspiró las más bellas dichas, escritos, canciones y tramas de las letras en romance, por todas partes, además. En este caso era o bien el trasunto de la Virgen inmaculada como el lirio entre cardos, o bien una almidones que permitía a los trovadores (ya las *trobairitz*) llegar al *drutz*, o un ser humano racional que, dentro esa clave trovadoresca, se quejaba de los amantes en el *Breviari d'Amor* (de Matfré Ermengau, acabado em 1286)[6] o una dama por la que los caballeros querían ser mejores, conseguir fama, honor y loor, o liberar Constantinopla, enamorarse de Camar (inspirada en Dido), abandonarla a pesar de su verdadero y sacrificado amor y quedarse con Güelfa (como nos narra la magnífica novela de Enyego d'Àvalos, *Curial e Güelfa*, en la 1ª mitad del XV).

## 2. El panegírico de la dama, también *locus amoenus*

En definitiva, contrapuesto al *Qui est mulier*? Se da el llamado "panegírico" de la dama. Se contienen los ideales y los tópicos literarios básicos de estos corpora. La *descriptio* inserta plenamente en el contexto del tercer género de la elocuencia del que hablaba Aristóteles, el demostrativo. Este género, dirigido a un receptor que lo recibía por el placer de escuchar, tenía por finalidad el elogio o el reproche de objetos

[4] Vid. para las traducciones del *Speculum Historiale*:
http://www.arlima.net/uz/vincent_de_beauvais.html#his [consulta 05-09-2011]
*Vid*. para la traducción realizada en la Corona de Aragób: Thomas Kaeppeli & Emilio Panella, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Roma, Sancta Sabina, t. 1, 1970, p. 113, nº 293; t. 2, p. 320, n. 2070.
[5] Vid., por ejemplo, Rafael M. Mérida Jiménez, *Damas, santas y pecadoras. Hijas medievales de Eva*, Barcelona, Editorial Icaria, 2008.
[6] *Vid*. Antoni Ferrando & Vicent Martines, Martfré Ermengaud, *Breviari d'Amor. Libro de estudios*, Madrid / San Petersburgo, Ediciones AyN, 2007.

animados o inanimados como los dioses, las personas, los animales, los paisajes, los jardines o las plantas.

Quintiliano[7] se extendía cuanto al panegírico. Aunque el contexto general de funcionalidad y praxis de la obra donde se inserta esta reflexión, Quintiliano dice que es un género más bien estético: "sed propium laudis este nada amplificare te Orna". Y, además, "hoc demostratium genus, permititur admirere plus cultus omnemque artem, quae latere plerumque in Iudicii debet, non confiteros modo, sed ostentare etiam hominibus in hoc advocatis"[8]. En el siglo II, Hermógenes entendía que el panegírico era el género poético por excelencia. De ahí que la descripción en general y el panegírico en particular, tuvieran que centrarse sobre todo en el aspecto ideal de las cosas. Se trata de hacer ver o de dar una imagen exaltando o deprimente del objeto. Al inicio del atardecer de la Edad Media, se ha transformado el retrato, de realista a típico. Existe la elección de los tópicos clásicos que, en cada caso, sean más adecuadas. Así lo dictaba Geoffrey de Vinsauf en su *Poetria nueva*. Los panegíricos siguen los rumbos de los clásicos.

El *locus amoenus* es contexto no sólo del desarrollo de las acciones. También es constituyente de sus descripciones. Por otra parte, Colby nos dice en este sentido que[9]: "The description of physical appearance is quite often Introduced or concluded by an explanation of Nature's contribution to the man's handsomeness". La Naturaleza referente o incluso creadora de la belleza del personaje es un tópico clásico y frecuente en la literatura cortés. La Naturaleza se concreta en la belleza del personaje.

Por otra parte, hay una especie de necesidad. La descripción y el panegírico de la dama tienen una significativa relevancia en el *roman courtois*. La dama simbolizaba la esencia de lo que el mundo cortés era y quería ser, que contenía los objetos del errar de los caballeros. Dragonetti[10] nos ofrece un montaje que reúne los atributos de la belleza ideal femenina, que reproduzco a continuación a pesar de ser extenso:

[7] *Institutiones Oratoriae*, III, VII, 6.9
[8] Ibíd., II, X, 11.
[9] Alice M. Colby, *The Portrait in Twelfth-Century French Literature. An Example of the Stylistic Originality of Chrétien de Troyes*, Ginebra, Droz, 1965, p. 16.
[10] Roger Dragonetti, *La technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise. Contribution a l'étude de la rhétorique médiévale*, Ginebra/París, Slatkine Reprints, 1979, p. 253. Cf. C. S. Lewis, *La imagen del mundo (Introducción a la literatura medieval y ranacentista)*, Barcelona, Bosch Editor, 1980, pp. 139-132.

> "Le corps es *gent*, c'est-à-dire racé, long, délicat et cependant bien modelé; le visage clair et coloré a la fraîcheur de la rose et du lis; les yeux sont *vaines* et riants, les cheveux, blondes come l'or fin; le front est plus clair que glace, la bouche vermeille et bien faite décore des dents parfaitement rangées, plus blanches que les lis et l'argent; le nez est choit, le menton beau, le cou a l'éclat de la neige ou du lis, la gorge est polie, les bras sont longs et cependant bien fournis, les mains sont tendres, et les doigts longs sont délicats; son regard, son sourire, sa manière de lauer, son commerce avec les autres, en un mot tout son comportement respire la douceur; quant à ses vertus, elles sont exemplaires: bonne, débonnaire, bienveillante, elle apparaît pleine de vaillance, de sens, d'honneur et de sagesse; sa courtoise n'est pas moins parfaite, car elle est accueillante, avenante, et son langage simple et châtié charme ceux qui l'écoutent, car elle est bien apprise; sa toilette est d'un goût parfait; ce qui frappe enfin, est la beauté de son maintient qui est empreint de simplicité, de discrétion et de noblesse".

La belleza de la naturaleza a menudo es artífice de la belleza de la dama. No es tanto el tópico del Dios *artifex* como el de la *Natura formatrix*. Quizás porque así se combatía la mutabilidad de la belleza dinámica y se acercaba a la constitución del Bien supremo de la categoría de la Belleza por esencia –según san Buenaventura–. Al fin y al cabo, el abad de Cluny nos lo resumirá con una frase: "La belleza es un presentimiento del cielo".

Un rosario de ideales que se cultivará más y con más intensidad a medida que atravesamos la Edad Media hasta que, en una obra y un tiempo como el de la *Tragicomedia de Calisto y Melibea* hay cambios sensibles. Hay los elogios que Calisto hace de Melibea, la adoración tan sospechosa que siente por ella, casi hereje. Existe la idealización del ideal, parece que se llega a un punto en el que ya no hay solución de continuidad y el panegírico de la dama llega a su saturación.

Hay no poco de hipérbole en los elogios que Calisto hace de Melibea y en su enamoramiento por ella. La hipérbole es una constante en las descripciones de persona. Chrétien tendía con más frecuencia a intensificar las bellezas y los defectos –claro està–. Este uso de la hipérbole marca la diferencia entre Chrétien de Troyes y los otros autores en cuanto a la concepción de la descripción de los personajes que

debían habitar el mundo cortés ideal que reflejaban sus textos. Incluso estos tonos hiperbólicos provienen del seguimiento de los modelos clásicos. Quizás esto no será tan válido en cuanto a la *Queste del Saint Graal*. En esta obra hay un realismo de raíz no literaria. Quizás con Gautier, en su obra y en su tiempo, ya se juega con la narración y con la realidad –como diría Pacheco– "como paño de tintorero". Entonces la descripción ya debe representar la abstracción, el ideal esencial, fundamento –con la *narratio*– de la plasmación literaria de la realidad. Entonces, se da lo que se había preparado a lo largo de la literatura cortés de la 2ª parte del siglo XII al XIV: la descripción penetra en la narración y se confunde (o infunde) con ella en el camino hacia la novela moderna.

### 3. Antes de que le dieran forma al tópico de la maldad de la mujer, ya estaba el tópico de la mujer culta y políglota. Uno de los primeros casos: la princesa Berta de Constantinopla en el *Girart de Rosselló*

Antes de que Beauvais diera forma escrita al tópico de la maldad de la mujer, la mujer era descrita también como un tesoro de gracias y dones. Una de las primeras veces, por no decir la primera absoluta, que em una obra literaria en lengua románica -occitano, la lengua de los trovadores- se hace una descripción elogiosa de las cualidades intelectuales de una mujer como personaje destacado –no simple figurante– es en el *Roman de Girart de Rosselló*[11]. Esta obra, escrita por un autor anónimo, en el siglo XII, entre 1136 y 1180, es muy importante porque es una de las primeras veces en que la narración de hechos bélicos y de acción se mueve, se origina y está condicionada por los sentimientos amorosos. Ya no es la épica de la violencia, sino la complejidad de los sentimientos (el amor contrariado) la que condiciona la trama argumental. Los personajes femeninos tienen en esta obra mucha importancia e iniciativa, por primera vez en la literatura románica. Además, es la primera vez que aparece tratado literariamente el tópico de la ayuda del occidente europeo católico a Constantinopla y al Imperio Romano de Oriente contra los turcos, y, por ello, es un precedente de lo que luego encontraremos tan magníficamente tratado en la excelsa novela de Joanot Martorell, *Tirant lo Blanch* –la que, según el Quijote es "el mejor libro del mundo"–. Cuando el protagonista del *Roman de Girart de Rosselló*, llega, a

[11] Vicent Martines, "The Mediterranean Dawn of Chivalric Narrative (Girart de Rosselló and the Roman de Jaufré): Literary Chivalry and Its Early Mediterranean Connection", en Antonio Cortijo (ed.), *Chivalry, the Mediterranean and the Crown of Aragon*, Delaware, USA: Hispanic Monographs Juan de la Cuesta, 2018: 35-60.

Constantinopla, y el emperador lo recibe con todos los honores, le presenta a sus dos hijas, Berta y Elissa. Las princesas son presentadas y ofrecidas por el emperador como prendas de buena voluntad para sellar la alianza entre el Imperio Romano de Oriente y el Imperio Carolingio, que está representado por Charles Martel y Girart. Esta práctica es una versión tempranísima de la cosificación de la mujer. Y era habitual hasta hace muy poco en la acción política de los estados en general. De una de ellas, Elissa, el narrador nos dice, continuando el tópico de la belleza femenina, que:

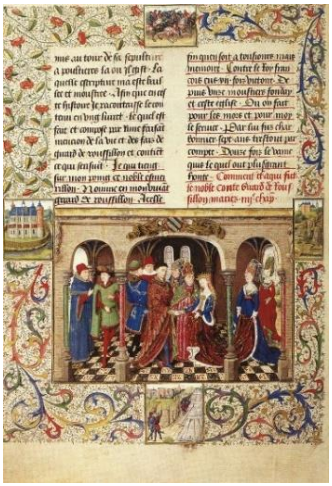
> [*laisse*] XX[12]
> "[…] Ella tiene um cuerpo encantador y absolutamente virginal, y um ademán tan digno que hasta los más sábios se quedan calados, maravillados por su belleza"

Sin embargo, lo que llama mucho la atención y es una de las joyas de esta obra es que, al presentar las cualidades de la otra princesa, Berta, su padre, el Emperador griego, destaque su inteligencia y su cuidadísima formación, y que lo haga subrayando que es políglota –el *summum* de la inteligencia–:

> [*laisse*] XIX
> "[…] el emperador manda buscar a sus hijas. Primero, Berta, con el rostro claro y la mirada dulce. Su padre le hizo aprender las artes, sabe traducir al romance el caldeo y el griego, i conoce a fondo el latín y el hebreo. Por su inteligencia, su belleza y su habla gentil, nadie podría encontrar en el mundo a nadie parecido".

Sera con Berta con quien se casará el protagonista.

[12] Traducción de Vicent Martines.



Boda de Girart y Berta, y detalle referido a Berta, *Roman de Girart de Rosselló* (ms *ca*. 1450s), Cod. 2549, Österreichische Nationalbibliothek, Viena.

## 4. El *Ovidio enamorado,* "obra menor" [breve] del humanista catalán Bernat Metge. De la tentadora *descripto puellae* que enciende la pasión, al sereno disfrute de l'amor añejo o maduro

El *Ovidi enamorat* es, a su vez, una traducción en prosa del segundo libro del *De vetula*, de 2390 versos, de autor desconocido del siglo XIII. Tal autor compuso su obra en hexámetros y en latín como si se tratara de una narración autobiográfica del poeta latino Ovidio, lo que creyó todo el mundo entonces hasta que no apareció, más tarde, la crítica filológica del Humanismo. Por lo tanto, Metge creía que estaba traduciendo una obra de uno de los clásicos latinos que tanto eran de su agrado, y por eso llamó Ovidio a su protagonista. Se trata de una obra, la de Metge, con un estilo muy directo, resuelta con fórmulas elocutiva propias de la oralidad catalana de la época. Quizá no alcanza el depurado estilo de que hace gala el *Valter y Griselda*, versión catalana de Metge del original de la jornada correspondiente del *Decamerón* de Boccaccio, aunque a partir de la versión latina que de ella realizó Francesco Petrarca.

Hay manuscritos que contienen el subtítulo *De Mutatione Vitae*, lo que sugiere el cambio de actitud en la forma de vivir del protagonista tras un fracaso amoroso. La desilusión hace que deje la vida frívola y disipada en a la que se había entregado complacido, y se libre al estudio (matemáticas, música y filosofía), y a seguir una vida virtuosa de fiel creyente. Se quedó prendado de la belleza sin par de una joven y la describe de modo más que tentador. Luego del engaño de que es objeto el protagonista por la vieja alcahueta que contrató para que le allanase el camino para conseguir los favores de la bella joven, hecho que rellena con no poco de castigo por las bajas pasiones que sentía por la joven la verdadera causa de la imposibilidad de su amor –la hija es un instrumento de los intereses económicos de su padre, quien la casa con otro, mayor y rico, los enamorados se separan a la fuerza. Transcurridos muchos años y tras enviudar, ella vuelve a la ciudad y se reencuentran. En este momento pueden sentir la serenidad del amor "añejo", que hace tiempo que existe y que ha resistido duras pruebas.

Veamos algunos fragmentos según la traducción en español[13] para que sea más fácilmente entendible:

> "Tres hermanas habían discutido sobre cuál de ellas la dotaría de más bienes; la primera es Natura poderosa y la segunda Gracia Abundosa, y la tercera,

[13] Traducción de Vicent Martines.

> Fortuna, que no concilia con nadie, pues a los demasiado generosos es escasa y a los comedidos es generosa y noble. Empero, con esta doncella se había conciliado, dándole generosamente riquezas y noblezas, a la cual Natura ya había dado los mejores dones, a saber: gentileza de cuerpo y bondad de alma, en tanto que no había ninguna que a ella se pudiese comparar en costumbres ni en ingenio; y Gracia la había hecho tan graciosa, que dulzura de palabras semejante a la suya no se encontraba en todo el mundo; en tanto que todos se inclinaban por la gracia de su palabra y de su gentileza y aún, su belleza habría inclinado a Hipólito, el muy casto, si los ojos no se hubiese sacado. Tan bella y gentil era que ninguna descripción a su belleza sería suficiente; puesto que, primero, la selva de su cabello, envolviendo y abrazando su cabecita redonda, resplandecía y lucía así como el oro. Y como la selva de su cabello le pesaba, ella se lo trenzaba muy ordenadamente, algunos pocos hacia la cara sutilmente volando. Y su frente era ancha y blanca, cuya blancura no podía superar ningún marfil ni lirio".
>
> "Y el trazo de sus cejas era negro y encorvado con un bello arco. Y sus ojos eran muy bellos y claros, cuya comisura no se mojaba de lágrimas ni de otra suciedad. Y la nariz estaba hecha a medida, que no era ni demasiado larga ni demasiado breve, ni era aguileña ni chata; no había nada que quedara mal. La nariz no era demasiado ancha ni goteaba humor del cerebro. Y tenía las mejillas de la cara sonrosadas como la flor de la granada, y parecía que aquí se pelearan rosas con lirios, con el color blanco como leche y roja como rosa engendraban aquí un mixto color, si bien el blanco vencía al rojo color; en estas mejillas, cuando la doncella se reía, se le hacían unos hoyuelos que le quedaban muy bien en su alegre cara, puesto que entonces parecía que debía otorgar todo lo que se le pidiese. Y sus orejas, pequeñas y estaban cubiertas por el cabello. Y la boca tenía estrecha y breve, excepto cuando se reía, que se volvía al instante mediana. Los labios tenía un poco gruesos, semejantes al color de las cerezas cuando son recolectadas en época de lluvia y después sale el sol. Estos labios, como estaban un poco levantados, [parecía] que se quisieran ofrecer a recibir dulces besos".

Después de 2 décadas de amor frustrado por la oposición del padre de ella:

> "Después yo fui a casa de la mujer, y encontré a la criada que guardaba la puerta, la cual me metió dentro de la casa. Y me hizo acostar en la cama de la señora. Y, como yo fui la otra vez engañado, la palpé con las manos como si

> fuera la mujer que yo me pensaba. Y vi que su cara y los ojos, la nariz y los otros miembros me mostraban que era ella. Y oí que ella se reía, y la comencé a besar, y acostándome **desnudo con ella me deleité en el perfume del amor antiguo**. Y la encontré tan limpia y tan arreglada, que jamás hubo mujer de tantos años con menos mancha y con mejor olor. Las otras cosas que restan no las diría, puesto que bastante es que os diga que ambos yacimos desnudos en una cama, y yo, que había sido recibido en paz, me fui en paz igualmente.
> Después de un poco, nueva brega se engendró en mi corazón, o inmortal y perdurable rencor y difícil cuestión e insoluble qué me había dado Fortuna y qué había quitado Caso. Y me alegraba mucho puesto que había obtenido lo que largo tiempo había deseado; y cuando me recordaba qué tarde lo había obtenido, mi corazón se me entristecía".

La lección moral final es clara:

> "¡Ay las! ¿Quién me enseñará dar las gracias a mi mujer en tal manera que yo no pueda ser reputado como integrado, ni que haya dado mayor retribución que la que debía? La suma es ésta: que yo le debo dar las gracias mezcladas, a saber, que no sufra mal ni bien largamente; y cuando sufra mal, que le plazca, y cuando sufra bien, que le desplazca; y no esté en tal manera triste que esté todo el día sin risas, ni alegre en tal manera que esté de modo parecido al loro. Y cuando se le haga honor, que no sea sin mácula; y cuando se le haga vituperio, que se olvide rápido. Y el daño que se le haga, sea relevado en parte; y el beneficio esté en parte damnificado. Y cuando tenga miedo, que sea consolada; y consolada no esté sin miedo. Y plazca a los dioses que siempre necesite de la enfermedad, puesto que bastante tiene grave enfermedad, pues es vieja, y tales gracias merece toda mujer que no complace a su amador hasta que es vieja. Y plazca a los dioses que ella no tenga mis cosas si no en la manera antes dicha".

## 5. Conclusión

La atención a la belleza de la anatomía de la dama así como a los ideales de los que esta belleza era proyección, denotan que la dama ya no es tanto la esposa. Con el florecimiento de la cultura cortés, hay un cambio radical en la función social de la mujer. Las descripciones tan detalladas de su belleza, nos indican que, idealmente, la mujer puede parecer superior al hombre, al menos dentro de los círculos exclusivos a los que remite y para los cuales y desde los cuales es hecha esta literatura. Es sobre

todo plasmación literaria, juego estético. Así, la dama de la novela *courtoise* se trata más bien de una abstracción o de una plasmación ideal más que una realidad que se quiere reflejar aunque no es necesario que con fidelidad absoluta. Hemos revisado algunos hitos en conceptualización de la belleza, desde la dermis del aspecto físico de los jóvenes amantes, en el tiempo de la etapa preclásica y clásica de los trovadores, representando pasiones y encendiendo ánimos del amor enardecido, hasta la serenidad del amor "añejo" que resiste el paso del tiempo y pruebas impuestas. Hemos visto que en inicio de la narrativa que caminará hacia la novela moderna, se enraíza en una obra, el Girart de Rosellón, en la que la esposa del protagonista, Berta, que tendrá un papel muy destacado, destaca no solo por su belleza, antes bien por su inteligencia y preparación (poliglota). El camino hacia la novela se basa no solo en la misoginia latente en la *descriptio puellae*, antes bien en la evolución del personaje femenino retratado como persona culta y juiciosa. Quizá los caminos del Humanismo y de la novela se unan en el desarrollo por tipología textual diferente de unos conceptos análogos y basados en la evolución del concepto de la *descriptio puellae*, de lo físicamente hermoso, a lo intrínsecamente bello, es decir, el conocimiento.

# Escrita musical, sistema modal e estética trovadoresca na *cansó Ab la fresca clardat* de Berenguer de Palou (c. 1160-1209)

*André Alves Gaby*
Univ. Federal do Pará, Belém - Brasil

## 1. Introdução

A investigação paleográfica de melodias medievais é sempre um desafio musical. A *cansó* abordada neste trabalho –*Ab la fresca clardat* apresenta um desses desafios musicológicos: três investigadores de música medieval –Higino Anglés, Friedrich Gennrich e Hendrik van der Werf– propuseram, cada um, para a mesma *cansó*, uma cadência final diferente. Embora cada versão provoque uma mudança apenas nas cinco últimas notas, as consequências modais e estéticas são notáveis. Este trabalho tem o intuito de expor cada uma das propostas de reconstrução melódica mencionadas para, em seguida, analisar os resultados estéticos obtidos em cada uma delas.

### 1.1. Diferentes visões de escrita musical: a romântico-positivista e a mnemônico-medieval

Os registros musicais da Baixa Idade Média são, em certos aspectos, "limitados". Cometendo o grave pecado do anacronismo –ao debruçar-nos sobre fontes documentais da música trovadoresca–, constatamos que "faltam" vários elementos: há somente quatro linhas com vários agrupamentos de pequenos quadrados (as notas), diretamente relacionados com o terceiro elemento, o texto. Nem figuras rítmicas – o ritmo do canto medieval provinha da própria pronúncia do texto, seja em prosa, seja em versos com métricas poéticas; nem registro dos instrumentos usados para acompanhar –afinal eram aqueles que se tinham à mão no momento, de acordo com o costume, fossem de cordas dedilhadas, friccionadas, de sopro ou percussivos.

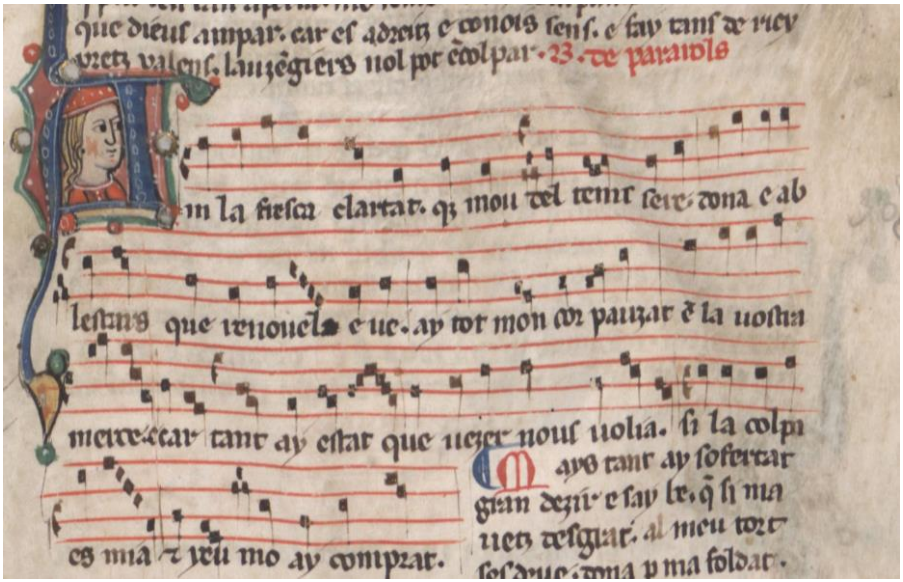


Figura 1: Fonte documental com transcrição musical da *cansó Ab la fresca clardat* de Berenguer de Palou

Nossa visão atual da escrita musical é bastante positivista e derivada da filosofia da arte romântica, por isso é comum tal olhar anacrônico ao fenômeno musical dos vários tempos. A mentalidade romântica concebia a música como uma espécie de arte intocável e inalterável por ter sido forjada pelas mãos de um pequeno demiurgo –o compositor– que manipula a matéria-prima –os sons– e, quase que como um deus, cria algo completamente novo, um novo ser, puro, belo e perfeito.

A escrita musical precisava, de certa forma, esgotar todas as possibilidades de registro sonoro e comunicar aquela perfeição ao intérprete, que, em uma atitude como que de curadoria de museu, tinha a responsabilidade somente de "expor" (quando a tocava) e salvaguardar a criação, mantendo-a sempre intacta e descontaminada de influências criativas posteriores. Esse tipo de relação com a escrita musical é própria do período e bastante dedutível: estamos na época do problema filosófico do conhecimento, da relação entre ontologia e epistemologia. Logo era esperado que, de certo modo, o problema também gerasse consequências musicais: a essência da

música (ontologia) ser confundida com a sua escrita (epistemologia) ao ponto de limitar-se tudo que se ouve e se conhece musicalmente àquilo que possui registro escrito.

Para uma cultura forjada pela oralidade, o registro escrito serve somente àquilo de mais essencial: um suporte à memória. Até o século VI, não temos escrita musical de nenhum tipo. Por volta do século IX, surgem as primeiras formas de escrita musical, baseadas ainda em traçados sem pauta que parecem incompletos e precisam da memória como aliado fundamental para a reconstrução da sonoridade.

Nossa primeira reação é crer que tal processo foi um progressivo caminhar em direção ao auge da música, que, graças ao desenvolvimento desta tecnologia, a escrita musical, se tornou uma expressão artística muito superior e que esse passado longínquo não possui qualidades artísticas intrínsecas, servindo somente como uma etapa com valor relativo limitado a um "degrau em direção ao cume da montanha". Um olhar evolutivo sobre a arte, onde o passado rudimentar é sempre superado por um presente mais "refinado".

O homem medieval não enxergava a música e as demais artes como um romântico do século XIX. Registrar a melodia era suficiente para fazer a música tornar a viver. Algumas notas quadradas reunidas por sobre as sílabas das palavras em uma pauta de quatro linhas já comunicava o necessário para quem iria cantar novamente aquelas canções. Nenhum desses artistas escrevia para a "posteridade". A intenção não era ficar para a história, e nem fixar uma única versão melódica para aquela poesia. É comum encontrarmos melodias ligeiramente diferentes para o mesmo canto em diversos manuscritos. Não é um erro. É uma maneira de se relacionar com o fenômeno musical[1].

É exatamente por isso que pesquisar este repertório é um desafio maravilhoso. É necessário entrar no mundo dos músicos da época, saber que instrumentos tinham à mão, como funcionava o sistema teórico-musical, qual o vínculo da poesia com o canto. Atualmente, para trazer novamente à vida um repertório assim é necessário ser tão artista como os artistas que o conceberam. É preciso ser apaixonado por aquela época.

[1] *Current musicology*, spring 1965, New York, Columbia University, 1965.

### 1.2. O intérprete

O papel do intérprete aqui é muito maior do que em repertórios dos séculos XIX-XX. O intérprete da música medieval é um musicólogo. Mesmo que não queira acaba se tornando intérprete, graças às dificuldades do repertório.

A dúvida na transcrição da melodia que aqui será investigada acabou por encontrar cinco saídas musicológicas que gerarão, cada uma, uma estética específica. De antemão não podemos acusar de erro ou desvio nenhuma das saídas encontradas. São só "peças diferentes que acabam encaixando no mesmo quebra-cabeças e criando cada uma a sua própria imagem".

## 2. As transcrições

### 2.1. A transcrição de Higini Anglès

Essa transcrição foi publicada em 1935, pelo *Institut d'Estudis Catalans* da Biblioteca da Catalunha, em *La Música a Catalunya fins al segle XIII.*

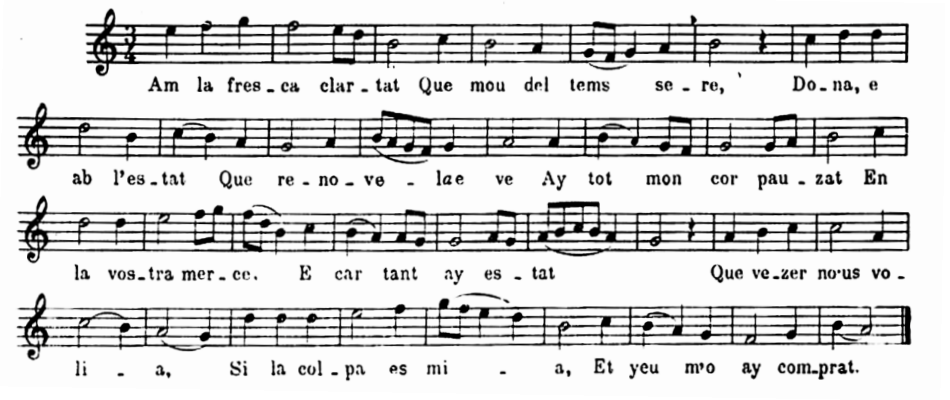



Figura 2: Transcrição de Higini Anglès da *cansó Ab la fresca clardat*[2]

[2] *La Música a Catalunya fins al segle XIII*, p. 381.

No último padrão dessa melodia, o manuscrito muda a clave de dó em segunda linha para clave de fá em terceira, em vez de fazê-lo para clave de fá em segunda. É por isso que este final, apesar de ter procurado versões diferentes, parece que aquela que mais concorda com o temperamento melódico da peça, é a que apresentamos, C.f. Aubry, 1. c., p. 526[3], onde segue o original e, portanto, a melodia resulta defeituosa. A transcrição mencionada por Anglès faz parte do primeiro trabalho de transcrição musical de todas as canções de Berenguer de Palou, publicado em 1908 no *Anuário* do Instituto de Estudos Catalães. Os autores do trabalho reproduzem a cadência final exatamente como esta se apresenta no Cançoner R.

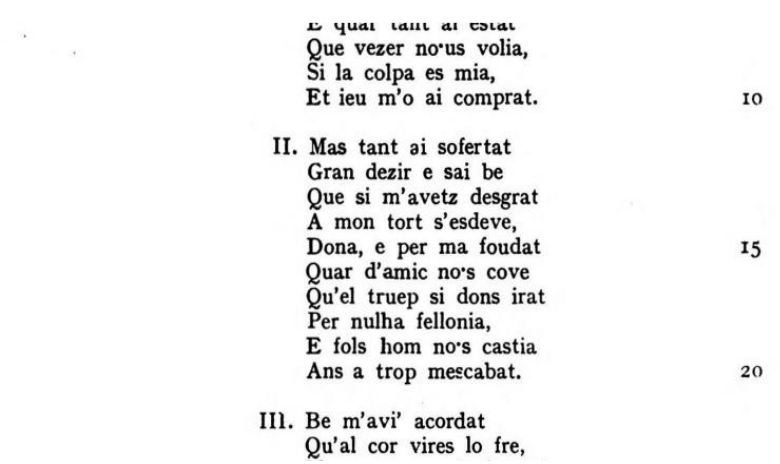



Figura 3: Transcrição de Pierre Aubry da *cansó Ab la fresca clardat*[4]

## 2.2. A transcrição de Friedrich Gennrich

A transcrição de Friedrich Gennrich, foi publicada em 1958 na *Summa Musicae Medii Aevi, Band III*, com o título *Der Musikaliche Nachlass der Troubadours*. Sobre a controversa cadência, assunto aqui em tela, Gennrich se pronuncia no artigo

[3] Alfred Jeanroy, Pierre Aubry, "Huit chansons de Bérenger de Palazol", *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*" 2, 1908: 520-540.
[4] Jeanroy – Auby, ob. cit., p. 526.

*Grundsätzliches zu den Troubadour- und Trouvèreweisen*[5], publicado em 1937 (dois anos após a publicação da transcrição de Anglès).

As melodias das canções provenientes de Berenguer de Palazol, que só são testemunhadas no ms. R, contêm omissões evidentes que se devem apenas ao escriba, especialmente na canção B. Gr. 47. r, *Ab la fresca clardat* ..., onde no ms., a sequência de notas do último verso é notada uma terça abaixo. O local é:

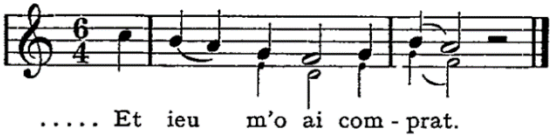



Figura 4: Transcrição da cadência final de *Ab la fresca clardat* por Friedrich Gennrich[6]

As pequenas notas indicam a leitura do ms. O escriba cometeu aqui um erro na colocação da clave isto é, ele coloca a clave de Fá na 3ª em vez da 2ª linha da pauta a partir da linha inferior. Esses erros de clave são muito comuns. Gennrich corrobora a tese da clave escrita errada pelo copista, apresentada por Anglès.

### 2.3. A transcrição de Hendrik van der Werf

A transcrição de Hendrik van der Werf foi publicada em 1984 no volume *The Extant Troubadour Melodies*. No manuscrito, a passagem após uma mudança de clave é notada uma quinta abaixo, o que está fora de sintonia com o resto da melodia e proporciona uma transição estranha para a estrofe seguinte".

[5] Friedrich Gennrich, "Grundsätzliches zu den Troubadour- und Trouvèreweisen", *Zeitschrift für Romanische Philologie* 57, 1937: 31-56.
[6] Ibid., p. 39.

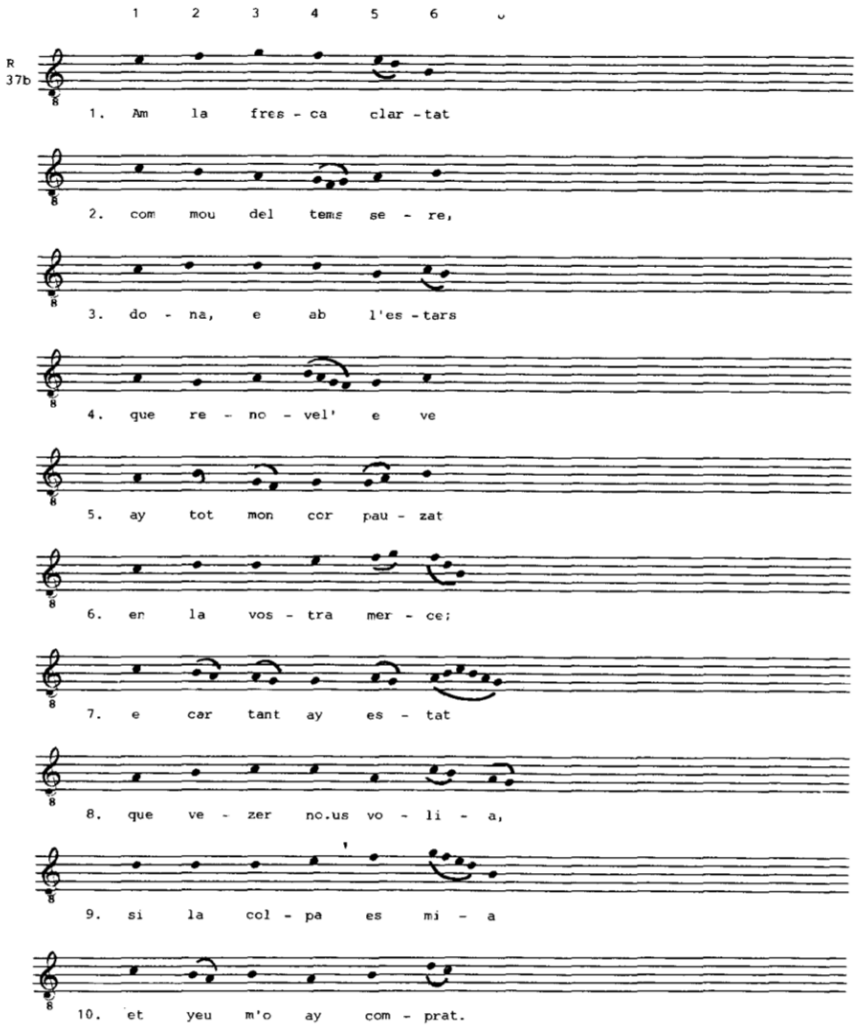



Figura 5: Transcrição de Hendrik van der Werf da cansó *Am la fresca clardat*[7]

[7] *The Extant Troubadour Melodies*, p. 22*

### 2.4. A versão da *Capella de Ministrers,* de Carles Magraner

Existem algumas gravações da *cansó Ab la fresca clardat* disponíveis, seguindo a transcrição com a cadência original. Era necessário, porém, adiantar a questão das gravações para abordar as versões gravada pela *Capella de Ministrers*, do diretor Carlos Magraner (Catalunha) e pelo grupo *Cantilena Antiqua*, pois se tratam de propostas diferentes das demais. Abaixo seguem as transcrições, elaboradas exclusivamente para esse trabalho:

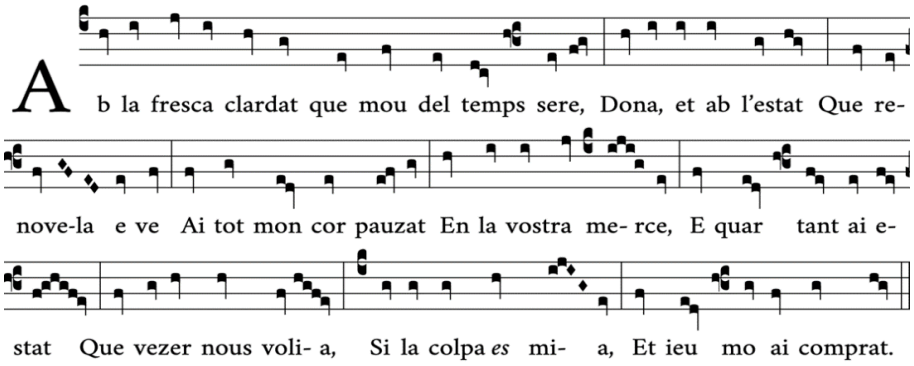



Figura 7: Transcrição de *Ab la fresca clardat* na versão da *Capella de Ministrers* de Carles Magraner[8]

### 2.5. A versão do grupo *Cantilena Antiqua*

A versão elaborada por Stefano Albarello difere da transcrição de Aubry somente nas duas últimas notas. Aubry transcreve a melodia exatamente como está grafada no manuscrito do Cancioneiro R mas na interpretação do grupo *Cantilena Antiqua* ouvimos em vez das notas finais *sol-fá*, as notas finais *lá-sol*:

[8] Transcrição elaborada pelo autor.

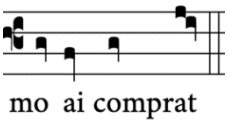



Figura 8: Transcrição da cadência final de *Ab la fresca clardat* interpretada pelo grupo *Cantilena Antiqua*

Sobre as versões gravadas, tive acesso somente à manifestação de Albarello. Nas próximas seções detalharemos cada uma das transcrições/versões, explicando-as e, no que for possível, descrevendo os seus resultados estéticos.

## 3. A fonte primária e o problema da transcrição

### 3.1. A questão rítmica

A primeira questão ao compararmos as transcrições com o original é a questão rítmica. Nas transcrições mais antigas notamos a presença de compassos, figuras, barras e outros elementos típicos da escrita rítmica moderna que não estão presentes no original. São propostas derivadas da teoria dos modos rítmicos[9]. Ao compará-las, notamos muitas diferenças. A questão rítmica na canção trovadoresca é um assunto que além de ser muito controverso, gera tantas possibilidades interpretativas quantos forem os musicólogos[10]. Por isso o costume de propor uma versão rítmica nas transcrições logo cai em desuso[11], que não trazem mais figuras, compassos, etc. Nossa premissa será, em relação ao ritmo, que seja derivado da boa declamação poética do texto.

[9] Cf. Ricardo da Costa, Antonio Celso Ribeiro, E Hartmann, Matheus Corassa da Silva, André Gaby, "Um tributo à arte de ouvir. O amor cortês nas cançons de Berenguer de Palou", *eHumanista* 15, 2019: 296,455, p. 438.
[10] John Stevens, Ardis Butterfield, Theodore Karp, *Troubadour, trouvères.* In: *Grove Music Online*, acesso: 12 mai 2021.
[11] Ibid.

### 3.2. O problema da cadência final: o uso da clave "errada"

A notação de *Ab la fresca clardat* no manuscrito R (séc. XIV) faz uso das claves de dó e fá em várias linhas: dó na segunda e terceira linhas, fá na primeira e terceira linhas.

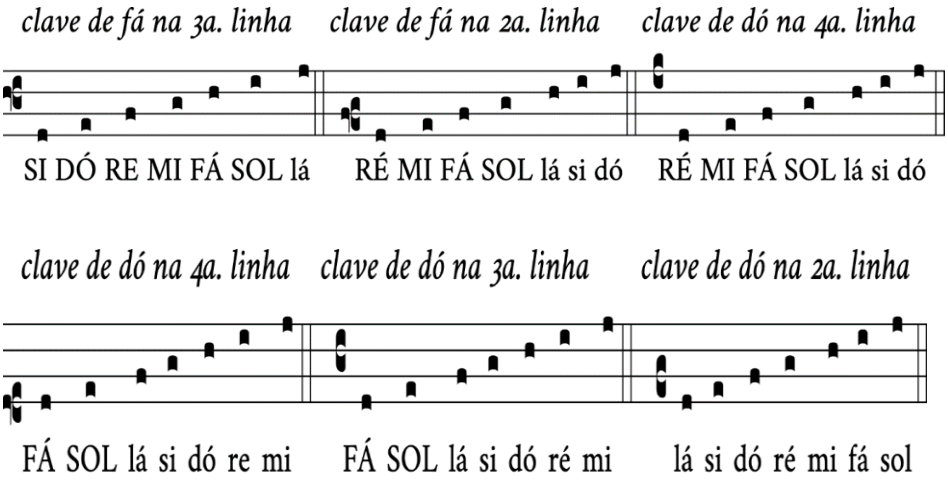



Figura 9: Claves e colocação das notas na notação musical quadrada

A clave de dó na terceira linha aparece em conjunto com a clave de fá na primeira linha, uma tradição de escrita que remonta os manuscritos de canto gregoriano dos séc. XI e XII.

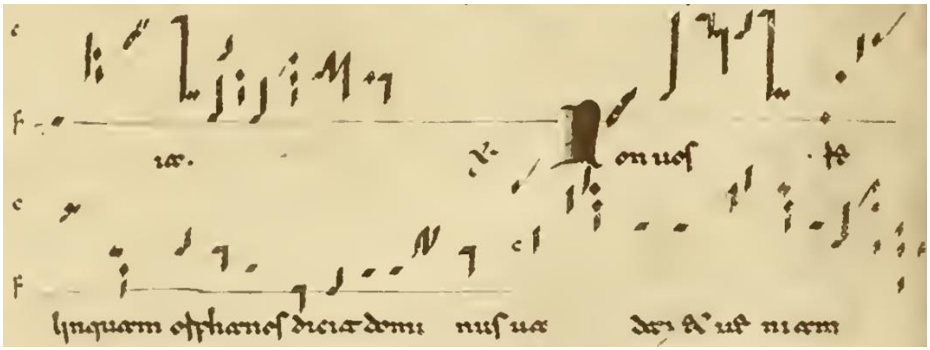


Figura 10: Notação beneventana, codex VI. 34 da Biblioteca Capitular de Benevento

A tese dos musicólogos a respeito da *cansó* gira sempre em torno do mesmo assunto: o copista, ao transcrevê-la, enganara-se no uso das claves, principalmente da última, que antecede as últimas cinco notas:

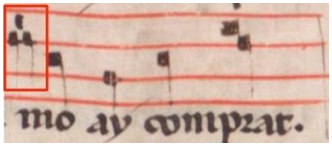


Figura 10: Última clave de *Ab la fresca clardat*

De acordo com o esquema abaixo[12], elaboramos uma tabela com as cadências finais transcritas presentes nesse trabalho.

[12] Giacomo Baroffio, "Editio Medicea und Editio Vaticana Beziehungen und Untershiede im Spannungsfeld zwischen Tradition und Erneurung". *Beiträge zur Gregorianik***,** Mintraching-Sengkofen, 44, 2007: 87-110.

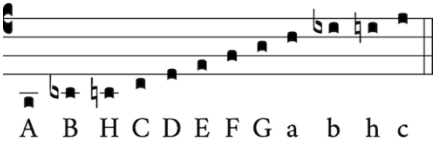



Figura 11: Esquema de correlação de letras com notas quadradas em pautas de quatro linhas

| Fonte | *Et* | *ieu* | *m'o* | *ai* | *com* | *prat* |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Cançoner R 037r / Pierre Aubry | c | ha | E | D | E | GF |
| Higini Anglès (1935) | c | ha | G | F | G | ha |
| Friedrich Gennrich (1937/1958) | c | ha | G(E) | F(D) | G(E) | ha(GF) |
| Hendrik van der Werf (1984) | c | ha | h | a | h | dc |
| Carles Magraner (2008) | F | ED | E | D | E | FE |
| Stefano Alberello (2012) | c | ha | E | D | E | AG |

Quadro 1: Comparação das cadências finais das transcrições

Agrupamos as versões em cinco grupos: a original do cancioneiro R/Pierre Aubry, a versão de Anglès/Gennrich, a versão de Werf, a versão de Carles Magraner e a versão de Stefano Alberello. Anglès e Gennrich questionam a presença da clave de fá na terceira linha na cadência, alegando ser anômala e desconectada com o restante da peça chegando a provocar uma distância de sétima do início para a nota final, algo incomum nesse tipo de repertório. Gennrich reforça que esse tipo de erro – colocação de claves –costuma ser comum no restante do repertório. Para solucionar a questão propõem a mudança da clave– clave de fá na segunda e não na terceira linha.

A versão de Carles Magraner só foi possível de ser transcrita partindo do princípio de que o uso das claves no manuscrito *Cancioneiro R* foi completamente equivocado, com exceção da última, a única "correta". Essa anomalia surge pela ausência do bemol na nota si (único acidente musical que existia no sistema modal da época), obrigatória em um caso de transposição ou troca de claves a uma distância de quinta descendente. Em resumo: a clave de dó na segunda linha passa a ser escrita na quarta sem o uso do si bemol e a clave de fá na primeira linha passa para a terceira linha; a última clave, porém, continua a ser a de fá na terceira linha. Mesmo com tantos "erros de claves",

a exemplo da versão de Alberello, Magraner altera as duas últimas notas, mais ao invés de elevá-las, as rebaixa em uma nota: o que era *sol-fá* passa a ser *fá-mi*, repousando no *mi* final.

## 4. Questão modal e resultado estético

Dedicar-nos-emos à classificação modal da *cansó* de Berenguer de Palou em cada uma das suas versões sob duas perspectivas: **nota final** e estrutura melódica complexiva, por meio do conceito de **cadência intermediária**; partiremos das referências do estudo da estética da monodia sacra, que influenciou fortemente a cultura profana na Baixa Idade Média. A canção profana não se limita à estética do repertório sacro em suas construções melódicas e possibilidades estéticas. Os estudos estéticos deste repertório estão melhor estruturados e mais adiantados e podem fornecer pistas que nos ajudem a identificar diferenças estéticas em relação ao repertório profano, a partir de uma metodologia comparativa. A questão do ritmo livre na cantiga trovadoresca também poderia ser um estudo inspirado nos estudos desse fenômeno –já existentes e muito avançados– na monodia sacra.

### 4.1. Teoria modal da monodia sacra e canção trovadoresca

#### 4.1.1. Octoechos, nota final e cadências intermediárias

A classificação dos modos na monodia sacra se consolidou ao longo dos séculos segundo a teoria do *octoechos*[13]. Resumamos o desenvolvimento da monodia: parte da récita arcaica em uma única nota para o uso de três modos arcaicos –escalas rudimentares, com poucos sons– e se desenvolve, expandido o intervalo melódico para cima ou baixo, alcançando mais de uma nota com relevância: a récita e nota final. Por meio da mistura entre esses modos arcaicos na mesma melodia –chamada de *processo de centonização*[14]– as melodias puderam chegar a níveis consideráveis de complexidade e personalidade. Ocorre que para indicar de modo claro o tom salmódico que deveria acompanhar cada "refrão", os medievais adotaram um esquema de terminação das melodias que, segundo eles, baseava-se na teoria do

[13] Juan Carlos Asensio *El canto gregoriano – Historia, liturgia, formas...* Madrid, Alianza Editorial, 2003. p. 299.
[14] Cf. Turco, Alberto. *Il neuma e il modo – le incidenze verbo-modali sulla notazione neumatica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018: 293-317.

*octoechos*, vinda de Bizâncio. O quadro abaixo resume a distribuição escalar e de tons salmódicos com suas tessituras, notas principais e cadências intermediárias:

| Modo | Nomenclatura clássica/tardia | Récita | Final | Nota mais aguda | Nota mais grave | Cadências intermediárias |
|---|---|---|---|---|---|---|
| I. *Protus autenticus* | Dórico | Lá (h) | Ré (D) | Ré (d) | Dó (C) | Lá (a), Sol (G), Fá (F) |
| II. *Protus plagalis* | Hipodórico | Fá (F) | Ré (D) | Lá (a) | Sol (G) | Sol (G), Fá (F), Dó (C), Lá (A) |
| III. *Deuterus autenticus* | Frígio | Si/Dó(h/c) | Mi (E) | Fá (f) | Dó (C) | Si (h), Lá (a), Sol (G), Fá (F), Ré (D) |
| IV. *Deuterus plagalis* | Hipofrígio | Lá (a) | Mi (E) | Dó (c) | Si (H) | Lá (a), Sol (G), Fá (F), Ré (D), Dó (C) |
| V. *Tritus autenticus* | Lídio | Dó (c) | Fá (F) | Sol (g) | Dó (C) | Dó (c), Lá (a), Sol (G), Ré (D), Dó (C) |
| VI. *Tritus plagalis* | Hipolídio | Lá (a) | Fá (F) | Dó (c) | Dó (C) | Sol (G), Ré (D), Dó (C) |
| VII. *Tetrardus autenticus* | Mixolídio | Ré (d) | Sol (G) | Si (hh) | Ré (D) | Dó (c), Si (h), Lá (a), Fá (F), Ré (D) |
| VIII. *Tetrardus plagalis* | Hipomixolídio | Dó (c) | Sol (G) | Mi (e) | Dó (C) | Lá (a), Fá (F), Ré (D), Dó (C) |

Quadro 2: Modos eclesiásticos medievais e suas características

De acordo com a nota final em cada uma das transcrições/versões, temos as seguintes classificações modal da *cansó*:

| Fonte | Modo | Nota final |
|---|---|---|
| Cançoner R 037r / Pierre Aubry | Lídio | F |
| Higini Anglès (1935) | Dórico | A |
| Friedrich Gennrich (1937/1958) | Dórico/Lídio | a/F |
| Hendrik van der Werf (1984) | Lídio | C |
| Carles Magraner (2008) | Frígio | E |
| Stefano Albarello (2012) | Mixolídio | G |

Quadro 3: Classificações modais das transcrições de *Ab la fresca clardat*

A classificação dos cantos do repertório monódico sacro a partir da nota final servia a dois propósitos: caracterizar o *ethos*[15] da obra e definir que tom deveria ser utilizado nas récitas salmódicas[16]. O apelo de ordem prática – definir o tom salmódico – acabou por distorcer a realidade de algumas melodias, que não apresentavam uma estética modal facilmente reconhecível. O próprio repertório gregoriano sofreu alterações para enquadrar-se nas oito estruturas definidas pela teoria do *octoechos*. Um bom exemplo é o ofertório *Iustítiae Dómini*, que se desenvolve ao longo de todas as frases utilizando notas, células melódicas e cadências típicas do *tritus plagalis* mas que por conta da nota final *mi*, foi classificado como *deuterus plagalis*. As estrofes do canto confirmam o uso do *tritus plagalis* e conflitam com a classificação do *octoechos* a partir da nota final.

[15] Caráter ou comportamento que o modo provoca no ouvinte. Cf. Asensio, 2003, p. 309.
[16] Dom Eugène. Cardine, *Primeiro ano de canto gregoriano e semiologia gregoriana*, São Paulo, Attar Editorial / Palas Athenas, 1989, pp. 41-56.

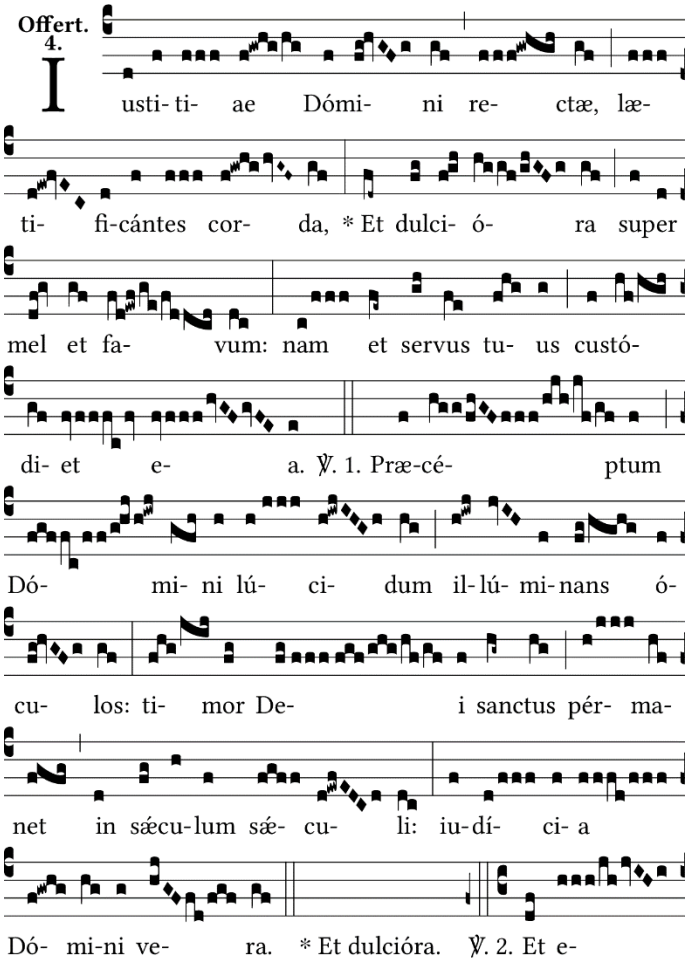



Figura 11: *Offertorium Iustítiae Domini*

A nota final nem sempre é um fator conclusivo para a identificação das características estéticas do repertório medieval[17]. É provável que a classificação de *Ab la fresca clardat* a partir da nota final, em um dos oito modos, não nos explique com exatidão suas características.

Por outro lado, como o próprio exemplo anteriormente apresentado corrobora, é possível investigar as características estéticas da *cansó* a partir de suas cadências intermediárias. Chamamos de cadência o conjunto de notas que concluem uma frase. Notamos ao longo da *cansó* a melodia repousar quatro vezes sobre a nota *si* –nas sílabas *clar**dat**, se**re**, pau**zat**, mer**ce**, mi**a**–, duas sobre a nota *sol* –nas sílabas *es**tat*** e *voli**a***–, uma sobre a nota lá –na sílaba ***e ve***–, e uma sobre a nota *fá* –na cadência final, sobre a sílaba *com**prat***. Isso indicaria um modo *tetrardus* (mixolídio), que por causa da tessitura mais aguda, pode ser enquadrado como de tipo *autenticus*, independente da nota que conclua a *cansó*. Tal possiblidade nos redime da necessidade de nos preocuparmos com a transcrição das últimas notas, porque independente de quais sejam, não mais serão necessárias para determinar por inteiro o *ethos* da escala modal da *cansó*, e como consequência, a estética da obra.

### 4.1.2. A modalidade na versão de Carlos Managrer

Como mencionado anteriormente, a versão de Managrer, além de propor o uso de nova e diferentes claves, omitiu por inteiro o uso do si bemol, que garantiria a manutenção da estrutura escalar de mixolídio. A ausência da alteração, combinada com a transposição de uma quinta descendente e com a alteração das notas da cadência final, gerou uma sonoridade típica de *deuterus plagalis* (hipofrígio), mudando completamente a interpretação estética possível para a obra. As cadências intermediárias e a final –que foi alterada– apresentam preponderantemente a nota *mi*, ausente somente em ***e ve***, com cadência em *ré*, e *es**tat*** e *voli**a***, com cadência em *dó*.

### 4.2. Análise melódica e resultado estético

A nota *finalis* não define a escala modal, e, portanto, o resultado estético da obra. Assim, o quadro 3, que apresenta cada escala modal resultante da mudança da última nota, pode ser resumido a apenas dois resultados estéticos: a estética da obra com

[17] Jean Jeanneteau, *Los modos gregorianos – Historia – Análisis – Estética*, Abadía di Silos, 1985.

escala mixolídia –Aubry, Anglès, Gennrich, Werf, Albarello –e com escala hipofrígia –Managrer.

### 4.2.1. Nas transcrições de Aubry, Anglès, Gennrich, Werf e versão de Albarello

O *tetrardus autenticus* (mixolídio) possui um *ethos* reconhecidamente **transparente**: "simples, sem afetações, de uma juventude sem complicações, sem segundas intenções, de um entusiasmo convencido e natural"[18], que na *cansó* transparece uma atmosfera leve, fresca, primaveril. Parece mesmo remeter ao fim da frieza, da chegada de um tempo mais quente e portanto mais caloroso, quando o texto destaca *Dona, et eb l'estat que renovela e ve*, ou seja, "Senhora, neste tempo que novamente retorna...", inclusive quando a melodia faz um belo desenho melismático sobre a palavra *renovela*, destacando-a.

A leveza e jovialidade da escala modal não é, porém, menos varonil, majestosa e imperativa; "excita e anima o gozo, reaviva o espírito, se expressa com prestígio"[19]. Vemos essa característica na cadência intermediária sobre a sílaba *mi**a***, que também explora o artifício melódico do melisma, para dar destaque à culpa que o *troubadour* sente e **assume como sua**.

Há diversos paralelismos melódicos presentes na obra, como em:

| Excerto textual | Célula melódica |
|---|---|
| *la fresca clardat* | f g f e d h |
| *Dona, et ab* | c d d **d** |
| *En la vostra merce* | c d d e f g f e d h |
| *Si la colpa es mia* | **d** d d e f g f e d h |
| *Que renovela* | a G a h a G F |
| *Estat* | a G a h c h a G |
| *volia* | a c h a G |

Esses trechos melódicos que se repetem têm a capacidade de conectar os versos, de fazer alusões, de construir paralelismos retóricos. O uso de células melódicas

[18] Jeanneteau, ob. cit., p. 210.
[19] Ibid., p. 212.

alusivas também é uma característica típica do canto sacro medieval[20] e que está, compreensivelmente, também presente no canto profano, fazendo parte de seu resultado estético, que nesse contexto, também se torna retórico: de exploração do discurso verbal.

Todas as questões que envolvem o uso de células melódicas aqui se aplicam, mas por conta da mudança da escala modal, assume um outro tipo de *ethos*, de tipo **extático**. O *deuterus plagalis* (hipofrígio) é um modo "muito interior, se contenta com um âmbito restrito, para a confidência, suave e amável"[21]. Sua principal característica é uma sensação de incompletude, parece que tem sempre algo a dizer a mais, aceitando o fato de "não poder expressar o inefável"[22]. Comprovamos essa característica em *Ab la fresca clardat*, nas diversas cadências concluídas na nota *mi*, principalmente naquelas descendentes *fá-mi*, como no final *com**prat*** e em *l'es**tat***. Neste último caso é interessante como o *ethos* transmitido é o completo oposto das outras versões: nas outras enxergamos o frescor do tempo primaveril e quente chegando; nessa, aparenta ser o outono que "novamente retorna", quando o *troubadour* irá colocar todo o coração novamente "em vossa mercê".+

[20] Paolo Ferretti. *Estetica gregoriana*, Roma, Pontifício Istituto di Musica Sacra, 1934, p. 64.
[21] Jeanneteau, ob. cit., p. 142.
[22] Ibid., p. 144.

## David y san Pablo: La construcción de Llull como poeta y caballero

*Antonio Cortijo Ocaña*
University of California, Santa Barbara - EEUU

La vida de Ramón Llull (1232-1316), mallorquín de nacimiento, nos es conocida a través de numerosas breves referencias autobiográficas que permean sus libros[1]. Amén de ello, en su *Vita coaetanea*, escrita al final de su vida en 1311, nos da cuenta cabal y pormenorizada de la misma, aunque desde un prisma retórico e ideológico, es decir, presentándonos la misma de acuerdo a un interés específico que no siempre se acomoda con la *verdad* de los hechos. Dos libros de entre la enorme producción luliana van a acaparar mi atención en este capítulo: el temprano *Llibre de l´orde de cavalleria* y la tardía *Vita coaetanea*. Entre los dos se desarrolla toda la actividad vital, intelectual y proselitista del mallorquín.

En su *Vita* Llull construye su imagen como una combinación de pecador, peregrino, ermitaño, maestro, predicador y soldado espiritual[2]. Sigue de cerca el modelo de las narraciones hagiográficas, como puede observarse si atendemos a que en la versión catalana (*Vida*) del siglo XV se hace referencia a Llull como *reverend mestra*, mientras en la versión latina sólo se utiliza un más simple *Raimundus*. La vida de este autoproclamado santo comienza *in medias res* y el punto de partida es la llamada *conversión a la penitencia*. Como otros siervos de Dios a quienes éste ha dotado con capacidad profética, anunciada mediante una serie de visiones (Amós

[1] M. A. Abrámova, "*Lo Desconhort* de Ramon Llull en el context de la literatura hagiogràfica i autobiogràfica medieval", *Actes de l'onzè col·loqui internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1998*. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Montserrat & Pere Rosselló Bover eds. Barcelona: Publicaciones de la Abadía de Montserrat, 1998: I, 124-143.

[2] Lola Badia, "Ramon Llull: Autor i Personatge", *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl, and Peter Walter eds. "Instrumenta Patristica" XXVI. Steenbrugis, The Hague, Abbatia Sancti Petri, 1995: 355-375; Odettte Allerit, "Ramón Llull y la tradición del eremitismo apostólico". *EL* 6, 1962: 105-115; M. Batllori, *Ramon Llull en el món del seu temps*, Rafael Dalmau ed. Barcelona, Dalmau Ed., 1998; G. Genovart Servera, "El Cavaller i el Vell Savi. (Imatges i símbols de la pedagogía lul·liana)", *Estudis Baleàrics* 2.4 1982: 59-75.

3:7, Efe. 3:5), Llull experimenta una serie de visiones milagrosas de Cristo crucificado y agonizante en la cruz, tras de las cuales y de la consiguiente meditación sobre las mismas decide dedicar su vida a la predicación. Tiene, así, lo que él considera refrendo divino para saberse en posesión de la verdad, una verdad a la que podrá, sin dudar de su acierto, dedicar su vida. Pero Llull otorga un componente intelectual de primer rango a este proceso de preparación, entendiéndolo como aprendizaje intelectual y de inmersión en las disciplinas del momento, con un especial enfoque en lógica, filosofía, teología, leyes y medicina. Porque la visión de Llull le ha llamado a la predicación como modo especial de abordar su defensa de la fe. Predicar es un esfuerzo que involucra el afán de la voluntad a la vez que la preparación intelectual adecuada, algo que será la base de sus seguidores futuros.

De enorme simbolismo es el periodo de nueve años (remedo del tiempo de gestación en el vientre materno) en que se va formando un nuevo Llull listo para propagar el mensaje cristiano. Este renacimiento, este renacer fruto de su conversión espiritual de índole paulina, se entiende también como un concienciamiento de su naturaleza pecadora, que le hace rebajarse con humildad para convertirse en un humilde peregrino y un modesto ermitaño. Lo que es más para alguien que hará de la cognición del mensaje cristiano tema central de su predicación, debe primero reconocer su propia ignorancia, pasando primero por un proceso arduo de aprendizaje. De enorme significado simbólico es que en este proceso de humillación tuviera que buscar ayuda precisamente en aquellos a quienes quería convertir: la población musulmana, mostrando de paso la unidad e imbricación entre predicador y predicando en el esquema salvífico general del género humano. La muerte del esclavo que le ha enseñado árabe marca el momento es que se libera de sus ataduras previas, una especie de ruptura con su pasado tras un *rite de passage*, listo para una vida de servicio y acción. Ha sido un periodo de nueve meses y en ellos Llull ha pasado de la infancia a la madurez, ha nacido de nuevo, ahora a una vida de sacrificio dedicada al Señor: es un nuevo Paulo converso, iluminado en su Damasco interior.

Como vemos, el modelo de la visión profética y conversión (paulina), aderezado con el periodo de *gestación* de nueve meses, no sólo nos presenta a un Llull que ve su trabajo como un acto de modestia y amor a Cristo y al prójimo, sino con unos modelos narrativos y arquetípicos que hacen que su narración *autobiográfica* se acomode a los mismos, más allá de la *verdad* entendida de una manera estricta o estrecha.

De la mano del modelo paulino, podemos seguir afirmando que el que Llull tiene en mente es el de un soldado cristiano, un *miles Christi* – de esta manera, las menciones que aparecen en la obra a los templarios y a Jacques de Molay (IX) o su petición a la comunidad de Pisa para que funde una orden de caballeros para ir a Tierra Santa se avienen con la intención general de elogiar la caballería espiritual y temporal en su *Vita* (§42). Y en conjunción con el contenido intelectual de la llamada que recibe de Dios, podemos también afirmar que Llull se ve a sí mismo como un debelador del error (lógico), como un soldado que lucha con las armas del libro y el pensamiento lógico. Nos vendría bien aquí recordar que los sucesos narrados por Llull (sus visiones tuvieron lugar en 1263 cuando él tenía "algo más de treinta años") acontecieron, de acuerdo con la tradición, un 25 de enero, el día que celebra la conversión de san Pablo[3]. Pensamos que esto no ocurre al azar. Llull se autoimagina como un converso que acomoda su vida al modelo sumo de conversión cristiana, san Pablo, el mismo que imagina su vida en los Evangelios como un *certamen*, una especie de **lucha armada** contra sí mismo y contra los enemigos del Señor que refleja II Tim. 4: 7-8, de la que obtiene **corona de justicia**.

> "Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi iustitiae corona quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex non solum autem mihi sed et his qui diligunt adventum eius".
>
> He luchado la buena lucha, he terminado la carrera, he mantenido la fe. Por lo demás, me está guardada la corona de justicia, la cual me dará el Señor, juez justo, en aquel día; y no sólo a mí, sino también todos los que aman su venida (tr. mía)

Es curioso en este sentido que, en uno de sus primeros libros, el *Llibre de l´orde de cavalleria* (ca. 1274-76), Llull claramente haga uso de la imagen y metáfora militar para jugar con la imagen de la fuerza representada por el caballero medieval y hacer de ella una fuerza de orden espiritual dedicada a la defensa (justicia) y propagación del mensaje cristiano. En el marco de poco más de 30 años que van del *Llibre de l´orde de cavalleria* a la *Vita* Llull no ha perdido de vista que ante sus propios ojos y los de los demás él es el caballero de Dios, el debelador del error, el buscador de la justicia divina. De hecho, los sucesos de la *Vita* se pueden resumir

[3] Antoni-Ramon Pasqual i Flexes, *Vindiciae Lullianae, sive demonstration critica immunitatis doctrinae illuminati Doctoris B. Raymundi Lulli martyris, ab erroribus eidem a Nicolao Eymerico impactis*. A venione: Apud J. Garrigan, 1778, I, 33.

como representativos de la defensa de la justicia divina ejecutada por Llull a lo largo de su vida. Como si fuera un caballero andante armado, viaja en busca de aventuras con las que probarse a sí mismo y la valía del mensaje cristiano[4]. Estas aventuras son su predicación, entendida como una hazaña peligrosa que puede conducir a la muerte, y sus andanzas por cortes papales y de magnates para recabar fondos y apoyo para sus proyectos.

Asimismo, sus torneos son de una naturaleza intelectual (aunque no por ello menos belicosos), ya sea a través de *disputationes* con prelados y hombres ilustres o con sabios musulmanes. Es decir, Llull se retrata a sí mismo en su *Vita* como un peregrino, viajero, predicador, etc., y todas estas *figuras* encuentran un sentido último en la imagen/símbolo del caballero andante[5].

El *Llibre de l´orde de cavalleria* presenta un intento de reconversión de la profesión y función caballerescos mediante un ensalzamiento de su función cívica y moral de la misma. El caballero no es sólo un soldado, sino que defiende la justicia social y es el equivalente en el orden laico del sacerdote, a quien se ve como caballero espiritual. Por último, el caballero, en el libro luliano, es también un *miles Christi* que al defender al justicia es en último término valedor de Cristo sobre la tierra. La obra ofrece todo esto como parte de la codificación en *ars* de una profesión que un viejo caballero se ha encargado de elaborar al final de su vida y como fruto de su peripecia vital. Un viejo caballero se retira a una floresta para reflexionar sobre el mundo, lo que tiene de manera obvia tonos autobiográficos que pueden compararse con la perspectiva de *senex*, con la imagen de Llull como hombre mayor que nos ofrece en su *Vita*. El caballero recibe la visita de un joven

[4] Mark D. Johnston, *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning & Piety in the Christian West Around 1300*. Oxford, Oxford University Press, 1996; Richard W. Kaeuper, *Holy Warrior: the Religious Ideology of Chivalry*. Philadelphia: UP, 2009.

[5] Massimo Candellero, "Un importante documento biográfico lulliano: la ´Vita coaetanea´". *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lullismo internazionale, l'Italia. Napoli, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989*, Naples, Istituto Universitario Orientale, 1992. 15-33; Pere.Joan Llabrés Martorell, "La conversión del Beato Ramón Llull, en sus aspectos histórico, psicológico y teológico", *SL* 12, 1968: 161-173; Jorge Maíz Chacón, "La argumentación filosófica del caballero medieval. El modelo e ideal luliano en el *Libre del Orde de Cavaleria*", *Mirabilia* 5, 2005: 111-141; Tomás Carreras i Artau & Joaquim Carreras i Artau. *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1943 [Barcelona, Girona: Institut d'Estudis Catalans, Diputació de Girona, 2001], 2 vols.

escudero que va de camino a una corte real para recibir el título de caballero. Una vez entablan conversación, el caballero ermitaño le deja saber a su joven compañero que él tiene un libro que explica todo lo necesario para entender la Orden de Caballería, así como el primer paso que debe tomarse para dedicar la vida a la misma. No es difícil pensar en un Llull que se imagina como caballero de Cristo, *miles Christi*. Como le explica al escudero en el libro, la falta de caridad, lealtad, justicia y verdad en el mundo impulsaron la creación de un grupo de personas decididas a su restauración, los caballeros mismos. El *Llibre*, de naturaleza didáctica y moral, examina el origen y nobleza de la caballería y el fundamento ético de la profesión caballeresca, que radica en último término en la defensa de la fe cristiana. La caballería, como la define Llull (VII, 1) es una profesión honrosa y esencial para el gobierno del mundo.

El segundo elemento que resulta de interés en el análisis del *Llibre de l´orde de cavalleria*, y que resulta crucial para entender la personalidad de Llull, son las numerosas referencias en el mismo a la conversión de infieles[6]. Para Llull, la caballería consiste en la defensa de la fe cristiana y la conquista de los infieles que están decididos a la destrucción de la iglesia. Como él mismo dice, ya que los oficios más nobles del mundo son los de clérigo y caballero, debiera haber una gran amistad entre ellos, así como amor y respeto entre todas las órdenes[7].

El *llibre de l´orde de cavalleria* es a todas luces una amplificación del capítulo 112 del *Llibre de contemplació en Déu* de Llull, del que toma prestados *verbatim* algunos pasajes y expresiones.[8] En su párrafo final Llull identifica el valor de la caballería *real* como el de una profesión que sirve para defender a los hombres de los enemigos del mundo, el demonio y la carne, para lo que deben armarse como caballeros con las armas de las virtudes. El *Llibre* es un tratado doctrinal o manual

[6] Anthony Bonner, & Lola Badia, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literaria*, Barcelona: Empuries, 1988 [Barcelona: Quaderns Crema, 1993]; Antoni Bordoy, *La filosofía de Ramón Llull*. Mallorca, Objeto Perdido, 2011.

[7] F. Domínguez Reboiras & J. Gayà, *Raimundus Llullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, A. Fidora & J.E. Rubio eds. "Supplementum Lullianum" II, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis 214. Turnhout, Brepols, 2008: 3-124; F. Domínguez Reboiras, "Raimundo Lulio y la Cruzada. Algunas reflexiones sobre su contexto histórico-teológico." *Annales de philosophie* 33; 2012: 33-57.

[8] Alexandre Olivar, "Cincogesima – Pentescosta: una precisión cronológica en la vida de Ramon Llull", *El* 10, 1966: 103-105; Antonio Cortijo Ocana, *The Book of the Order of Chivalry*, Amsterdam, John Benjamins, 2015.

dedicado a definir los deberes del caballero perfecto, es decir los valores religiosos y morales que deberían adscribirse a la práctica de la caballería. A Llull le preocupa ahondar en los aspectos religiosos y morales de la caballería, así como en la reforma de la misma.[9]. En último término, la intención del mallorquín es defender que Iglesia y Caballería son la misma cosa, construyendo con ello una ética personal basada en la fe cristiana. San Pablo, de nuevo, es el modelo luliano para esta presentación de la caballería, al constituirse en imagen última del defensor de la fe.

Para Llull el término caballería es un vocablo que recoge múltiples acepciones, no sólo las referentes a la actividad militar y de defensa. Para uno de los teóricos de la caballería medieval, Juan de Salísbury (1120-1180), los *bellatores* tenían el deber "to protect the Church, to attack infidelity, to reverence the priesthood, to protect the poor, to keep the peace, to shed one's blood, and, if necessary, to lay down one's life for one's brethren"[10]. Para Llull, el caballero no sólo tenía una función defensiva sino también ejemplar. De acuerdo al mallorquín, la Orden de Caballería tenía la obligación moral de mantener la unidad en sus filas y frente al enemigo religioso, preservando con ello una especie de *concordia* comunitaria para la sociedad medieval cristiana. La caballería tiene como base los conceptos de *lucha* y *guerra* a los que se asocia una dedicación completa al esfuerzo militar. El caballero debe ser perseverante en su *militia*, del mismo modo que el cristiano debe serlo en su fe, y su defensa de indefensos e inválidos tiene como paralelo su constancia y tenacidad en la lucha contra el vicio. De manera novedosa, *Llibre de l´orde de cavalleria* define el oficio de caballero como una lucha ideal entre las virtudes, que son las armas del caballero, y los vicios en el camino hacia la victoria (salvación). Se trata en resumidas cuentas de una *militia* que debe ejercitarse tanto en lo interior como en lo exterior, en las esferas espiritual y temporal. Por ello decíamos con anterioridad que para Llull el caballero no difiere en gran medida del clérigo, otro *milites Christi* (soldado de Cristo), pues los dos basan su vida en un ejercicio militar. Como han

[9] Yomás Carreras i Artau, Tomás, & Joaquim Carreras i Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1943 [Barcelona, Girona, Institut d'Estudis Catalans, Diputació de Girona, 2001]. 2 vols; Costa, Ricardo da. "Ramon Llull (1232-1316) e o *modelo cavaleiresco ibérico*. O *Libro del Orden de Caballería*", *Revista Mediaevalia***.** *Textos e Estudos* 11-12, 1997: 231-252. Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras do Porto e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

[10] John of Salisbury, Cary J. Nderman. *Policraticus*. Cambridge: UP, 1990, II, 23.

estudiado Serés (1991, 1996a y b) y Cortijo[11], la idea de la *militia vitae* (vida militar / *militia* - militante) tiene un origen filosófico y bíblico: si Séneca le dice a Lucilio que "vivere militare est" (vivir es luchar) (*Epist*. XCVI), Job por su parte nos recuerda que "militia est vita hominis super terram" (la vida del hombre en la tierra no es sino lucha) (8:1). Como ya hemos dicho, san Pablo se refiere a su vida como lucha, tanto espiritual como física: "bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi" (he luchado la buena lucha, he terminado la carrera, he mantenido mi fe) (2 *Timoth.*4:7). Lo que subyace a estas ideas procede de la imagen metafórica de la vida humana como un ejercicio de *palaestra* (la escuela de lucha griega) donde se entrena el atleta. La actitud *militante* del hombre y su *atletismo* son a la vez espirituales y temporales, como indica Llull cuando afirma que el oficio de clérigo coincide con el de caballero.

En esta lucha permanente, la vida del hombre debe estar regulada por dos virtudes entendidas como complemento la una de la otra: la justa ira y el amor (dos de las pasiones humanas), que a su vez deben actuar siempre en conjunción con la justicia y la razón. La ira justa como virtud mueve a los hombres a porfiar insistentemente en el ejercicio de la *militia*. Si se asocia con la prudencia y la razón, ayuda a los hombres en sus interacciones con la Fortuna. Como Llull lo define en II.35 et ss., la caballería asume el hecho que la paz y la justicia deben en último término concordar entre ellas.

De hecho, no es algo muy distinto lo que se expresa en el capítulo 112 del *Llibre de contemplació en Déu* cuando se afirma que convenía a los caballeros amar la paz más que la guerra, de nuevo idea de inspiración bíblica. La relación entre estos dos conceptos, paz-guerra, que pueden parecer opuestos genera *concordia*, una armonía de proporción y medida-mesura que se erige en último fin de la virtud moral al rechazar en igual medida el exceso y la carencia. Del mismo modo que el amor y la guerra (*bellum* y *amor*) son caras de la misma moneda, el caballero y el clérigo deben luchar con denuedo para lograr este equilibrio que puede romperse si los caballeros desarrollan una tendencia *guerrera* ajena al ideal cristiano del amor caritativo.

[11] Guillermo Serés, *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la antigüedad al Siglo de Oro* Barcelona, Crítica, 1996a; "La ira justa y el templado amor, fundamentos de la virtus en *La Galatea*", *Bulletin Hispanique* 98, 1996b: 37-54; "Milicia-Malicia" en el Siglo de Oro: de la "virtus" a la cautela", *Scriptura* 6-7, 1991: 15-23.

Los dos opuestos, en apariencia, de amor y justa ira quedan así asociados sin solución de continuidad en esta reflexión luliana sobre lo que debe ser el fin social y del individuo a la luz de un desiderátum social y personal de *quies*. Este fin ideal se obtiene mediante el ejercicio de la perseverancia, la constancia, el sacrificio, el valor, la porfía y la persistencia. El descanso se consigue mediante la derrota final del pecado, es decir los enemigos internos y externos del hombre.

El caballero de Llull, desde el *Llibre* a la *Vita*, representa una imagen idealizada de sí mismo que encarna el esfuerzo humano por conseguir el descanso eterno con su creador, una misión que tiene a la vez connotaciones espirituales y temporales. El hombre debe batallar consigo mismo y con el mundo y, al hacerlo, se mantiene en un constante estado caballeresco de *certamen* (lucha) a medida que porfía por superar su debilidad moral.

Este *amor concordiae* o deseo de paz es también el motivador central de la otra imagen poderosa sobre la que se construye la biografía de Llull: la del poeta-versificador, la del *juglar de Cristo*. En su biografía, Llull manifiesta de manera explícita que, hasta los 30 años de edad, momento en que comienza a recibir sus visiones de Cristo, ha sido un miembro asiduo de la corte y allí ha practicado la poesía amorosa, lo que él denomina *cantica vana* (poemas vanos). Tal como después articula su biografía, el lector percibe claramente que Llull, tras su episodio de conversión, no ha dejado su actividad de escritura de *cantica*, pero sí ha cambiado el contenido de estos escritos. Dedicará su vida a la escritura de su *Ars* y de diversos libros/tratados en que explicite la maravilla de la Creación y el Creador. Del mismo modo que antes usara la imagen de un segundo san Pablo caballero con respecto al cual él mismo se modela, ahora se refiere a otra imagen poderosa en el imaginario cristiano con la que auto reflejarse, la de un segundo David, el rey/profeta que bailó ante el Arca y que dedicó su vida a escribir *cantica* del Creador.

Caballero y Poeta divinos son las dos poderosas imágenes sobre las que Llull construye una imagen bíblica de sí mismo en su *Vita*, viéndose como un segundo san Pablo, un segundo David. Desde que en el *Llibre de l´orde de cavalleria* se imaginaria escritor del *Ars* y caballero de Cristo, Llull continúa su obra usando las mismas imágenes, para llegar a la *Vita* creando la imagen de la santificación de su vida y obra que con dos modelos bíblicos que representan al Antiguo y Nuevo testamento y hacen de él **profeta de Dios** ante los infieles, efectivamente el modo

como Llull se ve a sí mismo y su función en la tierra.[12] Debelador de la injusticia, debelador de la mentira, escritor de la verdad, son imágenes poderosas que aparecen en la literatura bíblica y se usarán con frecuencia para inspirar modelos de **conversión**, ya sea con san Pablo, san Agustín, Lutero, etc. En el mundo del contrarreformismo español, la misma conjunción de caballería y poesía dará lugar al *topos* de la espada y con la pluma, que servirá para explicar las vida y obra de santos y caballeros desde san Ignacio de Loyola a los soldados-poeta del XVI y XVII español, por no mencionar a autores como Quevedo, etc.

Llull representa un ejemplo más de plasmación de este modelo cristiano que aúna las imágenes del caballero de Dios y el poeta de Dios, de san Pablo y David, del nuevo y el antiguo testamentos, para manifestar ante todos que su profesión de fe y su seguimiento de Cristo desde el momento de su conversión se encaminaron a la tarea permanente de defensa de la fe, defensa de su Dios, defensa de la verdad. Al menos así es como se ve (construye) a sí mismo y como quiere que le vean en su *Vita*, escrita no para reconstruir su vida sin más sino para hacerlo con el propósito retórico de convencer a los poderosos de que le financien sus afanes proselitistas, pues al hacerlo estarán defendiendo a quien ha dedicado su vida, por mandato de Dios, a la defensa de la religión cristiana, ergo la verdad.

Llull insiste en su *Desconhort, Blanquerna, Llibre de l´orde de cavalleria* o *Vita coaetanea* es la construcción de un personaje autobiográfico, a medias imagen de sí mismo tal como él mismo se concibe, a medias artificio retórico de convencimiento de poderosos, es decir, de *marketing* de la marca/producto Llull. Con la base de la hagiografía medieval y los *tipos* del ermitaño, santo, juglar de Dios y caballero, Llull se ve eminentemente como un *converso* a la fe, un iluminado profeta que ha recibido de Dios la gracia de infinita e inmerecida de sus visiones. Como converso, Llull se modela como personaje de acuerdo con el arquetipo paulino, el *converso* por excelencia del cristianismo. En su afán proselitista de difundir el mensaje evangélico entre los infieles, Llull se imagina intelectual a Cristo que canta, en clave lógica y con el modelo de los *Salmos*, las maravillas de la creación y el creador. Estas dos actividades centrales de su tarea evangélica, que pueden resumirse en la etiqueta de *debelador del error*, lo asimilan a los modelos medievales del caballero y el salmista, a su vez representados por las figuras de san Pablo y el rey David. Éste es el personaje recreado por Llull, que se ve sí mismo y quiere que le vean como un

[12] Manuel Sanchis Guarner, "L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull", *Estudis Lulianos* 2, 1958: 37-62; S. Trias Mercant, *Ramón Llull*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

alter-ego de esos dos personajes, siervo humilde de Dios que peregrina por el mundo luchando por su Dios en su afán de querer convencer de modo lógico a los infieles de la verdad de la fe.

# A estética dos modelos escalares presentes em cançons de Berenguer de Paloud (c.1160-1209) - repercussões na Escola da Nova Simplicidade e *em Amoris Divini Humana Antipathia* de Antônio Celso Ribeiro

*Ernesto Hartmann*
UFPR); UFMG; UFES - Brasil

## 1. Introdução

Na presente comunicação apresentamos alguns elementos já discutidos no artigo *Um tributo à arte de ouvir: O amor cortês nas cançons de Berenguer de Palou (c. 1160-1209)* acerca dos sistemas de organização rítmica e de alturas – modos escalares e rítmicos relacionando-os as práticas composicionais da chamada Escola da Nova Simplicidade. Para tal, analisamos uma pequena peça do compositor Antônio Celso Ribeiro (Brasil), que está claramente posicionada nesta estética. Conclui-se que, nesta obra do século XXI, a organização rítmica e melódica opera de forma muito similar ao modelo observado nas canções de Berenguer de Palou, permitindo associações entre a música do século XII e a música do Século XXI ainda pouco discutidas.

## 2. A estranheza da Música "Medieval" no contexto da escuta do Século XIX

Se, como afirma Ruiz-Domenec, 2012[1], "a Música foi alçada, no séc. XIX, à condição de *protagonista do universo mental e onírico do Ocidente*. A partir de então, não vivemos sem ela. E essa é uma característica própria de nossa tradição histórica", devemos compreender como esta se instituiu a partir de premissas teórico-práticas que, aparentemente não se relacionam com o período em que viveu o trovador catalão Berenguer de Palou, (c. 1160-1209)

Digo aparentemente, posto que a notação, a representação e mesmo o *corpus* teórico disponível não se assemelha conceitual, visual, ou mesmo sonoramente à manifestação que hoje definimos (ou ao menos dentro de preceitos dos quatro últimos séculos) como música. Contudo, há, de fato, relações claramente traçáveis entre a produção hodierna e as inovações que se consolidaram na prática da música medieval.

[1] José Enrique Ruiz-Domènec, *Europa. Las claves de su historia*, Barcelona, RBA Libros, S. A., 2012.

Schopenhauer afirma que, "Longe de ser uma mera ajudante da poesia, a música é certamente uma arte independente, na verdade, **é a mais poderosa de todas as artes**, por isso atinge seus fins inteiramente a partir de seus próprios recursos" (Schopenhauer[2]). Todavia, a afirmação de Schopenhauer somente diz respeito a música ocidental que hoje definimos como o período Clássico e parte do período romântico, cujas características centrais são a) Primazia da música instrumental sobre a música vocal; b) presença de formas independentes e abstratas, pouco ou nada relacionadas as outras artes; e c) definida em relação dialética com sua própria e complexa notação, permitindo uma abstração da linguagem culminando com o que Eduard Hanslick[3] define em meados do século XIX como "Música Absoluta".

Se, por um lado, essas características são absolutamente estranhas à música trovadoresca medieval, por outro, certos conceitos emergentes da efervescente atividade intelectual a respeito da música, materializada tanto nas obras quanto nos escritos teóricos, que, inclusive, fundamentam a efetiva participação da música no *quadrivium*, estiveram implicitamente presentes na música desde a Renascença até o século XX. Esta afirmação, em nada é novidade no contexto musicológico, todavia, certos elementos que afloraram devido a um novo entendimento e desvelamento da questão da compreensão da rítmica da música medieval anterior ao advento da notação, advento esse que retrata a efervescência mencionada, uma vez que é justamente na idade média que se desenvolve a polifonia e, consequentemente, a notação, não só encontram-se presentes na em algumas escolas de composição do século XX como em suas repercussões no século XXI.

O emprego de técnicas oriundas da música medieval no século XX não é propriamente uma inovação. Debussy já havia empregado o princípio inerente ao *organum* (dobramento intervalar unidirecional) em diversas obras, inclusive transformando essa sonoridade em um ícone de seu estilo. Um dos percursores da chamada Escola da Nova Simplicidade ou *Neue Einfachheit*, *Arvo Päart* desenvolveu, na segunda metade do século XX, uma técnica denominada Tintilabação, cujo princípio muito deve a formas medievais de protopolifonia, em particular pela divisão do modo escalar em dois tetracordes.

[2] Arthur Schopenhauer, Eduardo Ribeiro da Fonseca trad. bras. *O mundo como vontade e representação*, tomo II: complementos, Curitiba, Ed. UFPR, 2014.
[3] Em o *Belo Musical*, Eduard Hanslick discute sobre a autonomia da música ante as outras artes, eis que emerge o conceito da música absoluta, que não refere-se a nada sem ser a si mesma.

## 3. A Escola da Nova Simplicidade

De acordo com o Dicionário *Grove*, *Neue Einfachheit* foi um movimento pontual que floresceu no final da década de 1970 e início da década de 1980 que, buscou uma relação mais imediata e (i)mediada por planos pré-composicionais complexos entre o seu impulso criativo e sua expressão musical, e, por conseguinte, entre a música e o ouvinte. Essa intencional objetividade de expressão foi um eco do "*Enfachheit*", para qual os autores germânicos das canções dos séculos XVIII e XIX aspiravam, porém, mais geralmente representado nas obras da *Neue Einfachheit* através de uma nova interação com a linguagem tonal e gestual da música romântica tardia alemã, interação essa viabilizada pelo retorno do uso de grupos instrumentais mais tradicionais como o quarteto de cordas e a orquestra sinfônica, além de, em obras envolvendo textos, o frequente uso de temáticas especificamente germânicas.

Delmondes[4] menciona que o termo surge pela primeira vez em Janeiro de 1979, associado a um grupo de jovens compositores germânicos de vanguarda (*Jung Avantgarde*) que se identificou como tal (Novos "Simplistas") para a célebre revista alemã *Neue Zeitschrift für Musik*. O grupo era constituído pelos compositores Hans-Jürgen von Bose (n. 1953), Hans-Christian von Dadelsen (n. 1948), Detlev Müller-Siemens (nascido em 1957), Wolfgang Rihm (n. 1952), Wolfgang von Schweinitz (n. 1953), Manfred Trojahn (n. 1949) e Ulrich Stranz (nascido em 1946). Stranz a partir da década de 1990 abandonouo grupo tendo sido substituído por Peter Michael Hamel (nascido em 1947).

Não infrequentemente, diversos termos como pós-Minimalismo; Novo Romantismo ou novo Tonalismos, são erroneamente atribuídos a esta concepção. Entretanto, a confusão terminológica e de nomenclatura (cuja natureza generalizante e reducionista acarretaria inexoravelmente na inadequação de alguns compositores ao rótulo de Novos Simplistas) não é de todo desprovida de sentido. Essencialmente, todos esses movimentos (mesmo que paradoxalmente como no caso do termo Novo Romantismo) representaram uma forte reação ao extremo formalismo imposto pelo aprofundamento das técnicas seriais (Serialismo Integral). Se por um lado o Minimalismo surge na América – constituído por uma geração de americanos nativos

[4] Wganer Sander Delmondes, "Cheiro de Terra Molhada de Chuva para voz feminina e piano de Antonio Celso Ribeiro: uma abordagem interpretativa com ênfase em dinâmica e pedal", Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Música da UFMG, Belo Horizonte, 2013, p.17.

como reação à escola lá fundada pelos compositores germânicos, que lecionaram no período pós-guerra (com destaque a Schoenberg na UCLA), por outro, na Europa, como reposta à influência de Darmstadt surge a *Neue Einfachheit*.

Dentre as características da nova simplicidade apontadas por Gann[5], Bettendorf[6] e Delmondes[7] destacamos algumas que são de direto interesse para esta comunicação: Neo-tonalismo/neo-modalismo; Diatonicismo/Cromatismo esporádico; Pouco uso de modulações; Uso de paradoxismos rítmicos (uso ou total ausência de compasso) e Melodias compostas por fragmentos de arquétipos escalares, todas essas claramente próximas das práticas encontradas no estilo contemporâneo à Palou.

Antonio Celso Ribeiro, em entrevista à Delmondes comenta sobre alguns dos elementos presentes na música medieval na escola da nova simplicidade,

> "Ainda, segundo o compositor, referindo-se aos procedimentos relacionados à Nova Simplicidade que emprega em suas obras algumas das técnicas Composicionais da Idade Média são resgatadas para criar interesse e beleza ao trabalho. Entre estas técnicas está o uso de notação polifônica ... imitação e contraponto ... policronia – vários tempos ou andamentos distintos ocorrendo ao mesmo tempo–, melodias típicas de danças ..., uso de retrógrados ..., acompanhamento instrumental em forma de hocquetus ..., e melodia em estilo de cantochão"[8].

Contudo, o compositor não menciona questões que abordo aqui nesta comunicação e que podem elucidar outras relações fortemente presentes não só na obra, mas no que se define como escola da nova simplicidade como um todo, não obstante estes procedimentos composicionais não se instituem como regra e sim, opção.

[5] Kyle Gann. "Let X = X: Minimalism vs. Serialism", *Village Voice* (24 February): 76., 1987; Kyle Gann, *Music Downtown: Writings from the Village Voice*. University of California Press, 2006.

[6] Carl Christian Bettendorf, *Regaining music as language: an introduction to the Neue Einfachheit movement in Germany*. New York: Columbia University, 2009.

[7] Ob. cit.

[8] Delmondes, 2013, p. 28.

Destarte, a obra *Amoris Divini et Humana Antipathia* (2008) para piano do compositor brasileiro Antônio Celso Ribeiro, por estar confortavelmente posicionada na chamada escola da nova Simplicidade (*Neue Einfachheit*), dispõe de elementos que denunciam procedimentos idiomáticos já presentes e constantes da música medieval, mesmo não sendo esse o seu objetivo central.

*Amoris Divini et Humana Antipa é* uma peça ou (Suíte) em sete curtos movimentos cuja duração total é aproximadamente onze minutos. O seu título se refere a uma obra do escritor flamengo Ludovicus van Veuven, que viveu na Holanda no sec. XVII. Ele disserta em quatro idiomas simultâneos, sobre os 7 tipos de amor devotados ao Divino (alma) e à natureza humana (paixões): 1. *Natura amoris* (amor à natureza) 2. *L'amour divin* (amor divino) 3. *L'amour humain* (amor humano) 4. *Sanatio amoris* (amor que cura) 5. *Babylon amoris* (amor à Babilônia [amor carnal]) 6. *Hierusalem amoris* (amor à Jerusalém [amor espiritual]) 7. *Et humani antipathia* (a antipatia humana). Tratamos aqui, da peça de número 6 *Hierusalem amoris,* particularmente de sua relação com o ritmo.

Conforme afirmamos,

> "Dentre os elementos que destacamos como padrões repetitivos da música trovadoresca, gostaríamos de ressaltar o *contorno melódico*. Vários fatores contribuíram para formá-lo. Distinguimos uma *melodia* de outra conforme tais fatores estejam balanceados e modificados, e como essas mudanças são cronometradas à medida que cada melodia se desdobra no tempo. A *singularidade melódica* pode ser causada por um único *padrão de contorno*. As variáveis que o definem incluem a *forma*, a *mudança de direção* (movimento ascendente ou descendente, frequência das mudanças de direção e a duração dessas mudanças) e a tessitura"[9].

No caso de Berenguer de Palou, as transcrições estão notadas em Neumas, o que impede uma precisa definição do tempo (algo que nem nossa notação moderna sucede em realizar). De fato, há algumas possibilidades apontadas pelos musicólogos e tratadistas, essencialmente desde o século XIII, (Anglès; Jeanroy & Aubry; e

[9] R. da Costa, A. C. Ribeiro, E. Hartmann, M. C. da Silva & A. Gaby. "Um tributo à arte de ouvir O *amor cortês* nas *cançons* de Berenguer de Palou (c. 1160-1209)", *eHumanista* / *IVITRA* 15, 2019.

Gennrich). Uma das principais teorias, conforme afirmamos em nosso trabalho é a dos modos rítmicos.

Segundo essa teoria, qualquer poesia trovadoresca se encaixaria, em seus versos e acentos, em *modos rítmicos*. Não obstante esses modos determinassem a repetição de diversos padrões de duração, essencialmente silábicos, a mescla a possibilidade de mesclagem destes modos em uma mesma canção ou peça é objeto de discussão.

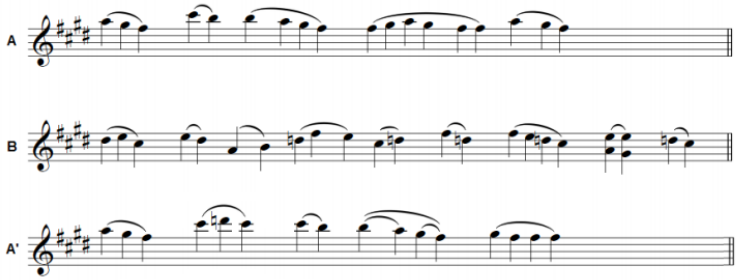
Em nossa investigação acerca das canções do trovador identificamos os modos dáctilo (4 ocorrências); troqueu (2); troqueu anacrústico (1) e tribraco (1), o que representa uma proposta de realização para estas obras.

No que diz respeito ao desenvolvimento melódico, observamos a divisão tradicional (esta prática, já bem descrita nos tratados e perceptível nos Neumas, sem maiores complicações) do emprego de modos eclesiásticos autênticos e plagais, ou seja, a divisão da escala em dois tetracordes estando o modo em sua forma autêntica ou plagal, dependendo da posição de sua *finalis*.

## 4. *Amoris Divini et Humana Antipathia*

Apresentamos a seguir uma redução da linha melódica da sexta peça de *Amoris Divini* (*Hierusalém Amoris)* que é suficiente para esclarecer os pontos presentes nesta comunicação:

Figura 01 – Redução melódica de *Hierusalem Amoris*, valores rítmicos alterados.



Neste exemplo, todas as notas foram representadas como semínimas no intuito de se destacar as relações escalares. Todos os valores finais de cada ligadura são valores de maior duração do que os imediatamente precedentes, constituindo um fragmento melódico claramente segmentado. Essa representação facilita o reconhecimento não apenas das características da própria escola (já citadas), como o emprego de modos rítmicos claramente definidos.

No que diz respeito aos modos escalares encontra-se um procedimento análogo ao que observamos em nossas análises das canções de Palou (que estão de acordo com o esperado de acordo com a literatura acerca do assunto), o de divisão das estruturas formais pela delimitação de tetracordes. Ampliando esse conceito para a releitura realizada pela escola da nova simplicidade, temos que a parte A não se define pelo tetracorde e sim pelo fragmento superior da escala formado por cinco sons, portanto um pentacorde.

Estrurtura A – Pentacorde 1 – Fá$^{\#}$; Sol$^{\#}$, Lá, Si, Dó$^{\#}$
Estrurtura B – Pentacorde 2 – Si, Dó$^{\#}$; Ré (Ré$^{\#)}$, Mi, Fá$^{\#}$
Estrurtura A' – Pentacorde 1b – Fá$^{\#}$; Sol$^{\#}$, Lá, Si, Dó$^{\#}$ - Acrescido da nota Ré – apenas como ornamento.

Com essa segmentação, fica clara a relação entre a forma ternária e o emprego das divisões da escala.

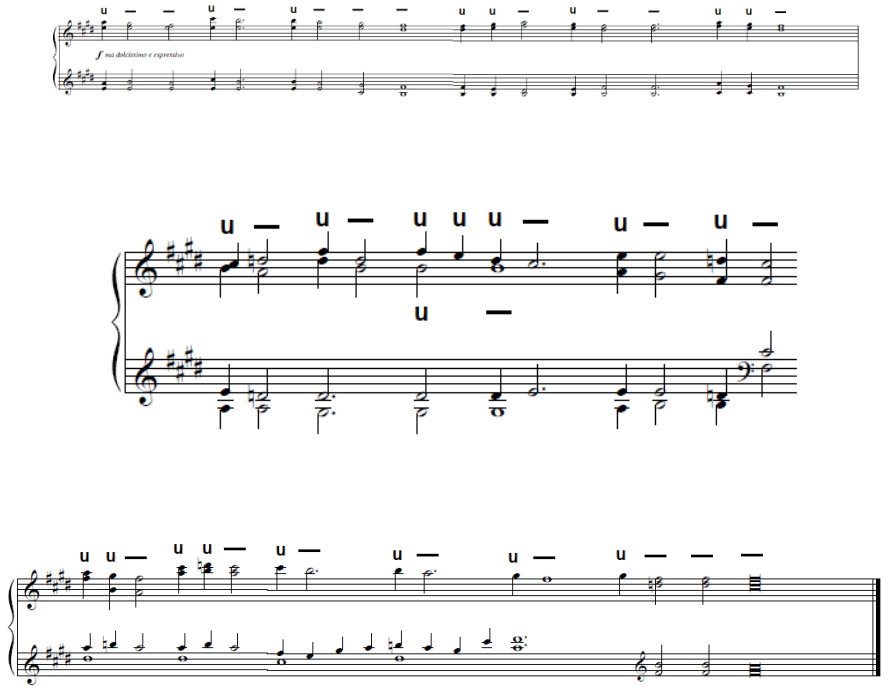
No que diz respeito ao ritmo, observa-se que a peça, agora representada em sua totalidade não é constituída por um motivo que se reconheça pelo seu perfil melódico –posto que sofre constante variação– e sim, pela sua disposição métrica. Essa técnica relaciona-se ao emprego dos modos rítmicos tal qual no estilo presente nas canções de Palou. Na nova simplicidade não há a aderência a um único modo rítmico específico, porém, um número limitado (proporcional ao tamanho da peça) de modos pode ser encontrado;

U = curto _ = longo

| **Símbolo** | **Motivo** | **Modo rítmico** |
|---|---|---|
| u _ | y | Iâmbico |
| u _ _ | x | |

| | | |
|---|---|---|
| uu_ | k | |
| u _ _<br>_ _ | z | |
| u u u _ | j | |

Figura 02 –*Hierusalem Amoris*, segmentação por modos rítmicos.



Essencialmente a peça se constitui do motivo y – um modo curto longo (iâmbico) com 10 ocorrências. Ao examinarmos mais detalhadamente os outros motivos, percebemos que x e k relacionam-se por inversão da retrogradação, assim como x e j. Ou seja, o que era curto se trona longo sendo lido de trás para frente. Esses motivos

isoladamente têm aparições esporádicas e pontuais, e a soma de todas as suas ocorrências (9) é próxima, mas não supera as 10 do motivo iâmbico. Isso aponta para o emprego sistemático de y como o modo principal, alicerçado no fato de que y está presente nas três subdivisões da peça (A; B e A').

**Considerações finais**

Procedimentos técnico-composicionais presentes nas canções de Berenguer de Palou e que ilustram as práticas correntes de sua região no final do século XII e início do Século XIII de um modo geral são descartados das discussões acerca da teoria musical contemporânea, que assume o movimento *Ars nova* como ponto de partida para a Teoria musical moderna. Todavia, escolas e mesmo, compositores isolados, a partir do século XX têm buscado refrescar as fontes de usas inspirações pesquisando por técnicas já esquecidas com a finalidade de promover novos processos criativos e novas sonoridades. A mescla desses procedimentos caracteriza muito de algumas escolas do século XX, como a Escola da Nova Simplicidade,

Tal qual ilustrado nesta comunicação, os procedimentos basilares da construção de *Hierusalem Amoris* estão muito mais próximos das práticas observadas no século XII do que nas mais recentes, viabilizando interessantes confrontamentos e cruzamentos entre o *corpus* teórico medieval e a música contemporânea. De fato, Não Berenguer de Palou especificamente, mas o estilo de sua época e sua região geográfica repercutiram, mesmo que não de forma sistemática, por mais de oito séculos, o que nos convida a investigar e aprofundar mais essas relações ainda tão pouco desveladas e debatidas

.

# SIMPOSIO

## *SCHOLASTICA COLONIALIS*: LÓGICA Y FILOSOFÍA MORAL

**Coordinación: Celina A. Lértora Mendoza**

## *Scholastica Colonialis*: Lógica y Filosofía Moral
## 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 Colonialis* o *Americana* 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 específicas cuyos problemas y cuestiones relativas al reconocimiento de una *Translatio* real y efectiva son distintos. Por lo tanto, el Simposio se divide en dos partes y cada una tiene su propia fundamentación y propuesta específica.

## Primera parte: Lógica

### Fundamentación y antecedentes

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.

Si bien estos trabajos y algunos otros en menor número, sólo analizan una parte del material documental correspondiente, son suficientes como para que se haya planteado la cuestión de un análisis general historiográfico que dé cuenta de la *Translatio Logicae*, dentro de los actuales criterios historiográficos y hermenéuticos de la *Translaio Artium* aplicada a la relación Europa-América en la Modernidad. En nuestro caso, tuvieron recientemente un epicentro en el proyecto *Translatio Artium ss. XVI-XVIII* realizado en Santafé de Bogotá en 2018, organizado por la Biblioteca Nacional de Colombia, la Universidad Nacional de Colombia y la Universidad Javeriana, financiado por Colciencias, con la coordinación del Dr. José Higuera Rubio.

Uno de los ejes de este proyecto fue la Lógica, con la participación de Walter Redmond y Celina Lértora. En este contexto, Redmond expuso su explicación de la *Translatio Logicae* a partir del siglo XVI, señalando en especial la necesidad de considerar en forma diferenciada la recepción de la lógica escolástica y la humanística, para los siglos XVI y XVII. Su trabajo, presentado entonces y en lo sustancial ya publicado (ver bibliografía al final) fue a su vez comentado por Celina Lértora, cuestionando la validez del esquema para todas las regiones y todo el período, argumentando por su parte la necesidad de considerar el desarrollo específico de la

lógica escolástica durante todo el período. Sobre este tema se produjeron varias publicaciones (ver bibliografía al final) y la cuestión sigue abierta.

**Propuesta**

En esta mesa que constituye la primera parte del Simposio, quienes participaron en estas discusiones a partir de 2018, exponen tres casos concretos de esta *Translatio* en diversos momentos.

**Juan Manuel Campos Benítez** (BUAP, México) visualiza el primer paso de dicha *Translatio* y la recepción temprana de la lógica de los humanistas, algunos de cuyos ecos pueden rastrearse en los dos maestros mexicanos que analiza.

**Walter Redmond** (Univ. Austin, Texas) propone un tema concreto de la *Logica Mexicana* de Antonio Rubio SJ como un caso claro de continuidad de la lógica escolástica medieval en la tradición jesuita, pero desarrollando algunos temas más amplia y profundamente en función de avances propios de la modernidad (la "undécima categoría").

**Celina A. Lértora Mendoza** (CONICET-FEPAI) estudia un inédito rioplatense del siglo XVIII, también jesuita, de Nicolás Plantich, austríaco-croata que traslada a la Universidad de Córdoba la enseñanza lógica recibida en el Imperio Austrohúngaro, mostrando una esencial continuidad con el modelo jesuítico de Rubio, a pesar de la diferencia temporal y la distinta tradición académica (jesuita) de ambos. Plantich se diferencia de otros maestros coloniales del siglo XVIII, inclinados a un esquema inspirado en la Lógica de Port Royal.

De este modo se propicia continuar las discusiones sobre la *Translatio Logicae* en el área de las colonias españolas americanas, como una contribución a la historia del desarrollo de la lógica en la Modernidad.

**Bibliografía reciente relativa a la *Translatio Logicae***

- Arana Alencastre, Jean Luis, "El arte de la lógica y las voces del arte: sobre si la lógica es un arte y sobre si las voces son el objeto material de la lógica", *XVII Congreso Latinoamericano de Filosofia Medieval, Actas*; Ed. RLFM 2019: 193-202.
- Campos Benítez, Juan Manuel; "La filosofía racional de Pedro Simón Abril, ¿primer texto de lógica escrito en español?", *XVII CLFM* cit., 287-294.

- D'Onofrio, Sandro R., "Los conceptos objetivos no representativos del P. Joseph de Aguilar SJ", XVII CLFM cit., 2013-210.
- Lértora Mendoza, Celina A., *Logica colonialis. Aporte a la historia de la escolástica americana,* Bs. As., ed. FEPAI, 2017.
- Redmond, Walter, *La lógica en el Virreinato del Perú,* Lima, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Redmond, Walter y Mauricio Beuchot, *La teoría de la argumentación en el México colonial*, México DF, UNAM, 1995.
- Redmond, Walter, y Mauricio Beuchot. *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, México DF, UNAM, 1987.

## Segunda parte: Filosofía Moral

### Antecedentes y fundamentos

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.

Dentro de este amplio panorama, hay dos temas de particular interés. El primero es que los jesuitas amplían la temática filosófico-teológica incorporando de un modo sui generis la teología mística (simbólica) que, junto con la teología bíblica, era un remanente de la teología monacal. El modo sin duda es interesante y en cuanto receptado en América puede incluirse sin reparos en los estudios de *Translatio*, sobre todo porque buena parte de los textos conservados son de jesuitas o muestran su influencia. La cuestión de la teología mística, en cuanto vinculada a las imágenes

sensibles (los símbolos) por un lado y por otro a la experiencia individual, parece ser un contrapunto a la propuesta protestante y si bien se mantiene en los límites de la ortodoxia, no deja de ser un elemento un tanto conflictivo en el seno de la Teología y la Moral filosófica de la *mainstream* escolástica

El segundo caso es el de la famosa doctrina del 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, equipobabilismo, 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. Sin duda esta doctrina choca frontalmente con la tradición del "silogismo moral" y provoca una profunda crisis en el seno mismo de la escolástica. Desde la célebre afirmación de Rivera de Ventosa, de que esta teoría fue la causa principal de la expulsión porque molestaba a los reyes absolutos, la idea ha continuado rondando, por su clara verosimilitud. Si bien hay otras explicaciones igualmente verosímiles (por ejemplo la de Furlong sobre el contrato social de Suárez o la de Troeltch sobre la representación popular de los cabildos sostenida por los jesuitas y realizada en forma práctica en sus reducciones) se debe conceder, al menos, la crisis que la defensa del probabilismo produjo en la filosofía moral escolástica moderna.

Ambos temas han sido receptados en América y esto entonces justifica su análisis puntual.

**Propuesta**

Los dos temas indicados son abordados en sendos trabajos que estudian la recepción americana y concretamente peruana, de ambas cuestiones debatidas.

**Juan Luis Arana Alencastre** (Pontifica Universidad Católica del Perú) estudia el tema de la mística en Ruiz de Montoya y de qué modo su propuesta arriba a la de un compromiso moral de compartirla. Las hesitaciones de Ruiz de Montoya parecen reflejar la problemática señalada.

**Lisando D. Silva Guevara** (Pontificia Universidad Católica del Perú) estudia la recepción del probabilismo en el virreinato del Perú y las divergencias que determinó, explicando también por qué finalmente, a principios del siglo XVIII triunfa el agustinismo moral y el probabilismo es desechado,

# Los lógicos novohispanos en su ambiente

*Juan Manuel Campos Benítez,*
BUAP, Puebla - México

## 1. Introducción

Vicente Muñoz Delgado, gran historiador de la lógica, sobretodo en España y Portugal, clasifica a los lógicos del siglo XVI en dos grandes grupos: prerrenacentistas y renacentistas. Los prerrenacentistas abarcan la primera mitad del siglo, y los renacentistas la segunda mitad, así que tenemos el año 1550 como la gran división, claro que habrá prerrenacentistas que 'adelanten' algunas de las criticas que luego serán comunes en la segunda mitad del siglo. Pedro Ciruelo (ca1470-ca1550) es un buen ejemplo. Dice Muñoz Delgado[1]: "Sin embargo, en Alcalá se nota ya desde el principio un airecillo renacentista, que descubrimos en Ciruelo…". Y Jorge Ayala enfatiza "Al fin y al cabo, Pedro S. Ciruelo era ya un hombre del Renacimiento…"[2]. Pedro Ciruelo publico en 1519 *Prima Pars Logices* e *In Doctrinam Praedicamentorum*; unas *Summulae* en 1537, donde hace una historia de los comentarios a Pedro Hispano y pide un recorte, según nos informa Muñoz Delgado. Las críticas de Vives a los dialécticos son también de 1519. Los novohispanos también exigen y hacen recortes a los contenidos de la lógica; Pedro Ciruelo vivió lo suficiente como para ser testigo y artífice precoz de esos cambios.

[1] Vicente Muñoz Delgado, "La lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI"**,** *Salmanticensis* 15, n. 1, 1968: 161-218, p.215.
[2] Jorge Ayala Jorge (1993), "El maestro darocense Pedro Sánchez Ciruelo", en *Aragón en la Edad Media*, n. 10-11, 1993: 85-100, p.97.

Los lógicos novohispanos del siglo XVI, Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado, escribieron y publicaron su obra en 1554 y 1571 respectivamente; Antonio Rubio publicó su obra recién iniciado el siglo XVII, en 1603 y bien podemos pensar que fue ideada en tierras mexicanas durante los últimos años del siglo anterior, de ahí el título con que fue conocida en algunas ediciones a partir de 1605, *Logica mexicana*[3]. Por eso no entra en la clasificación de Muñoz Delgado, quien trata a los autores de libros de lógica hasta 1600[4]. Diremos algunas palabras sobre los autores del siglo XVI, que por los años de publicación pertenecen al grupo de los prerrenacentistas; diremos también algo de la crítica a la enseñanza de la lógica hecha por los renacentistas. Primero hablaremos del contexto parisino, luego haremos una breve comparación con la narración que hace Juan de Salisbury en el siglo XII sobre la lógica en Paris y finalmente hablaremos un poco sobre las críticas a los lógicos en Alonso y Mercado.

## 2. El círculo hispano-escocés de John Mair

El escocés John Mair (ca1467-1550) pasó mucho tiempo en París donde estudió Lógica con Jerónimo Pardo, en la Escuela de Monteagudo, aunque había otras escuelas como las de Santa Bárbara, Coqueret o Lisieux donde también había españoles. Alexander Brodie[5] reporta esta lista de escoceses alrededor de Mair: Hector Boece, David Cranston, George Lokert, Robert Galbraith, William Manderston, Peter Houston y Gilbert Crab, y de españoles: Jerónimo Pardo, Agustín Pérez de Olivan, Antonio Ramírez de Villaescusa, Juan de Celaya, Antonio Coronel, Luis Coronel, Juan Dolz del Castelar, Fernando de Enzinas, Juan Gélida, Gaspar Lax. Todos florecieron durante la primera mitad del siglo. La mayoría de españoles volvieron a España donde enseñaron en varias universidades, como en Alcalá y Salamanca, donde se requería enseñanza nominal, que era la que dominaba en Paris. Hay quien habla de una 'invasión' de estos lógicos parisinos a Salamanca que "dura casi medio siglo"[6] pues varios de ellos tenían formación matemática y científica, la lógica nominal estaba en boga e incluía el estudio de las súmulas, Aristóteles y los

[3] Ver Walter Redmond-Alberto Casales, *Walter Redmond. Escritos de 1969-1984*, Puebla, UPAEP, 2020, p. 407.

[4] Ver su *La lógica hispano-portuguesa hasta 1600. Notas bibliográfico-doctrinales*, Salamanca, 1972: 9-122, pp. 70-71.

[5] Alexander Brodie, *The Scottish-Spanish circle of Johan Mair*, con traducción española de Paloma Ilzarbe, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico 37, 1996 p. 8.

[6] Muñoz Delgado, ob. cit. 1972, p. 81.

desarrollos de los temas propiamente medievales; incluían el estudio de cosas como los tipos de discurso (oral, escrito, mental) y división de conceptos (ultimado, no-ultimado), significación natural (para el discurso mental) y convencional (discurso oral y escrito) y cosas así. Las súmulas eran manuales de lógica que recuperaban y desarrollaban los manuales del siglo XIII debidos a Pedro Hispano, y encontramos una enorme cantidad de ellos, de hecho cada autor escribía sus propios manuales, de ahí su proliferación[7]. Algunos alcanzaron varias ediciones incluso luego de la muerte de su autor.

Claro que había españoles que no pertenecían al círculo, como Pedro Ciruelo, llamado a enseñar en Alcalá por el Cardenal Cisneros, o Juan Luis Vives que habiendo estudiado en Monteagudo escribe una obra contra los 'pseudo-dialécticos'; también Domingo de Soto estudió en Monteagudo, según reporta Muñoz Delgado, donde "tuvo al parecer como maestros a los **ilustres españoles Gaspar Lax y Antonio Nuñez Coronel**"[8]. También estudió en Santa Bárbara con Juan de Celaya. Soto enseñó en Alcalá y luego en San Esteban y en la Universidad de Salamanca. Juan Martínez Silíceo también es de los que vienen de París; en Salamanca fue 'padrino' de fray Alonso en la obtención del grado[9].

### 2.1. Las críticas a la enseñanza de la lógica

Comenzaremos diciendo que la crítica a la lógica no es nueva, de hecho comienza en la antigüedad griega con las críticas a los sofistas que enseñaban a persuadir, y que presumiblemente usarían algunas técnicas lógicas y aprovechar los conocimientos de gramática que adquirían en sus incursiones a diferentes lugares de Grecia, por no decir que fueron los primeros gramáticos que aprovechaban escuchar diferentes 'versiones' o dialectos del griego. En todo caso pudieron relacionar los elementos de lo que luego sería el *Trivium*: la gramática, la lógica y la retórica.

[7] Muñoz Delgado (ob. cit., p. 75) enumera 20 textos de Gaspar Lax publicados en Zaragoza y París entre 1512 y 1532.

[8] Muñoz Delgado, "Domingo de Soto y la Ordenación de la Enseñanza de la Lógica", en *La ciencia tomista* 87, Julio-*Diciembre*, 1960; 467-528, p.468. Énfasis del autor.

[9] Ver Clara Ramírez, "Alonso de la Veracruz en la Universidad de Salamanca: entre el tomismo de Vitoria y el nominalismo de Martínez Silíceo", *Salmanticensis*, n. 54, 2007: 635-652

También encontramos pugnas en los griegos posteriores a los sofistas; es célebre la frase respecto a la discusión sobre cual sería mejor lógica, si la de los peripatéticos (que trata principalmente de la silogística incluyendo la silogística modal) o la de los megáricos (que tratan principalmente los *lekta* –entidades abstractas hoy llamadas 'proposiciones'–, las conectivas, las proposiciones modales); curiosamente ambas escuelas seguían un método axiomático al estilo de la geometría de Euclides. Esta discusión se da entre lógicos, pero también encontramos críticas a esas lógicas por parte de un escéptico, Sexto Empírico, atacando ambas lógicas entre otras cosas.

Las críticas a los lógicos del siglo XVI son complejas. La manera más fácil de abordarla es decir que los textos de lógica sobreabundan en temas lógicos y también en temas extralógicos; la crítica consiste en pedirles que recorten contenidos lógicos y remuevan los extralógicos. Los textos son tan extensos que el estudiante se espanta. Domingo de Soto hizo algunos recortes, pero también hizo cambios que tuvieron mucha importancia. En el fondo hay más cosas. Por ejemplo: tenemos una pugna filosófica entre las escuelas realistas y nominalistas y esto incluye su manera de ver la lógica. Los realistas tienden a verla como una *scientia rationalis*, una ciencia de la razón con énfasis en las operaciones del intelecto, mientras que los nominalistas tendían a verla como una *scientia sermocinalis*, una ciencia del discurso, una ciencia lingüística con mucha atención a la gramática, claro que los realistas podían atender mucho a la llamada gramática *speculativa*. Y para ahondar las diferencias, los humanistas tendían a considerar la lógica más como una *ars disserendi* que como una ciencia de la razón o del discurso, así que tenemos tres facciones en disputa.

Varios lógicos de la primera mitad del siglo eran conscientes de los problemas. Enzinas se daba cuenta de que algunos de sus textos eran profusos, (quizá justificando el dicho de Villoslada: si no hubiera muerto tan joven se habría pasado al bando de los reformistas; también a comienzos del siglo siguiente Antonio Rubio habría que recortar su propia obra).

Soto notaba también que algunas cosas de Pedro Hispano no estaban bien ubicadas. Por ejemplo, los tratados sobre predicables y predicamentos estaban entre los primeros manuales de los *Tractaus* o *Summulae logicales*, pero correspondían a la lógica aristotélica. Soto los reubicó siendo acaso conciente ya de las diferencias entre las tradiciones lógicas que confluían y que dieron como fruto los tratados medievales de diversos siglos. Me refiero a la lógica *vetus*, lógica *nova*, lógica

*moderna*. Tal y como estaban, la lógica aristotélica estaba al comienzo, pero varios pensaban en la lógica de las súmulas como preparación a Aristóteles, idea que después será reflejada en las llamadas lógica **menor** y lógica **mayor**. Luego será llamada 'dialéctica', palabra que encontraremos en muchos libros, como en fray Alonso su *Dialectica resolutio*, *In dialecticam Aristotelis commentaris* del mismo Soto en 1548; la *Introductio in dialecticam Aristotelis*, del jesuita Francisco Toledo, y el mismo Rubio su *In universam dialecticam aristotelis*, entre otros, donde estudiaban precisamente temas aristotélicos. Así pues, se trataba de un reordenamiento, casi una 'restitución' de la lógica y no solamente un cambio de lugar de ciertos temas.

Otras críticas exigían quitar los elementos extraños que pertenecían a la filosofía natural o a la gnoseología, en suprimir las cuestiones más difíciles como los insolubles, las obligaciones, los exponibles. Algunos las eliminan, otros, como Mercado, mandan algunas cosas al final de los textos, en apéndices que no eran para principiantes.

Algunas críticas pueden entenderse atendiendo a la noción de lenguaje o discurso que está como trasfondo, y sus funciones. El lenguaje ordinario pide mucha atención a la gramática y a la retórica, a la comunicación en diversas situaciones de la vida cotidiana. Los lógicos escolásticos habían desarrollado una especie de metalenguaje altamente sofisticado y técnico que estaba muy lejos del lenguaje de la vida cotidiana –el lenguaje objeto– y sonaba bárbaro a los castos oídos renacentistas. Simplemente había que reconquistar la lógica que había sido capturada por los bárbaros, y nada mejor que la retórica para lograr esto, de ahí el éxito de Rodolfo Agrícola, Titelman y otros. Incluso la teología misma había que restituir, o el mismo cristianismo, pues estamos en el corazón de la reforma y sus conflictos, algo que no debemos olvidar cuando estudiemos las críticas a la lógica en este periodo[10]. Marcel Bataillon, en su *Erasmo y España*, pinta un panorama muy complejo donde encontramos a muchos de los lógicos mencionados ya como teólogos imperiales, ya como adversarios o simpatizantes de Erasmo y del erasmismo español. La historia de la lógica se revela así como inmersa en su tiempo y sus polémicas adquieren otro matiz, ya no como críticas didácticas o pedagógicas sino como algo mucho más complejo que merece nuestra atención.

[10] Ver nota 11 abajo.

### 3. Juan de Salisbury y el Paris del siglo XII

La importancia de Paris en la formación de lógicos españoles que luego regresan a su patria a enseñar y desarrollar sus temas es comparable a la importancia que tuvo Francia en el siglo XII con los grandes maestros de las catedrales y monasterios. Tenemos un reporte de ese fenómeno en el *Metalogicon* de Juan de Salisbury, escrito alrededor de los años cincuentas de dicho siglo. En esta obra podemos encontrar a las mejores inteligencias de la época tanto en filosofía y teología como en lógica y en ciencias.

Dice Muñoz Delgado:

> "Ya en el siglo XII con Juan de Salisbury, y más tarde con *Abelardo*, empieza a formarse el ambiente de que los grandes maestros podrían hacer un manual que supla con ventaja a las obras de Aristóteles, esté mejor adaptado a los alumnos y redactado en un lenguaje más fácil de entender"[11].

En ese ambiente encontramos a los grandes maestros de la época: Gilberto Porretano, Thierry de Chartres, Guillermo de Conches ("el mejor gramático luego de Bernardo de Chartres"), El peripatético de Pallet Pedro Abelardo, los hermanos Anselmo y Rodolfo de Laon, Alberico de Reims, Simón de París, Guillermo de Champeaux, Hugo de San Víctor…etc., todos ellos defendiendo la elocuencia y las artes liberales[12]. Pues en efecto, hay una amenaza, cierto 'Cornificius' ataca la elocuencia, y con ella, piensa Juan de Salisbury, el pensamiento y el discurso, la lógica y la gramática. Es un ataque a las artes liberales, el *Trivium* y el *Quadrivium*, y el libro es una apología de dichas artes.

Cornificius es un nombre colectivo para muchos personajes de la época. Muestro solo una faceta de su crítica: la elocuencia se tiene por naturaleza o no se tiene, Si no se tiene, cualquier intento por adquirirla será inútil, así que es mejor no estudiarla. Esto puede aplicarse al entendimiento mismo y sus aptitudes lógicas (esta será la

[11] Muñoz Delgado", ob. cit., 1960, p. 474.

[12] Ver Juan de Salisbury, *The Metalogicon. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, traducción de Daniel McGarry, California, University of California Press, 2015, Libro I cap. 5.

crítica del benedictino Feijoo en el siglo XVIII a las Súmulas y hay cierto eco de ella incluso en Santiago Ramón y Cajal[13]).

Juan se queja de los profesores y de los lógicos. En efecto, en el capítulo 10 del Libro II, cuenta que se fue a estudiar a las Galias, primero en Santa Genoveva con Pedro Abelardo, aprendiendo cada palabra que salía de su boca, luego fue discípulo de Alberico, quien se oponía a los nominalistas y también estudió con Roberto de Melún, pasó tres años estudiando Gramática con Guillermo de Conches, prosigue ciencias (*quadrivium*) con Hardewin 'el alemán' y Ricardo 'el obispo', retórica con Teodorico y luego con Pedro Helias. Por razones económicas es profesor durante tres años y estudia dialéctica y teología con Gilberto para continuar con Robert Pullen y Simón de Poissy. Pues bien, han pasado doce años y decide regresar a Santa Genoveva con sus antiguos compañeros y comparar lo que han aprendido, los problemas que han resuelto. Para su sorpresa y decepción encontró que no habían avanzado nada, que seguían con los mismos problemas de antaño con que asolaban a sus estudiantes, pero ahora sin moderación y sacó una solemne y nada grata conclusión: la dialéctica no sirve si se encierra en sí misma y no es fecunda si no toma contenido de las otras ciencias. Dice que raro es el profesor que sigue los pasos de su maestro, y para ganarse la fama acuña sus propios errores. Se queja de los profesores que imponen demasiado a sus estudiantes y al mismo tiempo cuando enseñan no ponen las cosas en su lugar, queriendo simplificar a Aristóteles enseñan a Platón, tergiversando al autor enseñado. Pero eso sí, todos se dicen 'aristotélicos'.

## 4. Los lógicos novohispanos y sus críticas a los renacentistas

Trataré de explicar brevemente un par de críticas de los novohispanos sin entrar en los aspectos complejos a los que aludí en (2.1.). Fray Alonso parece reconocer a Cornificius o algún descendiente suyo justo en el Proemio, donde muestra que la dialéctica ha sido muy apreciada por grandes autoridades de la filosofía, la teología y de la retórica. Cita a Cicerón en este problema: hay individuos dotados de elocuencia sin estudiarla, "sin embargo el arte es guía más cierta que la

[13] "Importa consignar que los descubrimientos más brillantes se han debido, no al conocimiento de la lógica escrita, sino a esa lógica viva que el hombre posee en su espíritu…", en Ramón y Cajal, *Reglas y consejos sobre investigación científica*, Madrid, CSIC, 2017, p. 29.

naturaleza"[14]. De Quintiliano toma una comparación: hace más el labrador que la misma bondad del suelo, así el arte hace más que la naturaleza (o como se decía: el arte perfecciona la naturaleza). Sigue con el *Fedro*, si eres orador por naturaleza, serás excelente con la doctrina y la práctica. Estas referencias a los oradores y rétores sirve de entrada a esta afirmación dirigida a la secta de Cornificius:

> "Que no se enfaden con nosotros hombres ignorantes y tontos quienes ni han saludado a la dialéctica desde el umbral y creen que perdemos el tiempo en aprenderla y enseñarla porque viene de la naturaleza"[15],

Identificar a los "ignorantes y tontos" será difícil, pues estos adjetivos no se aplican a quienes menciona Alonso en el Proemio, para denostar: Fernando de Enzinas "y otros hombres de su calaña" que abusan precisamente de la lógica, es decir, la complican. Alaba a Pedro Ciruelo, a Francisco Titelman, a Juan Cesáreo, a Luis Carvajal, a Villalpando de Segovia. Luis Carvajal, teólogo, critica a los escolásticos que han disputado mucho cuestiones superfluas. Curiosamente sus invectivas, como teólogo, se dirigen a personajes que ya conocemos:

> "¿Oh ignorantísimos y locuaces sofistas…, a vosotros es a quienes se dirige mi discurso, a vosotros, Lax, Enzinas, Dullart, Pardo, Espinosa, Coronel, Quadripartitus y otros iniciados en estos misterios! ¿Por qué habeis arrojado fuera a la hermosa doncella Dialéctica? ¿Por qué habeis introducido en las santísimas escuelas a la Sofística, de quien en todo tiempo han hecho mofa los hebreos, los caldeos, los egipcios, los griegos y los latinos?[16].

Las palabras son las mismas que usan Alonso y Mercado, 'ignorantes' y 'sofistas'. Tomás de Mercado no da nombres propios cuando critica a otros lógicos, pero parece referirse a nominalistas, presumiblemente de la primera mitad del siglo:

[14] Sigo la traducción de Walter Redmond, en Mauricio Beuchot, *Antología de Fray Alonso de la Veracruz*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988: 48-57, todas las citas provienen de aquí.
[15] Beuchot, ob. cit., p. 53
[16] Citado por Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, trad. de Antonio Alatorre, México, FCE, 1982: 506-507.

> "Los nominales recibían diferentes denominaciones como las de magistri iuniores, doctores moderni, recentiores en contraposición a los antiqui, que eran los reales, es decir, conjuntamente escotistas y tomistas"[17].

Son precisamente las palabras que usa Mercado cuando ataca, añadiendo otras: sumulistas, dialécticos, sofistas, neotéricos. Las críticas tienen que ver, generalmente, con el exceso de contenidos, con tratar en un texto de lógica cosas que no tienen que ver con la lógica, por ejemplo, la generación y la corrupción, los conceptos ultimados, etcétera. A veces trata de distanciarse, como cuando dice "se discute entre los dialécticos si…", y propone un problema y diferentes soluciones. O: los sumulistas dirían esto…y cosas así.

Mercado pone mucha atención a la manera de presentar los contenidos a los estudiantes. Es recurrente su apelación a estrategias como enseñar lo desconocido por lo más conocido, evitar temas que no sean importantes para quienes apenas comienzan a estudiar, recurrir siempre al lenguaje ordinario, formular de manera diferente las proposiciones cuando no son claras, pues siempre es posible encontrar una equivalencia que sea más clara que otra. Atender a los diferentes tipos de negación.

Cuando critica se refiere con palabras duras pero, repito, nunca dice los nombres de aquellos a quien critica; al no referirse por su nombre nos priva Mercado de una información que sería muy útil para conocer mejor ese ambiente lógico que he tratado de describir a grandes rasgos, ambiente que se refiere al lado europeo; también es importante recuperar, entender ese otro ambiente en el que se desenvolvieron, el ambiente americano y mexicano, y que es tema de otro ensayo.

[17] Muñoz Delgado "La lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI", cit., p.163.

**El enunciado lógico**
**descrito por Antonio Rubio en su *Logica Mexicana***

*Walter Redmond*
Austin, Texas - EEUU

Εἶναί πως
τὰ μὴ ὄντα δεῖ γε
"En verdad es de algún modo
lo que no es"
Platón

In rerum... natura quaedam sunt,
quaedam non sunt
"en la naturaleza ciertas [cosas] son,
ciertas no son"
Los estoicos[1]

Explicaré breve y someramente la forma en que Antonio Rubio, autor jesuita español de la *Logica Mexicana*, describe el enunciado lógico, es decir, el tipo de enunciado que los lógicos suelen emplear.

**Antonio Rubio**

Rubio escribió su lógica en la Nueva España a fines del siglo XVI, y la obra fue publicada dieciocho veces en seis países europeos entre 1603 y 1641. Apareció en dos versiones, primero una larga (en Alcalá y Colonia) y una compendiada (en España, Francia, Polonia, Alemania, Italia e Inglaterra). La obra fue apodada *Lógica Mexicana* por primer vez en la edición de Colonia, 1615, y después, en siete ediciones más[2]. Rubio hizo varias revisiones de su lógica, siendo definitiva la de Alcalá en 1613, la cual no apareció al norte de los Pirineos. Rubio también publicó cuatro libros sobre física (o filosofía natural), y en total, hubo 55 ediciones de sus cinco obras filosóficas.

[1] Platón, *El sofista*, 240e; los estoicos: citado por Séneca, *Epistola moralis* LVIII.
[2] *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam...* (*Logica Mexicana s[eu] commentarii in universam Aristotelis logicam...*).

**Las cuatro distinciones**

Para describir la posición de Rubio sobre el enunciado lógico, presentaré **cuatro** distinciones que él desarrolló cuidadosamente. La primera distinción es **conceptual**: entre un concepto **mental** (él decía "formal") y un concepto **objetivo**. La segunda distinción es **intencional**, es decir, entre un enunciado que es de primera intención (o sea, "de primer orden o nivel") y uno que es "**de segunda intención** (o "de segundo orden"). La tercera distinción es meontológica, entre un ente *real* y un ente **racional** o (como decían entonces en latín, un *ens rationis*, "ente de-razón". La cuarta distinción es **tipológica**, entre las clases de relaciones: *lógicas* y no-lógicas.

Un ejemplo de un enunciado lógico es "hombre es una especie". "Hombre" se entiende como un "universal" (o carácter general) que se dice de Sócrates, de Jantipa y de otros hombres, y "especie" es un "predicable", es decir, un *taxón*, o un clasificador, al igual que "género", y tiene un sentido que sobrepasa la usanza científica. Un ejemplo de un enunciado **ordinario** (no lógico) es "Sócrates es un hombre". Todo este tema, pues, pertenece a la teoría de la predicación.

**Primera distinción: entre el concepto mental y el concepto objetivo**

En cuanto a la primera distinción, entre los conceptos **mental** (o psíquico) *y* **objetivo**, podemos considerar de dos maneras a **todos** los enunciados, enunciados **ordinarios** (como "Sócrates es un hombre") y enunciados **lógicos** (como "hombre es una especie"). El enunciado como tal puede tomarse como un pensamiento privado (en la psique de una persona) y como el contenido de un pensamiento personal que puede corresponder (en caso de acertar) a lo trans-subjetivo. Rubio llamó estos dos tipos respectivamente: "conceptos formales" (pensamientos "privados") y "conceptos objetivos" (contenidos abstractos, por decirlo así). Los "conceptos objetivos" adquirían cada vez más importancia en la lógica de Rubio, como también en la filosofía escolástica de su tiempo. En los dos tipos de enunciados (lógico y no-lógico) el filósofo propiamente enfoca **lo** objetivo, y sólo secundariamente lo mental o psicológico. Hoy se suele hablar de proposiciones en el sentido de aquello que un pensamiento indica (o aquello que una oración expresa). Por lo tanto, para Rubio, el enunciado en general, tanto "ordinario" como "lógico", se aproxima a la noción de "proposición".

**Segunda distinción: entre el primer nivel y el segundo nivel**

Según la segunda distinción, la de **intenciones**, también existe una distinción entre un enunciado "ordinario" como "Sócrates es un hombre", y un enunciado lógico como "hombre es una especie". "Sócrates es un hombre" se llama "de primera intención" (o de primer nivel u orden) en el sentido de que el universal hombre se dice de una cosa particular (Sócrates o Jantipa). En cambio, "hombre es es una especie" se llama "de segunda intención" (o de segundo nivel u orden) porque el universal especie se dice del universal hombre pero no de los hombres (Jantipa, pues, no es "**la** humanidad").

Como diría Bertrand Russell, en el enunciado de primera intención, hombre (que está en el primer nivel de predicación) se dice de Sócrates (quien está en el nivel cero); pero en el enunciado de segunda intención, especie (que está en el segundo nivel) se dice del universal hombre (en el primer nivel). Dicho de otra manera, el enunciado ordinario "Sócrates es un hombre" pertenece al lenguaje-objeto, y el enunciado lógico "hombre es una especie" pertenece a un metalenguaje en torno al lenguaje-objeto. La lógica, pues, trata propiamente de los caracteres reales de las cosas reales, de sus "universales", y secundariamente, en el nivel cero, de estas cosas singulares. El lógico trata de cualesquiera cosas y de cualesquiera de sus propiedades, de "variables", pues.

**Tercera distinción: entre entes reales y entes racionales**

La tercera distinción es **meontológica** (el estudio de lo que "no es") entre los entes **reales** y los entes **racionales**: "de-razón" ("*rationis*"). Los entes de-razón son "puramente racionales" pues se encuentran "sólo en la razón", no en la "*rerum natura*", en la "naturaleza de las cosas". Este difícil tema era cálidamente discutido en el tiempo de Rubio, y Rubio mismo tardó en formular una teoría que lo satisficiera. Rubio mencionó varias clases de entes irreales (por ejemplo, como en Aristóteles: ficciones, carencias, negaciones…), pero le interesaban principalmente los enunciados lógicos en los que los taxones "de-razón" (como *especie* o *género*) se dicen de entes abstractos, como el universal hombre. En el enunciado lógico "hombre es una especie", especie es de-razón, porque no se dice del universal hombre según su propio contenido real sino sólo en cuanto "la razón" se lo atribuye.

**Cuarta distinción: la relación lógica y la undécima categoría**

Rubio, pues, considera la lógica como "taxonómica" porque ve la especie, por ejemplo, no en sí misma sino como relacionada por un lado (1) con sus géneros y por otro (2) con sus cosas singulares. Hombre se relaciona con animal, viviente y con los otros géneros que le son propios, y tambíen con sus **individuos** Sócrates y Jantipa. Sin embargo, la relación lógica por autonomasia es entre la *especie* **real** y las cosas **reales**, siendo ella misma, sin embargo, **racional**, "de-razón". Así pues, para Rubio el enunciado lógico es racional y relacional, como en "*hombre* es la especie de Sócrates".

Pero hay muchos tipos de relaciones. Ni son las relaciones lógicas las únicas de segunda intención, pues hay tres clases en el tradicional "*trivio*", es decir, en las **tres ciencias lingüísticas** ("sermocinales" como decían). Para Rubio, la lógica, la gramática y la retórica se ocupan de relaciones distintas. La lógica considera el relacionamiento lógico. La gramática considera el relacionamiento gramatical; un ejemplo es el enunciado

la palabra *hombre* es el **sujeto** de la oración "hombre es la especie de Sócrates".

La retórica considera el relacionamiento "estético" (a veces diríamos "literario"); por ejemplo:

hombre es una palabra apropiada en la oración
"hombre es la especie de Sócrates".

Sin embargo, dentro de la lógica misma hay varios tipos de relaciones racionales de segunda intención. Curiosamente, en las dos ediciones largas de la *Logica Mexicana* Rubio propuso **"su" propia undécima categoría** para los entes de-razón lógicos al lado de las categorías reales de Aristóteles[3]. Esta undécima categoría

[3] El undécimo predicamento de las segundas intenciones también se ha atribuido a algunos escotistas. Ya en el siglo XIV, Peter von Candia, el antipapa franciscano Alejandro V, criticó a unos "renovadores nominalistas por discrepar de Aristóteles y de los realistas, suponiendo que hay undécimos predicamentos…", Escotistas: *Paraphrasis Antonii Scaynii Salodiensis* (Venecia, 1599), 10B; véase también *Politischer Aristotelismus und Religion im Mittelalter und früher Neuzeit*, editado por Alexander Fidora et alii, (Akademie Verlag: Berlín, 2007), p. 73. Peter von Candia, OFM (1339-1410), comentario a las *Sentencias*, (también criticó a los nominalistas por decir que "el ente es un género" universal.
https://archive.org/stream/MN42019ucmf_0/MN42019ucmf_0_dj vu.txt (335).

"racional" tiene una estructura **parecida** a las categorías reales. Sin embargo, a diferencia de las categorías aristotélicas que suman diez, Rubio sólo divide los entes de-razón en **tres** categorías a los entes de-razón lógicos. Son a saber:
1) la categoría de los tipos de relaciones taxonómicas (como especie, género…),
2) la categoría de los tipos de enunciados y
3) la categoría de los tipos de argumentos.

En las dos versiones, larga y breve, Rubio elabora una notable teoría detallada del estudio y empleo de la lógica. Su teoría consta de cuatro partes, donde las tres primeras corresponden a las tres categorías:
1) los **elementos**; Rubio los llama "simples", es decir, universales, no sólo en la categoría de la **sustancia** (como hombre, etc.), sino también en las categorías accidentales,
2) la formación de **proposiciones** a partir de los elementos
3) la formación de **argumentos** a partir de las proposiciones y
4) las propiedades **modales** de las proposiciones y de los argumentos ("necesario", etc.).

**Resumen**

Hagamos ahora un resumen de la teoría de Rubio sobre el enunciado, reuniendo las cuatro distinciones. Podemos decir que para Rubio la lógica –y por cierto, cualquier ciencia o inclusive el discurso de la vida diaria– maneja **proposiciones** que integran conceptos objetivos. Pero la proposición lógica se destaca por ser una proposición de orden superior (de segunda intención), racional (de-razón) y relacional (entre universales reales y cosas reales).

Pido perdón por la presentación demasiado comprimida y espero que podamos seguir con estos temas en el futuro.

# El Curso de Lógica de Nicolás Plantichs SJ en la Universidad de Córdoba

*Celina A. Lértora Mendoza*
CONICET-FEPAI, Bs. As. - Argentina

## Presentación

Nicolás Plantich[1] nació en Agram, (Zagreb), zona croata del Imperio Austrohúngaro, en la primera mitad del siglo XVIII y luego de sus estudios allí y habiendo ingresado en la Compañía de Jesús, es trasladado en funciones pastorales y docentes al Río de la Plata hacia 1750, donde, además de evangelizar en la zona del Paraguay, dictó un trienio filosófico en la Universidad de Córdoba, del cual se conserva sólo el manuscrito inédito el primer curso, de Lógica. Luego de 1767 regresó a Viena y fue recibido por la Emperatriz María Teresa de Austria, junto con otros expulsos. En 1773 fue nombrado Rector del Colegio de la Orden en Varazdim, donde falleció en 1777.

La única publicación que ha quedado de él es un libro editado en 1775 en Agram, escrito en croata, cuya traducción es "Oraciones para cada día del año y diversas ocasiones". El único testimonio de su labor filosófica conocido hasta ahora es el Curso de Lógica dictado en la Universidad de Córdoba

Su vida muestra los procesos ya claros de mundialización (en Occidente) y una *Translatio* personalizada en quien dicta un curso en Sudamérica sobre la base de sus propios documentos discentes austríacos. El Curso se estructura a la manera tradicional jesuita, concordante con otros documentos similares (aunque más completos y detallados) del *Collegium Romanum*. Sobre su base pueden analizarse las similitudes con la tradición escolástica jesuita ligada a los modelos del siglo XVI y principios del XVII, lo que las diferencia de los cursos de otros profesores (sobre todo franciscanos, pero también seculares) orientados (en la línea propuesta por Feijóo) a la modernización de los estudios y en el caso de la lógica, siguiendo en mayor o menor

[1] Los datos fueron aportados por el Dr. Günter Kahale de las Universidad de Colonia, cf. mi trabajo *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la Colonia. Análisis de cursos manuscritos* (tomo I), Buenos Aires, FECIC, 1979, Cap, 5, p. 197. Su nombre en croata sería Mikula o Nicola Plantic.

medida los lineamientos de la Lógica de Port Royal, que están totalmente ausentes del curso de Plantich.

## 1. El Curso de Lógica - Análisis

El manuscrito conteniendo las lecciones de Lógica se conserva en el Anticuariato de la Biblioteca y Archivo del Convento Mercedario de San Ramón, en Buenos Aires, sin signatura. Su carátula dice solamente *Tractatus in logica /Aristotelis interiora* (sic). En la primera página se lee el nombre del escribiente Gregorio Antonio Álvarez. La atribución a Plantich del contenido se debe a la inscripción *Nicolaus Plantich* sobre el lomo de la tapa de pergamino. No tiene indicaciones de lugar, pero se deduce que corresponde al Colegio de los Jesuitas de Córdoba, pues se sabe que allí enseñó Plantich. Hay varias anotaciones cronológicas[2] que permiten datarlo en 1752.

El códice conserva su encuadernación original en pergamino, el cuerpo está constituido por cuadernillos cosidos, escrito con tinta ferruginosa y pluma de trazo fino; la letra es un derivado de la bastarda, bastante similar a la actual. Tiene considerable número abreviaturas que son las usuales de la época; el latín es correcto y los errores de ortografía (responsabilidad del copista) son relativamente pocos. En su conjunto, la lectura no presenta grandes dificultades.

### 1.1. La estructura

El texto se divide en seis Disputaciones, que se desarrollan en Artículos, a veces nucleados en partes. Los temas de las seis Disputaciones son los siguientes: 1. Esencia y objeto de la Lógica; 2. Identidad y distinción; 3. El universal en general; 4. Los universales en particular; 5. Predicamentos y postpredicamentos; 6. Las tres operaciones de la mente.

Como puede apreciarse, Plantich invierte el orden habitual de los cursos de lógica, que tratan primero la Lógica Menor o Formal y luego la Disputativa. En este caso, la Lógica Menor se expone en la última Disputación, con una breve presentación de las tres operaciones de la mente. El hecho de que se aborden las cuestiones disputadas sin haber enseñado nada sobre lógica se explica porque el tratamiento se compone de dos grandes grupos temáticos: el primero son los prolegómenos o generalidades disputadas acerca de la lógica, conforme ya se venían elaborando a lo largo del siglo

[2] Cf. Mi texto, p. 199. En pp. 210-219 se transcribe el elenco de los temas de los artículos

anterior, especialmente en los cursos jesuitas. A esto corresponde la larga Primera Disputación (que ocupa 120 páginas del total de 390 del códice).

El segundo gran grupo está constituido por los temas de los *Analíticos*, conforme una secular tradición del "*Commentarius*", denominación que conservan todavía algunos cursos jesuitas del siglo anterior, pero que ya Plantich cambia por la denominación más moderna de "*Tractatus*" (denominación que se va estandarizando a lo largo del siglo XVII y es habitual en el XVIII).

**Las cuestiones proemiales**. La Primera Disputación se divide en dos partes que tratan los dos temas habituales: concepto (naturaleza o esencia) y objeto de la lógica. La primera parte, sobre la naturaleza de la lógica, a lo largo de trece artículos, repasa las cuestiones reiteradamente discutidas: la lógica como ciencia, su división, si es ciencia práctica o especulativa, si es necesaria a las demás ciencias y con qué clase de necesidad, de qué modo la lógica concurre a los actos de las otras ciencias y si las otras ciencias usan la ciencia.

La segunda parte, sobre el objeto de la lógica, consta de quince artículos que repasan las siguientes cuestiones: la noción de objeto y sus cuatro clases, si las palabras son su objeto material, si lo es el concepto objetivo, si lo es la operación mental, cuál es el objeto material, discusión sobre el ente de razón de los tomistas, el objeto de atribución de la lógica y si la lógica es una cualidad (en el sentido de "facultad") simple.

**Las cuestiones centrales**. La primera de ellas es el análisis de los conceptos de identidad y distinción, que divide en real y de razón, dedicándoles sendas partes de la Segunda Disputación. Desarrolla el tema de la identidad y la distinción reales en doce artículos que tratan: qué es la distinción real y cuántas son sus clases; si la distinción real consiste en la negación de identidad; si la diferencia real es un modo sobreañadido; si la la razón formal de la distinción consiste en una o dos *hecceidades* (escotistas); si los grados metafísicos de un individuo se distinguen realmente; si entre los grados metafísicos se da la distinción escotista (distinción real extrínseca); si entre los grados metafísicos se da distinción real intrínseca.

La segunda parte de esta Disputación, sobre la distinción de razón, en cinco artículos trata estos temas: qué es la distinción de razón y cuántas son sus clases; qué son el conocimiento intuitivo y la imagen (*phantasma seu idolus*) intencional; si entre

los predicados realmente identificados se da participación objetiva; qué es la predicación formal.

La cuestión de los universales, tal vez la más amplia e importante de la Lógica Mayor, es abordada en dos Disputaciones, una en general y la otra con especial referencia a cada predicable. Así entonces, la Tercera Disputación, sobre el universal en general, a lo largo de trece artículos aborda las principales cuestiones al respecto: qué es el universal y de cuántas clases; si se da el universal platónico; si se da el universal del P. Fonseca; si se da el universal "*a parte rei*" de Cayetano, de los escotistas o del P. Amici; si se da el universal por acto del intelecto y por cuál operación de la mente; si el universal se forma por un conocimiento comparativo; si en la predicación actual el universal conserva su universalidad; de dónde puede o no surgir un universal.

La Cuarta Disputación aborda en otros trece artículos los temas pertinentes: qué es género y cuál es el definido en su definición; que es la especie y de cuántas clases; si se requieren individuos para la especie como predicable; qué es individuo y si de todos ellos puede extraerse una noción única de individuo; la diferencia; el propio; el accidente; si la noción de predicable abstraída de todos es un género univoco respecto de todos.

La Quinta Disputación, sobre los demás conceptos de la Lógica Mayor, de modo breve y en tres artículos trata de sendas cuestiones: los antepredicamentos, los predicamentos y los postpredicamentos. Con respecto a las categorías sólo se ocupa un poco más de la sustancia y las demás son mencionadas escuetamente.

Finalmente, la Sexta Disputación trata la Lógica Formal o sea las tres operaciones de la mente, en tres partes una para cada una de ellas. La primera parte, sobre la primera operación, en tres artículos trata qué es el signo y sus clases; qué es el signo convencional; qué significan principalmente las palabras. La segunda parte, sobre la segunda operación o juicio, trata en siete artículos los siguientes temas: naturaleza y forma del juicio; en qué consiste la verdad de las proposiciones; si una proposición verdadera puede transformarse en falsa; sobre el asenso y disenso y la suposición de sujeto uy predicado.

### 1.2. La doctrina

A lo largo del curso y al hilo de las preguntas, Plantich va tomando posiciones. Las más relevantes son las siguientes. Sobre la naturaleza de la lógica, afirma que es "una virtud intelectivas" (p. 15, líneas 6-7), admitiendo también a continuación, que es arte y que es ciencia, reconociendo seguir en esto a Aristóteles. Completa su idea sobre la naturaleza de la lógica afirmando que por su fin es ciencia especulativa, ya que busca la verdad, pero en su operar es práctica (p. 27, ls. 13-14). Sobre la relación de la lógica con las demás ciencias, afirma que ella "es absoluta y metafísicamente necesaria para un acto rigurosamente científico" (p. 38, ls. 1-6) y afirmándose en la autoridad de Rubio y Hurtado considera que la lógica concurre al acto de las otras ciencias sólo como rectora (p. 48, ls. 21-23).

En cuanto al objeto formal de la lógica, sostiene que no son las palabras, ni los conceptos objetivos, ni las operaciones de la mente, sino "la verdad misma obtenida por las operaciones del intelecto en cuanto tales, dirigido por la lógica" (p. 83, ls. 23-25). Niega que el ente de razón tomista sea el objeto material de la lógica y en cuanto al objeto de atribución, considera que no lo hay en sentido propio o intrínseco, pero que en sentido extrínseco serían los preceptos lógicos. Finalmente sostiene que es una facultad simple porque es una potencia del intelecto.

En el primer tema central, sobre la identidad y la distinción, que se acerca más a la metafísica que a la teoría del conocimiento, pues se trata de la distinción real en sí misma, afirma que no consiste en la mera negación de identidad (p. 138, ls. 18-20). También niega que la diferencia real sea un modo sobreañadido y positivamente afirma que "la razón formal por la cual una cosa es distinta de otra es solamente la necesidad de dicha cosa" (p. 157, ls. 3-4) solución que loa cerca al escotismo, incluso en el argumento principal a favor de la *hecceitas*. En cuanto a la distinción de los grados metafísicos, su respuesta no es clara, porque niega tanto la distinción real como la extrínseca y la intrínseca vinculadas al escotismo. En cambio, el tratamiento de la distinción de razón se acerca más al plano gnoseológico, porque se dedica implícita o explícitamente (esto en el último artículo) a sostener la validez de la abstracción formal.

En el tema de los universales en general, con respecto a su naturaleza, rechaza la teoría del universal real y la intermedia de Fonseca, también rechaza el universal *a parte rei* que sostenían Cayetano, loas escotistas y Amici (p. 245, ls. 16-18). Su solución es que "el universal metafísico es formalmente tal por el intelecto" (p. 253,

l. 16) y se forma por prescindencia objetiva, pero no por conocimiento comparativo (p. 262, ls. 9-10). Redondea su doctrina con la afirmación de que el universal conserva su universalidad en la predicación actual (p. 268, ls. 4-5). Finalmente sostiene que es el intelecto posible (y no el agente) el que forma el universal, que ni el intelecto divino, ni el angélico (aquí se remite a la opinión de los teólogos), ni la voluntad, ni los sentidos ni las potencias sensitivas internas forman el universal.

Sobre el universal en particular, es decir, los cinco predicables, presenta una serie de conclusiones a las que adhiere. Con respecto a la definición de género, considera que define directamente a la sustancia y derivativamente a la forma (p. 286, ls. 24-25), Afirma también que la multiplicidad es una propiedad de la especie, pero no esencial, concediendo en parte razón a los tomistas. Sostiene también que de todos los individuos puede abstraerse una noción común (y unívoca) de individuo, pero no última (p. 396, ls. 29-32). Lo mismo que para el caso del individuo, la noción de predicable abstraída de todos ellos es unívoca (p. 318, ls. 11-12).

En las breves cuestiones sobre las tres operaciones de la mente hay algunas afirmaciones de interés. Al preguntarse qué significan principalmente las palabras, en primer lugar las define con un concepto semántico similar al actual; por su significación ellas se refieren tanto a las cosas como a los conceptos, es decir, que las palabras significan las cosas a través de los conceptos, de los cuales son expresión lingüística (p. 339, ls. 6-7).

En los temas relativos a la segunda operación, al tratar las proposiciones, se pregunta si una proposición verdadera puede transformarse en falsa, contestando negativamente (p. 358, ls. 14-15). Es decir, en el caso de las proposiciones de futuro contingente sostiene la tesis de la verdad absoluta o metafísica de las proposiciones y la indeterminación sólo *quoad nos*, hasta que suceda el evento futuro.

Con respecto al silogismo sostiene que las premisas y conclusión forman un todo que es el objeto del asenso intelectivo, y que las premisas son causa de la conclusión, pero su causalidad es de tipo "moral" (p. 385, ls. 9-10); es decir, que puestas las premisas se sigue necesariamente la conclusión, pero el asenso es un acto independiente.

### 1.3. Las fuentes

No son muy abundantes y algunas no pudieron ser identificadas por los errores de copia. No parece que Plantich hubiera seguido un manual publicado y tampoco indica una bibliografía especial; los autores son mentados en relación a temas particulares. La mayoría de ellos son jesuitas, como podía esperarse. Arriaga es mencionado en el tema de los universales y las proposiciones. donde también cita a Fonseca, Cayetano, el Ferrariense, Amici, Hurtado, Rubio, Soler y Sordeyro. Para la cuestión de la individuación usa desarrollos de Ulloa y Vázquez. En la parte de lógica formal, para el tema del juicio cita a Izquierdo. Hay algunas referencias a Tomás de Aquino, aunque prefiere utilizar la expresión genérica de "tomistas" para referirse a la Escuela Dominica, destacando en ella a Aguirre y el Ferrariense.

### 1.4. Valoración general

El tratado, como exposición de la Lógica Mayor está estructura de acuerdo a las formas estandarizadas en su tiempo, con excepción del tratamiento breve de la Lógica Formal en la Disputación final. También podría decirse que en realidad supone cono ida esa parte y que sólo la menciona como un recordatorio. En todo caso también se refiere solamente a las cuestiones disputadas de la Lógica Menor y no a sus desarrollos habituales en los cursos específicos dedicados a ella. Plantich conocía bien los puntos debatidos de las escuelas y los maestros que las defendían; en cambio no hay ninguna alusión a la lógica de los modernos, lo cual parece también conforme con una tradición jesuita que tiende a ignorarlos. En cuanto a las soluciones escolásticas por las que opta, puede notarse un cierto eclecticismo, pero siempre dentro del tronco escolástico común. Otra nota que puede servir de caracterización es que, a diferencia de otros profesores, Plantich se mantiene en todos los temas (incluso en las que rozan la metafísica) en el plano del saber natural y no hay ninguna referencia a textos religiosos ni a cuestiones teológicas.

## 2. Comparaciones y discusión

El Curso de Plantich puede considerarse comparativamente, por una parte, en relación a otros cursos jesuitas rioplatenses; por otra, en relación a cursos jesuitas coloniales de otros centros.

Con respecto a lo primero, no hay más que un caso a relacionar, el *Rationalis Philosophia* de José Angulo SJ, dictado en la misma Universidad de Córdoba en 1730.

Este documento, veinte años anterior a Plantich y de un profesor de tradición peninsular, guarda considerables analogías. Se divide en seis partes o "libros", que coinciden temáticamente bastante bien con las Disputaciones de Plantich: 1. los prolegómenos; 2. los universales en general; 3. los universales en particular; 4. las categorías (y también los predicamentos y postpredicamentos); 5 sobre el *Peri Hermeneias*, que incluye el tema de las diversas operaciones de la mente; 6. sobre *Analytica*, donde se trata especialmente la demostración. Además, trabaja los mismos temas de interés controversial: sobre la identidad y distinción, el ente de razón, la naturaleza del universal, las proposiciones de futuro contingente. Es decir, se aprecia una significativa identidad de contenidos y de doctrina defendida, frente a los mismos opositores (tomistas y escotistas).

En cuanto a la comparación con la enseñanza de la lógica en otras latitudes por las mismas fechas[3], en Nueva España tenemos cuarenta cursos y en Nueva Granada siete. Resulta interesante señalar que los cursos de México ostentan una mayor uniformidad en relación a la estructura, que los acerca a Plantich, mientras que en Nueva Granada hay más diversidad a pesar del escaso número. Las opciones son incluir o no la Lógica Menor, darle mayor o menor relevancia, simplificar la Lógica Mayor. En todo caso, la diferencia entre estos dos centros y los dos testimonios rioplatenses, es que, salvo excepciones, siempre los cursos contienen las dos partes de la Lógica en el orden habitual. La doctrina y los temas controvertidos se mantienen similares en todos. los cursos jesuitas, mostrando una mayor cohesión que otros grupos docentes (por ejemplo, los franciscanos o los seculares).

Para fijar el comienzo de esta tradición, que se aprecia claramente a mediados del siglo XVII, época en que tenemos documentos didácticos para analizar, debe pensarse que por lo menos medio siglo antes ya se comenzaría a elaborar la forma luego estandarizada. Es decir, debemos arrancar desde los comienzos del siglo XVII, aun cuando no tengamos constancias documentales suficientes. Por lo tanto, esta *translatio* y su asimilación local exigen considerar con cuidado los momentos de la misma.

Suele aceptarse, como afirma Walter Redmond, que la *tnanslatio artis*, (en general) de Europa a América, cumplida en lo esencial en el siglo XVI para Nueva España y Perú, y que luego se fue desenvolviendo en las distintas regiones en épocas

[3] Cf. Mi trabajo *Logica colonialis. Aporte a la historia de la escolástica americana*, Bs. As., ed. FEPAI, 2017.

posteriores. Redmond llega a la conclusión de que, por lo que respecta a la lógica, se debe hablar de dos momentos de *translatio*, el primero durante el siglo XVI y el segundo durante el siglo XVIII[4]. Según este investigador, la primera *translatio* se caracteriza por la recepción de la lógica renacentista que en Europa se oponía a la tradición nominalista de la mayoría de las universidades, y volvía a las elaboraciones más cercanas al corpus aristotélico. En cambio, la segunda *translatio* se refiere a la recepción de la lógica moderna o racionalista, y se vincula a los proyectos reformadores ilustrados.

Para Redmond esta doble *translatio* y su desarrollo americano, al que ve en paralelo –aunque no identidad– con el europeo, explica el proceso ostensible de la lógica académica durante los siglos XVII y XVIII, puesto que en el último tramo colonial tampoco se llegó a una buena síntesis, ya que la propia disciplina, en general, sufría un proceso de decadencia. Su explicación sin duda es muy clara, objetivamente documentable y compatible con los datos que se poseen de los siglos XVII (sobre todo su segunda mitad) y XVIII. Pero la investigación sobre estos dos siglos muestra otro aspecto no tenido en cuenta: que la lógica, y sobre todo la enseñada en centros conventuales, sufrió un proceso de deterioro debido al agotamiento de las instancias disputativas que habían sido su parte más interesante, porque la propia cultura académica ya no se interesaba por este tipo de polémicas. Y esto se agravó porque la lógica formal no acusó, en esta instancia docente, grandes modificaciones ni adelantos teóricos.

También hay que considerar de un modo especial los textos americanos del siglo XVI y principios del XVII que han estudiado Mauricio Beuchot[5], Walter Redmond o Juan Manuel Campos Benítez[6]: se trata de pocas obras, y todas editadas, ya que en estos centros no se conserva material didáctico directo de estos primeros tiempos. Es decir, que estas obras (por ejemplo la de Rubio) que gozaron del beneficio de la imprenta, precisamente por el prestigio de sus autores y la calidad de sus trabajos, no dan necesariamente la medida media. Muestran una lógica formal muy detallada y al

[4] Cf. Walter Redmond, "Los traslados en la lógica colonial latinoamericana", *Mediaevalia Americana* 4, N. 1, 2017: 47-67 (www.mediaevaliamwericana.org).
[5] Por ejemplo Mauricio Beuchot y Walter Redmond, *La lógica mexicana del siglo de oro*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1985.
[6] Por ejemplo "Metafísica y modalidad en Fray Alonso de la Veracruz", *Revista de Filosofía* (Univ. de Zulía) N. 28, 1998-1: 99-110.

día, a la vez que introducen dudas u objeciones a una excesiva disputación, que oscurece la dimensión sintáctica de la lógica. Estos autores consideran que la sintáctica es su mayor beneficio como instrumento de la ciencia.

Curiosamente estas advertencias tan tempranas cobran realidad un siglo después, cuando la simplificación de la lógica formal en beneficio de la disputativa (todo lo contrario de lo deseable, según estos primeros asimiladores de la *translatio*) hizo pensar en la matemática como sustituto. En este proceso se perdió una parte importante de la lógica formal, que podríamos considerar la pre-historia de las lógicas contemporáneas, es decir, los sistemas modales, temporales, probabilísticos, etc. Pero esta situación es común a Europa y América: más aún, es precisamente en Europa donde el anquilosamiento académico de la lógica resulta más visible.

La tradición jesuita, a la que me estoy refiriendo, no sufrió cambios de relevancia, si apreciamos las escasas diferencias doctrinarias entre un autor temprano como Rubio y uno tardío como Plantich. La fortaleza académica de la lógica se debió a un equilibrio, en los jesuitas bastante estable (más que en otros grupos docentes) entre el estudio de la lógica como instrumento de la ciencia (es decir la lógica formal y especialmente su dimensión sintáctica) y la asimilación de algunas disputas que podían ser de interés filosófico para los cursantes. Estos temas no fueron, casi nunca, sino variantes del escolasticismo de la Modernidad y la relación entre estos temas y la metafísica es claramente perceptible, por ejemplo con las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez, que inauguran una nueva forma de hacer filosofía escolástica. La lógica escolástica de la Modernidad tiene, por tanto, valores teóricos que se deben reconocer.

# La mística de Antonio Ruiz de Montoya en el Silex del Divino Amor: entre la acción y la contemplación

*Jean Luis Arana Alencastre*
PUCP-UPC-ISET, Lima - Perú

## 1. Presentación

En su obra el *Silex del Divino Am*or, Ruiz de Montoya omite la sensibilidad en la muerte de la memoria. Ello supone una problemática, pues existiría una tensión entre la mística de la acción típicamente jesuita que se funda en la sensibilidad y la contemplación que Ruiz de Montoya inserta en un momento posterior. Esta tensión es central en la mística de Ruiz de Montoya, pues la mística de la acción comienza por la sensibilidad, pero luego la abandona para situarse en la contemplación.

Ahora bien, ¿sería posible encontrar una armonía o una estabilidad entre estas dos posturas aparentemente distintas y hasta contradictorias? ¿Qué significa, pues, ya el gustar de Dios de San Ignacio? Lo cual supone a los sentidos. Veremos que Ruiz de Montoya propone un acuerdo muy interesante en el acto de amar que podría verse como una oración en acción. Es interesante el tema a raíz de que esta mística la puede alcanzar cualquier persona, si se encamina en el ejercicio. Asimismo, es una mística que se muestra en relación con la madurez de la fe. El tema resulta interesante, además, porque la religiosidad popular peruana refleja atisbos de este tipo de mística en los ritos, en la procesión del Señor de los Milagros que dan a entender un particular sincretismo. Por ello, el presente trabajo consiste en poder vislumbrar más allá de la tensión que se da entre lo sensible y la contemplación en la mística de Ruiz de Montoya.

## 2. Antonio Ruiz de Montoya

El tema de la mística ha sido interesante, y a la vez, misterioso en el camino de la filosofía a través de la historia. Podríamos rastrear sus orígenes, seguramente, desde Parménides, pasando por Platón, Plotino, Agustín, Eckhart, Nicolás de Cusa, hasta llegar a Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Rosa de Lima entre otros en occidente.

Los temas que han rodeado su estudio han estado centralmente enfocados en los conceptos de contemplación, unión y silencio que de alguna forma se han opuesto a la confianza en el discurso que desarrollaron, por otro lado, filósofos de la talla de Aristóteles, Boecio, Avicena, Averroes, Al Farabi, Anselmo de Canterbury, Abelardo, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Guillermo de Ockham, entre otros.

El limeño Antonio Ruiz de Montoya no estaría fuera de consideración. La mística en el *Silex* del Divino Amor es una mística de la acción que es propia de los jesuitas. En primer lugar, habría que entender que dicha mística se divide entre una experiencia personal intransferible y una expresión literaria. Dichos momentos se encuentran en el *Silex* expresados poéticamente por Ruiz de Montoya quien fue un hijo de padre español y madre peruana y nación en 1585. Y quien postró tendencias místicas desde temprana edad profesando una gran preocupación por la evangelización de aquellos que todavía no conocían a Cristo.

Entró en la Sociedad de Jesús en 1606, el cual fue descrito como un gran paso, y su vida estará traspasada por una serie de dificultades entre ellas la misión de evangelizar a los guaraníes. Así como ayudar a su educación y economía por medio del comercio. Ruiz de Montoya es reconocido por salvar a los guaraníes de los *banderiantes* y de estar convencido y deseoso de compartir su destino[1] Incluso fue a Madrid y pidió ayuda al Rey Felipe IV quien fue conmovido por sus palabras:

> "Señor, desde aquellas provincias he dado voces con cartas a esta Corte, manifestando los intentos de los portugueses, y por la distancia que hay de tantas leguas, no he sido oído, y así vengo a los Reales pies de Vuestra Majestad a pedir el remedio de los males gravísimos que justamente se temen. Pretenden, señor, quitar a Vuestra Majestad la mejor pieza de la Corona"[2].

La gente en Madrid quería retenerlo para que evangelice sus tierras, y Antonio contestó gentilmente: "Señora, esta Corte de Madrid es muy buena para dejarla por amor a Dios". Y volviéndose donde su compañero el P. Manquiano le dijo: "…no permita V.R. que mis huesos queden entre españoles, aunque muera entre ellos;

[1] Andrew Reynolds. "Image, Text, Memory: Two Iconolexical Folios from a Colonial Peruvian Mystical Guidebook", *Confluencia*, University of Northern Colorado, 25, n. 1, Fall 2009: 78-92, p.79.

[2] Antonio Ruiz de Montoya. *Silex del Divino Amor*. Estudio introductorio de J.L Rouillon Arróspide. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1991. Introducción XLIX-

procure que vayan a donde están los Indios, mis queridos hijos, que allí donde trabajaron, y se molieron, han de descansar"[3]. Finalmente regresó a Lima y murió de una enfermedad en 1652.

## 3. La mística

En cuanto a la propuesta mística del *Silex del Divino Amor* se da un movimiento particular entre la acción y la contemplación. A primera vista, se aprecia la mística de la acción típicamente jesuita, la cual tiene un matiz particular, pues busca a Dios, primera causa, a través de las criaturas integrando acción y contemplación en un acto singular. En ese sentido, la sensibilidad que expresa Ruiz de Montoya es peculiar y puede distinguirse por darle suma importancia a la sensibilidad. Así, podría decirse que, existe un aristotelismo en el modo de acceder al conocimiento, pero una aproximación también a la epistemológica ignaciana que dice es mejor, es decir de más gusto y fruto espiritual, ser ilucidado por la virtud divina que saber discurrir con racionalidad el sentido de la historia, pues "no el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente"[4].

Luego de la experiencia mística, en un momento posterior nace un compromiso moral de narrar la experiencia mística a otros. Pues la meta es la unión con Dios, pero también ayudar en otros en ese camino. Puede decirse que la misma búsqueda personal de unión implica la generosidad, implica no guardarse para sí la experiencia. Más bien, como diría Platón en el *Timeo*, el Demiurgo forma al mundo porque no es mezquino. La diferencia es que esta mística es histórica, en contraste a la mística especulativa que es abstracta y se funda en la imitación de Cristo.

## 4. El *Silex del Divino amor* y la tensión entre la acción y la contemplación

Ahora bien, en el *Silex*, se omite la sensibilidad en la muerte de la memoria. Ello supone una problemática, pues existiría una tensión entre la mística de la acción típicamente jesuita que se funda en la sensibilidad y la contemplación que Ruiz de Montoya inserta en un momento posterior. ¿Cuál sería la causa de esta tensión? Es así que, la mística de la acción comienza por la sensibilidad, pero luego la abandona ¿Por qué? ¿Qué significa pues, que ocurra aquello?

[3] *Silex*, Introducción XLIX
[4] Cf. Ignacio, Loyola. "Ejercicios espirituales", Santander, Sal terrae, 2010. p. 131.

Si bien es cierto, esta mística parte de lo sensible no puede llegar contemplar a Dios en lo sensible. Esta primera etapa es la meditación. La cual es importante para la posterior contemplación. Asimismo, de qué tipo de contemplación se estaría hablando. El nuevo mundo, con todos sus encuentros y desencuentros, estaría planteando una nueva forma de contemplar a Dios desde la particular sensibilidad de los jesuitas.

Ruiz de Montoya comienza su obra con este texto:

> "El primer paso que debes dar en el camino de tu corta vida, y el último en que lo acabes con la muerte, es en rastrear la primera Causa y origen de todo ser y fin de toda criatura, que es Dios y Padre tuyo, que te engendró eternamente de su misericordia y paternal amor en su divina idea. En donde sin que lo imaginases ni nadie por ti se lo pidiese, te dio ser y viviste en É. En donde, como todas las cosas que están en Dios son Dios, así tú fuiste Dios en Él"[5].

Son interesantes las ideas que de primera mano expone Ruiz de Montoya. El motivo de la vida es buscar a Dios que es primera Causa origen y fin. Creador amoroso y que cobijó la existencia de cada uno en Él. Esta idea de haber estado en Dios y por ende ser Dios es bastante interesante. Pues se cumpliría antes de haber sido creado, habiendo sido ya llamada a la existencia, existimos en Dios en primer lugar. Fuimos en Dios. El ser adopta un matiz atemporal y nos concede una vida previa a la vida misma temporal.

El concepto de Dios no cabe en los sentidos porque sus perfecciones son increadas y estos, creados: Tan dificultoso es hallar al Creador del Universo, como después de hallado es imposible hablar dignamente de Él[6]. Entonces, Ruiz de Montoya presenta al místico como aquel que más rastrea a Dios en su esencia y que "desnudo aun de sí mismo, se arroja a lo más denso de la tenebrosa calígine, en donde habita aquella sutilísima, inmensa e increada luz[7]. Es importante recordar que desde San Jerónimo se conoce al seguimiento de Cristo expresado en las palabras: "nudus nudum Christum sequi" (seguir desnudo a Cristo desnudo). Por su parte San Gregorio de Nisa expresa en la desnudez el estado primitivo del hombre, capaz de ver a Dios. Y Pseudo Dionisio

[5] *Silex*, Op. 1. Cap. 1, 3-4.
[6] "Genitorem universitatis tan dificile est invenire, quam inventum impossibile digne profari", *Silex del Divino Amor* Cap. 1, 5.
[7] El tema de la desnudez es central e importante en el *Silex*.

la piensa como un requisito fundamental para acceder a la contemplación. Eckhart y San Juan de la Cruz dicen que la esencia de Dios es desnuda y el alma debe llegar también desnuda de materias y formas a la unión.

Si es que los sentidos en un inicio ayudan al místico en su búsqueda, luego debe despojarse de ellos como algo que se desprende de lo irracional, y con ello de la curiosidad ingeniosa, y quedar desnudo vestido solo de una consciencia pura. Hay una dificultad, y es que "mientras más le buscas más se esconde y mientras más llegas a Él le ves más lejos"[8].

Así, el místico es el que rastrea a Dios y en esa búsqueda el acto de entender nace de una sola substancia del alma como la noticia y el conocimiento que nace de sí misma. De manera que la intelección nace de la memoria intelectiva[9], Su camino es de la contemplación a partir de las cosas creadas pero que solamente despojándose de ellas podrá, solo él, el místico, desnudo de materias y formas corporales llegar con el entendimiento limpio a que la voluntad vacía de quereres se llene de lo divino[10] .

Y es que el fin del hombre es Dios, a quien en esta vida debe conocer y amar, para gozarlo en la otra. La sinceridad de la aspiración a la unión debe venir desnuda. Y por ello el místico debe colocarse en proporción de espíritu con el Espíritu de Dios el cual se haya en lo más elevado del alma[11]. Como lo dice el apóstol Pablo: El espíritu es el medio por el cual Dios propicia su unión con el hombre: "El que se junta con el Señor, un espíritu es" (Rom. 13, 14).

Por ello, el místico es aquel que propone a su memoria una imagen de Dios abstraída de materia y forma (como se verá en el rapto en la mansión doce). De tal manera que el entendimiento forma el concepto de manera simultánea *vera simul*, es decir sin extensión de tiempo (*Silex del Divino Amor* Op. 2. Cap. 1. 59). Puesto que las cosas de Dios son puramente espirituales, por lo que no puede llegar la memoria[12].

[8] *Silex* Op. 1. Cap. 1. 10.
[9] *Silex* Op. 1. Cap. 2. 30.
[10] *Silex* Op. 2. 46.
[11] Hay una interesante conexión con la *Ruá* hebrea y el *Nous* griego como el lugar más noble del alma donde, en la primera se halla la unión con Yahvé y en el segundo la actividad divina.
[12] Esto se puede ver también en el capítulo X de las *Confesiones* de Agustín, donde la memoria es un lugar que no puede alcanzar la presencia de Dios.

El entendimiento, pues, debe abstraerse de lo material ¿Cómo es posible entonces la fuga de lo materia a lo eterno? Solamente por la continua oración responde Ruiz de Montoya. Dentro de la tradición cristiana, la oración ha sido el lugar de encuentro entre Dios y los seres humanos, es el tiempo y lugar por el cual Dios habla. Así, la oración y la disposición a ella es el primer paso para la contemplación. La cual define Ruiz de Montoya como "una sincera vista de Dios y de las cosas divinas, que carece de discurso. Induce a amar a Dios ardientemente. Produce una soberana exultación del entendimiento. Es decir, la contemplación es una elevación del espíritu a Dios (*est elevatio spiritus in Deum).* Dicha elevación posibilita la acción de la voluntad sin mediación, de manera sola. Entonces, la meditación es el discurrir por los pasajes de la imaginación y la contemplación la elevación a causa de la admiración[13]

Sin embargo, hay peligros en esa admiración, pues puede ser el alma misma contemplándose. Si el entendimiento se siente ilustrado con afectuosos deseos y medios para alcanzar virtudes, entonces hay daño en la voluntad por la complacencia que nace de la satisfacción de recibir dichas virtudes. Y ese daño puede crecer mientras se deleite la voluntad al discurso de ellas. Se pensará que crecen y también que crece el amor, mas al contrario, disminuye al ocuparse del afecto olvidándose de la causa. Mientras más se desea la contemplación, más se escapa. No es un premio sino una añadidura a lo que ya el entendimiento ha discernido. Ruiz de Montoya otorga una pista, dice que para huir de dicho daño es necesario que la voluntad se mueva en actos practicables. Si es que no se escapa de esa forma entonces uno se verá preso de la vanidad. Lo que desencadenará que la voluntad prisionera de su deleite se concentre solo en sus afectos, dejando de lado la preocupación por el amar que sería un afecto útil**.** Y aquí es donde se une la contemplación con el acto realizando una contemplación activa[14]**.**

Así, este recorrer con la imaginación bien puede relacionarse con los ejercicios espirituales de San Ignacio. Es desde allí que el entendimiento puede indagar y se posibilita el rapto.

## 5. La contemplación en acto

La propuesta de Ruiz de Montoya muestra una contemplación en acto que, aunque use la imaginación no depende ni se deleita en ella. Es importante ver que Ignacio

[13] *Silex* Op. 2. Cap. 3. 67.
[14] *Silex* Op. 2. Cap. 4. 93.

proponía la aplicación de los sentidos que era una oración profunda simple y contemplativa. Pero tenía la particularidad de diferir de la meditación que es una cuestión más del intelecto que involucra el razonamiento. La meditación razona sobre las causas y los efectos de los misterios y hace un trazado de los atributos de Dios en ellos[15]. Esto podría enfatizar el control de la oración eliminando lo impredecible del Espíritu Santo.

Los ejercicios según San Ignacio eran precisamente para "sobrepasar el ser propio", es decir en trascender. Esto es, también, encontrar lo que realmente uno desea[16]. En este punto entonces, es donde se encuentra la tensión. Cómo integrar los sentidos y el deseo con la contemplación de la cual habla Ruiz de Montoya entendiéndola como la participación de uno en el todo donde ya no habría deseo.

Para aproximarnos a su pensamiento, debemos entender que los ejercicios espirituales pueden describir tanto el sentido religioso como la formación del propio ser y la transformación de la visión particularmente la habilidad de ver el todo y las partes de manera conjunta[17]. Por ello se debe preparar a la voluntad, limpiarla. La voluntad debe ser pacífica, sosegada sin pretensión ni inquieta. Querer lo que Dios quiere. Es decir, debe haber un intercambio entre la voluntad propia y la de Dios. Como resultado de ello la voluntad será recta y será libre. ¿Qué se pierde si se gana el todo?

Por tanto, el místico es capaz de desnudar su voluntad por ejecutar enteramente la divina, y debe estar dispuesto a olvidar todo lo cuidado para servir a Dios sin interés alguno[18].

Ahora bien, el ejercicio de la voluntad se manifiesta en dos actos en uno, el primero es directo y es el mismo movimiento hacia el objeto, el cual es decisión del libre albedrío, el segundo, es un acto de reflexión sobre el primero. Este segundo acto "es una advertencia de que ese primer acto y juicio que haces de que aquel primer acto lo

[15] Cf. Brian O´Leary, Brian. "Jesuits spirituality before and after the suppression". *Studies: An irish. Quarterly Review* 103, n. 412, 2014: 586-597.
[16] Mosche Sluhovsky, "St. Ignatius of Loyola's Spiritual Exercises and Their Contribution to Modern Introspective Subjectivity", *Catholic Historical Review* 99, n. 4, 2013: 649–674.
[17] Cf. Romero M. Ross, "Jesuit Philosophy as a Way of Life. The contribution of W. Norris Clarke and John F. Kavanaugh", *Revista Portuguesa de Filosofia* 76, n.4. 2020: 1425-1450.
[18] *Silex* Op. 2. Cap. 4. 93.

hiciste o haces actualmente con satisfacción de lo que haces; de que recibes gozo de hacerlo, o porque sientes que das gusto a Dios o porque te sientes alentado en la virtud o porque naturalmente quedas agradado y contento de haberlo hecho, con que queda tu ánimo pacífico y contento"[19].

Si en caso no aparece la satisfacción del segundo acto, no significa que no haya mérito, sino que está libre de la complacencia. Este segundo acto puede ser privado por Dios a modo de fortaleces el alma. El místico entra en el primer acto sin esperar el segundo. Realiza el acto de amor a Dios en la absoluta oscuridad y tinieblas sin esperar nada, incluso sin deseo[20].

La contemplación, entonces, es la ciencia escondida que el maestro revela a quienes sacrifican el conocimiento en aras de la divina ignorancia, donde sabe más el que ignora. Esto hace referencia también, a Eckhart; sin embargo, la docta ignorancia tiene el matiz distinto de tomar como último acto de la voluntad la negación de la misma. En el caso de Ruiz de Montoya, no hay un último acto de la voluntad sino más bien es un continuo acto de retiro de sí mismo[21].

El limeño refiere a tres grados de contemplación: el primero es el discurso, el segundo, es la inteligencia, cuando el entendimiento se fija en la primera Causa y en su esencia, y; el tercero, el grado más sublime es cuando el "entendimiento llega a suspenderse con algún acto o concepto que en su meditación formó o recibió en la simple inteligencia y sencillo concepto de la divina esencia, con que se halló *active* metido en una práctica ignorancia"[22].

Aquí llega a entender el místico que hay un engaño en el creer que se pueden entender a pesar de la infinita distancia las divinas perfecciones. Con ello deja de fabricar discursos, pero queda una "noticia impresa con un cómodo de experiencia de una infinidad inaccesible"[23]. Esta es la activa inteligencia y modo de oración es la más encumbrada que puede alcanzar el active entendimiento. Como lo expresa San Dionisio, que el más elevado conocimiento de Dios era esta ignorancia: "Este no ver

[19] *Silex* Op. 2. Cap. 5. 96.
[20] *Silex* Op. 2. Cap. 5. 97.
[21] *Silex* 114.
[22] *Sílex* Op. 3. 119.
[23] *Silex* 119.

y saber es verdaderamente ver y saber"[24] (Por ello el místico debe interponer esta oscuridad clara a los discursos y conceptos y "te hallarás en ella si despides de ti fantasmas y toda materialidad y te arrojas solo y aun sin ti a esta divina oscuridad y caos"[25].

## 6. Las trece mansiones

Finalmente hablaremos de las trece mansiones de Ruiz de Montoya que expresan las etapas del camino del místico, las cuales nos ayudarán a vislumbrar el movimiento entre la sensibilidad y la contemplación.

La primera mansión es una vista clara del entendimiento sin discurso, sino que el acto del entendimiento se da por la imaginación en representaciones; la segunda mansión, es la ausencia del alma a las cosas temporales; la tercera mansión es el silencio donde hay una suspensión[26] del entendimiento. Esta es la mansión que se considera ligeramente como el objetivo final: el de poder liberarse del control caótico de las fuerzas internas –*homo pacificus*– aquel que está en paz consigo mismo. Dicha paz interior se entiende como libertad por parte de los interpretes de los ejercicios desde la edad media temprana[27]. Es con esta paz que se reconoce el amor de Dios hacia nosotros. Esta paz interior es la etapa también en la que se podría concebir la ataraxia griega-la no perturbación. Ruiz de Montoya la posiciona en la tercera mansión. Esto refleja la vasta noción del limeño para profundizar en el profundo océano de la mística.

La cuarta mansión es la quietud es el descanso del ascenso como la sombra de un árbol donde la voluntad halla alegría y consuelo de la voluntad. Esta mansión es en la que se da la consolación a la que refiere Bernard Lonergan quien la toma con un tono de profundo conocimiento (*insight*). Dice sobre la consolación que:

> "Esta consolación está relacionada a una iluminación que un conocimiento profundo puede generar: de hecho, esta palabra es inteligible, las cosas sí se

[24] "Hoc non videre et scire est veraciter vere et scire".
[25] *Silexr* Op. 3. 119.
[26] Interesante que Ruiz de Montoya habla de una suspensión ya en el siglo VI donde se puede observar de manera callada la grandeza de la luz.
[27] Cf. Moshe, Sluhovsky. "St. Ingatius Loyola´s "spiritual excercises" and their contribution to modern introspection subjetivity", *The Catholic historial review* 99 2013: 649-674. p. 654.

> mantienen unidas, podemos darle sentido al universo y a nuestras vidas, podemos sobreponernos a la fragmentación del conocimiento, podemos hacer juicios verdaderos, podemos tomar buenas decisiones, podemos trascender nosotros mismos a lo que es y a lo que es bueno"[28].

Esto evidencia una importancia central de la mística en la interpretación de Lonergan de los ejercicios espirituales y aún más en el estilo de los jesuitas. El cual muestra también una aproximación filosófica y teológica. El hecho es cómo nos sentimos cuando oramos dice Lonergan, y el punto está rosando el gusto. Pero un gusto sublimado. Y, sin embargo, Ruiz de Montoya va más allá. La trascendencia todavía tiene un largo camino.

En la mansión quinta habita la unión perfecta que no implica que sea en la substancia donde la esencia del alma se pierde en la de Dios, sino que es una unión de voluntades en el amor; pues "Dios es amor; y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él" (1 Jn 4, 16). La sexta mansión es donde se escuchan las palabras divinas que vienen de Dios y se escuchan en el interior; la séptima mansión es el sueño espiritual que es la embriaguez del alma y principio del éxtasis; la mansión octava es el éxtasis donde el alma queda fuera de sí y de las funciones sensuales; la mansión novena es el rapto donde el alma es llamada y detenida arrebatada de los sentidos y llevada a la contemplación del sumo Bien a causa de la admiración y la alegría; la mansión décima es la revelación de Cristo en la imaginación. Mostrando a Cristo como mediador, pues se posiciona entre Dios y nosotros; la undécima mansión es la visión intelectual es la más noble visión pues no depende de los sentidos pues solo en el entendimiento cobra su perfección cuya causa única es Dios mismo y la visión es de Dios mismo sin imagen; la mansión duodécima es la visión de Dios con el intelecto iluminado, pero en oscuridad (in calígine) y el alma es llevada a Dios como incomprensible, incogitable, ininteligible e inmensurable. Es una vista simple y repentina a la entidad infinita "cuya entidad y substancia y modo sin modo, es conocida"[29]. Es una luz cubierta en tinieblas. Finalmente, la última mansión, la décimo tercera es aquella donde se manifiesta Dios en una visión oscura, una clara y una claroscura. El alma por el divino Espíritu ve a Dios no negando ni separando de Él

[28] Patrick Byrne, "Discerniment and self apropriaton", *Revista portuguesa de filosofía*", T.76. Fasc 4. Habilitar as fronteiras do pensamento: Os Jesuitas e a Filosofía do Séc XX/ Inhabiting the Frontiers of thought: The contribution of Jesuits philosophers to 20th century philosoph: 2020: 1399-1424 (p. 1400).
[29] *Silex* Op. 4. 242.

cosa alguna, sino que simplemente ve y goza. Nada afirma, nada niega, nada quita, nada pone, solo mira a Dios quien es tan admirable tanto como para decirlo como para pensarlo[30].

## 7. Conclusión

Así, en conclusión, la mística de Ruiz de Montoya puede apreciarse como un modo de vida que se realizaría en una meditación activa, una oración en obra que vence la vanidad de la reflexión del alma que se admira a sí mismo al ejercer la actividad y mover el pensamiento hacia la caridad y a lo útil que ella puede propiciar. En Ruiz de Montoya la tensión entre lo sensible y lo abstracto se desvanece por el movimiento de avance hacia el acto dejando la reflexión segunda de la voluntad. Es un constante propasar el pensamiento en la acción. Aún, cuando los sentidos nos nutran y la imaginación nos embargue, el místico ve más allá sin salir de ellas en la acción útil que se traduce en caridad, pues su real sentido y objeto es Dios; y por ello nunca será esclavo de las condiciones materiales ni de los deseos desordenados del alma ni de la vanidad de la autoadmiración. El místico anhela la unión con el Ser de tal modo que no es codicia ni egoísmo ni un deseo de alcanzar la felicidad al modo en que se alcanza algo por cualquier acción que se pueda hacer, pues sabe que no hay nada que pueda realizar para alcanzar la unión; porque ésta se escapa a medida en que se busca. Entonces no desea alcanzar la unión, no desea, sino que se abandona a la gracia y a la providencia. Y es justamente el momento de la renuncia aquel que propicia justamente el advenimiento de aquella unión.

[30] "Hoc est mirabilissimum et dictu et intelectu", *Silex* Op. 4. 246.

# La moral probabilista y su debate en el virreinato peruano: Avendaño y Lope del Rodo

*Lizardo David Silva Guevara*
PUCP, Lima - Perú

## 1. Introducción

Imaginemos que tenemos la siguiente pregunta: ¿Qué pasaría si tenemos una disyuntiva moral ante la cual tenemos dos o varias posibilidades? Alguna es en favor de la libertad, alguna otra en favor de la ley. Esta disyuntiva la formularon varios autores del barroco, lo cual derivó en varias corrientes morales que intentaron resolverla.

Yo me centraré en la corriente filosófica del probabilismo (del latín *probabilis*) que sostiene que es lícito seguir la opinión moral menos probable, en casos de duda moral. ¿Por qué se sostiene esto y cómo afecta la esfera de la praxis?

## 2. Origen

Para responder esto, deseo considerar primero el origen de tal término: Bartolomé de Medina, fray dominico tiene comentarios a los escritos de Tomás de Aquino en los cuales fundamenta la **tesis probabilista** de esta manera (en 1572): "Si est opinio probabilis, licitum este eam sequit, licet opposita probabilior sit" (Si hay una opinión probable, es lícito seguirla, aunque la opuesta sea más probable)[1].

Esto lo menciona en q. 19 a. 6 de su *Expositio in Primam Secundae angelici doctoris Divi Thomae* a propósito de cierto pasaje del aquinatense (S.T. I-II) que refleja una postura propuesta también en el *De Veritate*, dónde menciona que "Nullus ligatur per praeceptum aliquod misi mediante scientia illius praecepti" (Nadie está obligado por precepto alguno sino mediante el conocimiento de dicho precepto)[2].

[1] Bartolomé de Medino, *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris Divi Thomae*, Salamanca, Salmaticae Typis haeredum Mathiae Gastij, 1578, q. 19 a. 6 (p. 309)., q. 19 a. 6 (p. 309),
[2] Tomás de Aquino, *De veritate* q. 17 a. 3.

Así, la interpretación de Bartolomé de Medina sobre aquél pasaje da como resultado la acción de seguir una **opinión probable** sine *reprehensione* et *vituperatione* por más de que la opinión contraria sea aún más probable. Pero entonces, ¿qué se entiende por opinión probable? Considerar que la palabra **probable** no alude a probabilidad, como entenderíamos en nuestro castellano contemporáneo, sino a la susceptibilidad de ser probada, justificada, argumentada. Así, una **opinión probable** la entiende Bartolomé Medina como una opinión que cumpla con dos condiciones: 1) que sea una opinión mantenida por sabios varones, 2) una opinión apoyada por buenos argumentos.

Esta postura tendrá muchos detractores a futuro, que la identificarán con el laxismo moral, sin embargo hay una justificación para tal idea y es la siguiente: Donde no hay certeza moral, solo hay **opinión**, por ende todas las opiniones son probables, pero independientemente de si la opinión que se siga sea más o menos probables, finalmente son inciertas al ser opiniones y no objeto de certeza. Por tanto, sería lícito seguir cualquier opinión.

Esta postura tuvo un origen confesional jesuita, e también un origen incluso retórico romano, muchísimo tiempo antes que Domingo de Soto o que el mismo Santo Tomás ¿Por qué menciono que hubo un sentido confesional original y otro retórico? El *probabilismo* tuvo una proto-concepción desde la tradición jesuita que recibe influencia de la retórica romana. Primero, en la Roma antigua, Cicerón (en *Rhetorica ad Herenium*) sostiene una propuesta retórica de marco epistemológico dividida en seis partes: I) **probabilidad**, II) comparación, III) signo, IV) presunta prueba, V) comportamiento subsecuente, y VI) prueba confirmatoria. E. Bacigalupo nos menciona lo siguiente:

> "Cicero (or whoever the author of *Ad Herenium* was) defines it by its function. Through probability, a conjecture about a deed is proven by persuasively showing a motive and the way of life of the person who carried out the deed"[3].

[3] Luis Bacigalupo, "The reasonable ways of probabilism – a briefing on its essentials", Roberto Hoffmeister Pich – Alfredo Santiago Culleton, *Scholastica Colonialis: Reception and development of baroque scholasticism in latin america in the sixteenth to eitghteenth centuries*, Barcelona-Roma, Fédération International des Instituts des Études Médiévales, 2017: 75-85, p. 76.

La probabilidad en *Ad Herenium*, estará presente en toda aquella conjetura capaz de mostrar el motivo y estilo de vida de quien realizó el acto (analizado en juicio) y deberá probarse persuasivamente.

¿A quién se debe de persuadir? En la Antigüedad romana de Cicerón se persuadiría al juez; sin embargo, en el Barroco para el jesuita que recibe la tradición retórica se persuadirá al confesor acerca de la moralidad de una acción dudosa. Los jesuitas, al recibir esta tradición retórica ciceroniana, transformaron el sentido jurídico original en herramienta para posteriormente predicar de manera persuasiva sobre cierto conocimiento moral. Mejor dicho, esta herramienta es para persuadir sobre cierta creencia u opinión, siempre y cuando la verdad no sea suficiente para poder persuadir sin retórica. De este modo, "persuasion n does not produce knowledge, or truth –i.e. the scientifically adquired understanding of a fact. Persuasion produces only rhetorica understanding at best"[4].

Esto significa que aquella creencia, sobre la que no hay un conocimiento científicamente certero, se puede enseñar por medio de la persuasión siempre que se considere objeto de contingencia u opinión, y no de certeza. Este es el caso de la acción moral, para el probabilismo.

Posteriormente, Francisco Suárez (en *De bonitate et malitia humanorum actuum*) establecerá la aprobación al probabilismo dentro de la orden jesuita; además de introducir dos aspectos novedosos: el uso de principios para persuadir a la conciencia, y la aplicación del probabilismo a la esfera jurídica –vínculo de la ley con la obligación[5]. De ello surgiría, como consecuencia, la postura suareciana de que no haya propiamente obligación para quien no conozca la ley o su promulgación

Por eso, en el orden del conocimiento existe una verdad capaz de ser aprehendida, sin embargo desde el orden moral existe contingencia que permite que se favorezca la libertad de acción. Por ejemplo, en el caso de la aplicación de este sistema moral a la interpretación del derecho indiano fue muy provechoso. ¿Cómo así? Puesto que con

[4] L. Bacigalupo, ob. cit., pp. 76-77.

[5] Como se menciona en Roberto Hofmeister Pich, "On the footsteps of Suárez's Probabilistic thought in morality and law; Diego de Avendaño S.J. (594-1688) on right conscience and legal obligation", Mario Santiago de Carvalho – Manuel Lázaro Pulido – Simone Guidi, *Francisco Suárez: Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra, Coimbra University Press, 2017: 353-382, p. 364.

el surgimiento de los virreinatos en América, las capitulaciones habían perdido poder y el derecho real dentro del orbe del Nuevo Mundo implicaba también seguir máximas que venían de una práctica consuetudinaria y que se tomaban como lícitas en el sentido en que con ellas se flexibilizaban las normas reales. Esta confluencia que origina el derecho indiano, el derecho español que parte de la *lex romana* y el elemento consuetudinario indiano, hace que tenga que hacerse no solo cierta flexibilización acorde al contexto (**casuismo**), sino que se considere un elemento práctico antes que de acercamiento a la certeza de la verdad. Así, el orden del entendimiento (de la verdad) es diferente al orden de la moral. No se busca, entonces, aprehensión intelectual de la verdad, sino un "entendimiento intersubjetivo".

Esta idea probabilista posiblemente haya estado en la mente de pensadores contemporáneos de Bartolomé de Medina, sin embargo es él quien la formula por primera vez explícitamente. Pero esto no basta para poder entender el arraigo de la moral probabilista. ¿Por qué se volvió tan popular entonces? Pues generaba una utilidad para los dominicos (y posteriormente para los jesuitas también): eran un método práctico en casos de duda moral.

### 3. Diego de Avendaño

De Avendaño (1594-1698), autor jesuita de origen Sevillano pero que culminó sus estudios de Teología en Perú y se desarrolla su vida tanto apostólica como docente en Perú: enseñó teología y filosofía en el Colegio Máximo de San Pablo, y Filosofía prima en la universidad de San Marcos y en la universidad de Chuquisaca.

En el *Thesaurus Indicus*, sostiene, y siguiendo a Bartolomé de Medina, que **donde no hay certeza, solo existe la opinión.** Abiertamente se declara suscriptor del probabilismo en su defensa de los indios contra la idea de que tengan ellos que trabajar en las minas.

¿Cómo así? Pues Avendaño es contrario a la opinión de que las normas del derecho indiano que avalan el trabajo de los indígenas en las minas sean lícitas, puesto que son intrínsecamente improbables (según la naturaleza del asunto, en este caso, del indígena como hombre para la libertad), pero también extrínsecamente improbables (motivos extrínsecos a la naturaleza pero que la afectan, como la salud dañada del indígena). Sus detractores, por el contrario, solo considerarían la probabilidad extrínseca basándose en autoridad, no en el sentido de falacia, por lo que es una

opinión probable, elegible, y por ende acatable. Así, aunue se oponga a la norma de la autoridad, la acata (debemos acordarnos que acatar no es lo mismo que cumplir).

Por ello, en Avendaño encontramos una defensa hacia las opiniones menos probables, pues todas son igual de probables; pero no existe un desacato hacia la autoridad y su opinión, puesto que toda opinión es finalmente probable incluso la menos probable.

> "La [hoja de] coca puede venderse, pues es algo indiferente y tradicional; de hecho se expone a la venta en tabernas públicas […] la venta es lícita muy a menudo ["pues ellos frecuentemente usan la coca como medicinal"], pero no siempre […] en relación al tributo que se prevé se invertirá en el culto a sus dioses"[6].

De este modo, por ejemplo y siguiendo la característica casuística del probabilismo de Avendaño, la hoja de coca podría prohibirse por ley debido al uso religioso que se hace de ésta, pero existe el siguiente problema: tiene un uso bueno, el cual es el medicinal, y además ello generaría mucha discordia, por lo tanto es lícito seguir la opinión jurídica de no prohibirla.

De este modo, tanto el autor sevillano, como la línea de la moral probabilista, reconducen la moral al campo de la contingencia, de la *praxis*, y lo sacan del campo del conocimiento teorético. Hay que considerar que la moral originalmente ha estado ligado a la *praxis*, como sostiene Ballón. En la ética aristotélica, por ejemplo, el conocimiento teórico es sobre lo necesario, sobre lo que no puede ser de otro modo; pero en el campo de la moral la disquisición no da un resultado moral de necesidad, como el caso del término medio –sino que cambia de acuerdo con la situación: son resultados contingentes. Sin embargo en el medioevo, la ciencia moral fue desplazada al campo teórico con el avance del cristianismo, y de esta manera liga las acciones a cierta adecuación a una ley que es ontológicamente de origen divino y reflejada en el alma humana por la razón. Pero con algunos eventos, por ejemplo el descubrimiento del nuevo mundo o el establecimiento del derecho indiano, el probabilismo resulta emergente para poder lidiar con estos eventos, lo que trae como consecuencia una recolocación de la moral en el campo de lo contingente. Así, la ciencia moral se distancia de la ciencia teórica del entendimiento, es decir, el traslado de ésta desde la esfera del conocimiento hasta la esfera de la opinión.

[6] Diego de Avendaño, *Thesaurus Indicus*, Navarra, EUNSA, ed. fac. 1668. Título 1, n. 144.

Por último, siguiendo a José Carlos Ballón, "Se podría decir de una manera metafórica que, en cierto modo, todos seguimos siendo probabilistas en el Perú actual, tanto en nuestras conductas morales, como en nuestros juicios jurídicos y políticos"[7].

## 4. Lope del Rodo

En el siglo XVIII el pensador del virreinato peruano Pedro Vallejo –cuyo seudónimo por el que es conocido es **Lope del Rodo** –presentará una crítica contra este sistema moral defendido por Diego de Avendaño un siglo atrás. Su crítica, la cual se debe a que Lope del Rodo es un defensor del probabiliorismo, se puede encontrar en *La idea sucinta del probabilismo* (1772).

**¿Qué es el probabiliorismo?** Este término proviene de la palabra latina *probabilior* que significa "más probable". Como indica su nombre, el probabiliorismo sostiene que ante duda moral, es lícito seguir la que convenga a la libertad siempre y cuando esta **opinión sea la más probable**. Así, un probabiliorista no considera que todas las opiniones morales puedan ser equiparadas, sino que considera que es moralmente correcto seguir aquella que tenga mayor justificación (aunque nunca se llegue a la certeza), es decir, la que se acerque más a la verdad.

Con el probabilismo, se puede perder la simetría del sujeto con la verdad del mundo objetivamente conseguible por el entendimiento; y como consecuencia, se genera la distinción entre la esfera del entendimiento y la esfera de la moral.

De acuerdo con el probabiliorista peruano, y citando las palabras de Fr. Antonio de Córdova: "Se debe seguir lo más probable. Se debe seguir lo más seguro si ambas opiniones son opuestas". Entonces, se debe considerar la distinción probabilista de la ley eterna en: ley directa y ley reflexa. Mientras que la existencia de la ley eterna en su acción de hacer partícipe al hombre de ésta por parte de la ley natural, a aquello se conoce como **ley directa**; por otro lado, la **ley reflexa** aludiría a la manera lícita de reaccionar hacia la primera ley si ésta dejase de cumplirse por algún motivo. Como consecuencia, se avala el actuar de quien ha quebrantado la primera ley.

[7] José Carlos Ballon, "El Thesaurus Indicus de Diego de Avendaño", José Carlos Ballón, *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano*. *Siglos XVI y XVII*. *Tomo segundo*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011: 281-298 p. 298.

Pero no solo la ley refleja tiene una crítica, sino que Lope del Rodo menciona que "nadie obra contra su propio juicio, por lo tanto, es ilícito seguir la opinión benigna menos probable"[8]. Por esta misma razón, no se puede tener por más probable aquella voluntad que con el apoyo del intelecto y la razón se ha juzgado como menos verdadera.

¿Qué consecuencia tiene el uso de la moral probabilista, de acuerdo con Lope del Rodo? Pues genera un **laxismo** moral, es decir, actuar de acuerdo con opiniones morales que han preferido la libertad de la voluntad antes que la adecuación del entendimiento a la verdad. Es decir, es una moral orientada al gusto de lo más útil –o de mayor libertad –en lugar de lo más verdadero: es laxa. Por tanto, y siguiendo a Del Rodo en su crítica, sería también licito dejar lo más probable por lo que más guste o plazca. Como consecuencia, los probabilistas, sobre todo los reflexistas (quienes tienen predilección por la **ley reflexa**) generan una incongruencia al hacer que lo ilegítimo se vuelva legítimo. En consecuencia, si con una ley Dios mandase a no matar y mentir, contradictoriamente con otra ley mandaría a mentir y matar al que ignora tal primera prohibición.

Esta paradoja se ilustra con el ejemplo de una persona que fue persuadida por su confesor para que restituya una cantidad de dinero, pero en el camino encuentra un libro de Teología Moral, en donde encuentra su caso y descubre que no tiene obligación moral alguna de restituir el dinero, por lo que vuelve a su casa sin restituirlo.

Así, la ley destruiría lo que obliga. Por tanto ya no hay obligación hacia la ley, ni tampoco habría pecado formal ni material. Así, habría una triple arista: la moral, la jurídica, y la teológica.

De la arista moral, complementaré aludiendo a la defensa de los pobres que constituye un laxismo moral. La defensa sostendría lo siguiente: al pobre le es lícito robarle al rico en necesidad grave y extrema. La arista teológica aludida por el autor probabiliorista de esta postura moral: la desaparición del pecado. Entonces, frente a la acción de una persona que obre conforme a la opinión menos probable –y resulta ésta ser falsa –ya no constituiría pecado. Por ende, los actos malos no son ya malos

[8] Lope del Rodo, *La idea sucinta del probabilismo*. Lima, Imprenta Real Calle de Palacio, 1772, p. 69.

sino que generan división: actos originalmente ilícitos que son buenos, y actos originalmente ilícitos que son malos.

Por ejemplo, Dios manda a no mentir pues considera que mentir es malo, sin embargo de acuerdo con la división anterior, la mentira estaría dividida en mentiras malas y mentiras buenas. De esto se concluye que la mentira está prohibida por Dios pero que él mismo manda a mentir en los casos en que el hombre piense de manera errónea que está obligado a mentir. De este modo, Dios terminaría resultando laxo, y permite aquello que él mismo prohíbe, es decir, que gusta de aquello que aborrece.

Por lo tanto, Lope del Rodo concluye en que el probabilismo genera tal incongruencia de elegir una opinión probablemente falsa teniendo otras opiniones más probablemente verdaderas, y hacer de esta opinión falsa una regla que genera que la voluntad y el gusto sean mayores que la razón y la prudencia. No en vano, menciona el autor peruano, que San Agustín sostiene que es pecado cierto el hacer aquello sobre lo que se tiene duda de si es pecado o no. Con ello se explicaría por qué el sínodo de Francia, en 1700, censuró al probabilismo sentenciando que "Se debe seguir lo que es más seguro y únicamente seguro, no como consejo sino como obligación"; a lo que finalmente le siguió la censura Pontífice: no es licito seguir la opinión que solo probablemente es probable.

## 5. La Antorcha Luminosa

Por último, tenemos un último referente que quisiera considerar en la discusión de la moral probabilista dentro del virreinato peruano: el escrito anónimo titulado *La Antorcha Luminosa*, escrito en defensa del probabilismo. Si bien tal escrito es anónimo, es probable que el autor de él sea Francisco Ruiz Cano (1732-1772), quien también ejerció el cargo de marqués de Soto Florido, aunque tal autoría no se sepa con certeza.

En esta defensa del probabilismo, no se considera que la esfera del conocimiento y la esfera de la moral estén escindidas. Sucede todo lo contrario, se sostiene que existe un fundamento natural para el actuar moral en el ámbito de la *praxis*. En el probabilismo clásico, aquél defendido por Diego de Avendaño por ejemplo, existía el problema de que tanto la opinión más probable moralmente como la opinión menos probable moralmente eran susceptibles de ser tomadas en cuenta, lo que significa que había una homologación de opiniones. Aquello era consecuencia de considerar a la esfera del conocimiento como algo distinto de la esfera de la moral, y podía traer como

consecuencia el que no haya una verdad moral objetiva al no haber tampoco un fundamento objetivo que la garantice. Sin embargo, en la postura dentro de la *Antorcha Luminosa* sí encontramos un fundamento natural, lo que significa que recolocar a la moral dentro de la esfera del conocimiento en tanto que verdad objetiva y rechazar que ésa sea de característica contingente. Así, la probabilidad de una opinión moral tendrá como referente objetivo este fundamento natural.

A esto deseo agregar un ataque hacia el probabiliorismo enunciado bajo el siguiente concepto: la falacia probabiliorista. ¿En qué consiste tal falacia? Como debemos recordar, el probabiliorismo sostiene que se debe seguir la opinión (que favorezca la libertad siempre y cuando sea) más probable moralmente; sin embargo el autor de *La Antorcha Luminosa* sostiene que se ha confundido lo que es una **opinión probable** de una **opinión probada**. La primera, como sabemos, consiste en una opinión que puede sostenerse, es decir, argumentarse o justificarse por argumentos de hecho o derecho, sin embargo el hecho de que una opinión sea más probable [*probabilior*] no equivale a que sea la más probada, puesto que las pruebas o testimonios a favor de tal opinión pueden ser mayores en número pero no necesariamente más relevantes. De este modo, una opinión más probable no equivale a que sea una opinión más probada.

Entonces, ¿cuál sería el atractivo del probabilismo ante tal falacia? Pues, una opinión probabilista (de menos o de más probabilidad) puede estar más o mejor probada que la opinión probabiliorista (es decir, la opinión más probable). Así, el probabilismo no solo ofrece una mayor libertad sino incluso un atractivo de corte epistémico-moral para determinar el acto moralmente correcto.

## 6. Conclusión

El **probabilismo** nace, junto con otras corrientes (entre ellas el probabiliorismo y el equiprobabilismo[9]) para poder responder ante el dilema moral que plantean tanto las opciones del laxismo y el tuciorismo. Postura moral controversial desde su génesis con la tesis de Bartolomé de Medina, sin embargo, a pesar de la prohibición de enseñarse o practicarse en 1666, no es abandonada, sino que cobra vigencia durante

[9] El equiprobabilismo es una postura moral que sostiene que se debe seguir la opinión moral que convenga a la libertad siempre y cuando sea igual de probable que la opinión opuesta. Esta postura, junto con la postura probabilista y la probabiliorista, fueron posturas morales intermedias entre el laxismo moral y el tuciorismo.

el virreinato peruano a modo de *revival* o renacimiento e increíblemente posterior a su prohibición debido a su utilidad de carácter proto-intersubjetivo que relaciona el mundo y la ley hispana con el mundo andino y sus costumbres, así como pauta de aplicación del Derecho Indiano.

Dentro de los probabilistas en el Virreinato del Perú, he destacado a **Diego de Avendaño** (si bien es nacido segoviano pero radicado en Perú) por presentar una postura probabilista que no solo defiende la doctrina misma sino que le sirve para analizar jurídicamente si son lícitas ciertas normas aplicadas a los indígenas en el virreinato (como la potencial prohibición de la hoja de coca o las leyes sobre el trabajo en las minas), como consecuencia de la adecuación **reflexa** de las normas de la Corona Española a la realidad del mundo indígena en el virreinato. Por otro lado, he destacado al limeño **Lope del Rodo (***Idea sucinta del probabilismo*) como antagonista debido a su crítica hacia el probabilismo como postura moral laxa que prefiere la libertad (falsa opinión moral u opinión moral menos verdadera) a la opinión más verdadera y que sucede alrededor de la época de su prohibición por el Concilio Limense, así como la prohibición de la orden jesuita a la que pertenece y defensora de tal doctrina moral.

Por último, el Concilio Limense censura al probabilismo, motivado por las críticas a esta postura moral y por razones políticas desde la España Borbona por miedo a las ideas tiranicidas. Sin embargo, resurge oposición a tal condena, como la expuesta en *La Antorcha Luminosa* (anónimo), o el rechazo expuesto en un Opúsculo perdido[10] del padre Manuel de Alday, obispo de Santiago, en rechazo al control que el Concilio Limense pretendía hacer de la orden jesuita y de sus influencias filosófico-probabilistas.

Retomo la opinión de José Carlos Ballón: "el Perú sigue siendo probabilista en cierto sentido". Y amén de ello, es deber peruano estudiar esta corriente a fondo, tanto por la importancia histórica en la discusión filosófica de nuestra nación, como también por la utilidad jurídica y moral en su actualidad contemporánea.

[10] Opúsculo del cual se ha encontrado una copia que es publicada y estudiada en René Millar Carvacho, "El opúsculo perdido del Obispo Alday sobre la potestad del VI Concilio Limense (1772-1773) para condenar el probabilismo", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 2, N, 120, 2011: 7-70.

# MESA TEMÁTICA

## OUTRO CRISTIANISMO É POSSÍVEL?
## ORTODOXIA E HERESIA NOS DEBATES
## DOS SANTOS PADRES

**Organização: Silvia Contaldo - Nilo César Batista da Silva**

**Outro Cristianismo é possível?**
**Ortodoxia e Heresia nos debates dos Santos adres**
**Organização: Silvia Contaldo - Nilo César Batista da Silva**

## Fundamentação

O objetivo dessa Mesa Temática, com ênfase na Patrística, é discutir e trazer à tona questões que emergem a partir desses tempos de pandemia e de pandemônios e que foram explicitadas pelo professor Dr. João Eduardo Lupi em seu texto *Outro cristianismo é possível?* Nesse texto, Lupi nos recorda que "Não estamos em tempos de esperar tudo das autoridades e das hierarquias, há que contar com a missão profética e com as comunidades laicas, tanto as de base como as intelectuais. Independentemente da fé e da vivência eclesial, que são essenciais ao cristianismo, o mundo precisa do cristianismo como força espiritual e moral para renovar a sociedade [..] É aqui que as doutrinas dos Santos Padres se tornam relevantes para rever os caminhos que o cristianismo tomou; os Santos Padres, que enfrentaram tantos debates, que recusaram algumas soluções, que definiram as vias ortodoxas, podem nos dizer o porquê das suas escolhas, e de que modo podemos recuperar caminhos abandonados. Eles estavam lá quando as decisões foram tomadas, eles estão conosco para nos dar luzes seguras, e reacender velas apagadas".

Para o escopo dessa discussão a Mesa contará com a participação de três renomados pesquisadores da Patrística e, cada um, segundo seu âmbito de estudos, procurará senão responder mas contribuir para **acender velas** e **reacender luzes**.

## Debatedores

**Eduardo Soares de Oliveira** (Prof. Dr. da Universidade Estadual de Goiás /Brasil, membro da International Association of Patristic Studies – IAPS - e da Associação Brasileira de Estudos Patrísticos), apresentação: "Tolerância e / ou Intolerância em Tertuliano de Cartago".

**Luiz Antônio Pinheiro** (Prior Provincial da Ordem Agostiniana - Brasil, professor e pesquisado da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. É membro do Institutum Historicum Augustinianum), apresentação; "Patrística: antigas e novas perguntas".

**João Eduardo Lupi** (Prof. Dr. Universidade Federal Santa Catarina/ Brasil, membro da International Association of Patristic Studies – IAPS e da Associação Brasileira de Estudos Patrísticos – ABEPATRI), apresentação_ "Quem é herege**?"**

**Bibliografia para o debate**

- Küng, Hans, *A Igreja tem salvação?* Trad. Saulo Krieger. São Paulo, Paulus, 2012.
- Lenaers, Roger, *Outro Cristianismo é possível*. A fé em linguagem moderna. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo, Paulus, 2010.
- Lupi, João, "Nova Era, seu impacto na Igreja Católica no Brasil", Eduardo Maranhão, Oscar Calavia-Saez (Orgs.). *História, Gênero e Religião*, Florianópolis, ABHR, vol. 2, 130-142. 2018: 130-142.
- Mullor Garcia, Dom Justo, *La Nueva Cristiandad. Apuntes para una Teología de nuestro tempo*, Madrid, BAC, 1968.

## Tolerância e/ou Intolerância em Tertuliano de Cartago

*Eduardo Soares de Oliveira*
Univ. Estadual de Goiás (UEG) - Brasil

A presente comunicação ter por finalidade refletir de forma breve e objetiva, sobre a questão da (in)tolerância no cristianismo, sendo para tanto, identificado a contribuição de um dos mais importantes pais da igreja latina, a saber, Tertuliano de Cartago, especialmente em sua obra *Apologeticum*.

Uma necessidade se apresenta de forma clara e urgente em relação ao cristianismo atual, diante de nós um cristianismo que mesmo sendo uma força historicamente demonstrada, e atuante no aspecto demográfico e social no século XXI, este não tem conseguido responder objetivamente as necessidades de uma população, que se mostra cada vez mais secularizada e distante da dogmática eclesiológica ortodoxa. Logo se faz necessário, repensar a viabilidade, necessidade e possibilidades deste cristianismo atual para o século XXI em que se insere.

Neste sentido (re)pensar o cristianismo, histórica e teologicamente, se faz urgente. Pois algumas questões se apresentam como desafios, mas devido ao nosso objetivo, nos atentaremos para aquele que pode ser provavelmente o maior e mais importante destes, a saber, o desafio da unidade cristã.

Quando pensamos em unidade cristã logo nos vem a memória, a questão de unidade como sinônimo de único, singular, etc. Mas podemos e devemos nos atentar há uma perspectiva histórica do cristianismo, que sua formação incipiente, nos meados do século I d.C., o cristianismo sempre foi plural, múltiplo, diversificado e ainda assim, mantinha um projeto ideológico-filosófico de unidade cristã.

Desde o início deste movimento, “os do caminho”, “os nazarenos”, por fim, “os cristãos”, sempre dialogaram e se organizaram dentro de uma esfera de convivência útil e aplicativa, segundo seu objetivo maior, qual seja, expandir a nova fé ao mundo. Vale a pena lembrar, que este movimento, inicialmente judaico, judaico-cristão, e finalmente cristão, sempre enfrentou oposições, muitas delas documentadas nas escrituras sagradas do cristianismo, o chamado “novo testamento”, ora por judeus

ortodoxos, ora por gentios, ora por cristãos do próprio grupo, mas com visões diferentes.

Logo a identidade cristã se afirmava, não em dogmas estabelecidos, mas em uma fé que estava sendo construída social, religiosa e historicamente naquele momento. Seguindo o famoso ditado: "o que nos aproxima é maior do aquilo que nos separa", foi o cristianismo sendo forjado e conformado histórica e teologicamente. Neste momento a figura do "herege" e das "seitas", não se apresentavam caracterizadamente, como inimigos da fé cristã, e sim, como uma outra forma de ver, uma possibilidade diferente de pensar e de ser no cristianismo nascente.

Neste contexto histórico se inicia e se conforma a teologia cristã patrística, em um ambiente plural e tolerante, onde a ideia de unidade não era vinculada de forma objetiva e direta a uma perspectiva de uniformidade. Perspectiva essa, que vai tomando corpo, social e teologicamente, no decorrer dos séculos, IV e V, onde se buscava cada vez mais um projeto de expansão, projeto esse que não cabe aqui ressaltarmos, devido ao recorte deste trabalho.

Para efeito de exemplo, podemos ressaltar, aqui alguns exemplos dessa multiplicidade neste cristianismo originário, como a perspectiva paulina, a perspectiva joanina, a perspectiva petrina, entre tantos outros. Vale ressaltar que essas diferenças eram saudáveis e toleradas, não por negligência, mas por opção, já que naquele momento o projeto de institucionalização do cristianismo, rígido e dogmático, que se toma corpo a partir do início do século IV. Essas diferenças não eram de forma nenhuma negligenciadas, eram sim, fruto de debates e posicionamentos, sociais e teológicos, muitas vezes acalorados, mas nunca desmerecedores.

A patrística neste momento, inícios do século II, vai se desenvolvendo e se conformando a partir da *disputatio* e da *diatribe*, a partir da reflexão, aquilo que hoje chamamos de teologia. A título de exemplo, podemos ilustrar esse momento com os debates entre bispos ocidentais e orientais, que divergiam quanto a datas de cerimonias do cristianismo e hermeneuticamente de forma bem clara e objetiva, mas de forma nenhuma, um bispo acusava outro de herege, devido essas diferenças, ao menos não antes do século IV.

A tolerância se dava, devido a uma necessidade de se perceberem como irmãos de fé, nunca rivais. Por exemplo, o teólogo da patrística grega, Irineu (130-202) argumentava em seus trabalhos que o conflito era algo positivo, que devia ser

encarado como uma oportunidade, de aprendizado e de evangelização. Outro teólogo, esse da patrística latina, Tertuliano de Cartago (160-220), sempre defendeu de forma clara a fé que seguia, de forma apologista, para com aqueles que eram fora do movimento cristão e de forma polemista, para com aqueles que eram do movimento cristão.

Tanto que, em seu tratado *Apologeticum,* sua *opus magna,* desenvolvida com um caráter claramente apologista, a ser envaida e apresentada às autoridades jurídicas de Roma, a saber, os magistrados. Neste texto que demonstra seu vigor intelectual e apologético, Tertuliano busca apresentar o cristianismo, de forma clara e didática, mas de forma a buscar a conciliação entre o cristianismo e o Império Romano, não abrindo mão dos princípios cristãos por ele defendidos, mas a partir da convivência harmoniosa e saudável entre perspectivas diferentes, pois esta realidade sempre foi a tônica da fé cristã inicial.

Para tanto Tertuliano, ressalta em seus escritos que estes magistrados romanos, só perseguem os cristãos por pura *ignorantia,* pois se estes magistrados se dedicassem a atentar aos estatutos e ensinamentos do cristianismo, de forma nenhuma perseguiriam após este contato, pois o desconhecimento do outro, levado a cabo pela ignorância humana, acaba por desconsiderar o outro, como sendo errado, herege, ou até mesmo o próprio demônio. Estas posturas, que por tantas vezes aconteceram, deixa claro a dificuldade de ver o outro como diferente, mas não como um inimigo.

Quando Tertuliano ressalta essa realidade ele acaba por demonstrar objetivamente aos magistrados, e por que não dizer a nós hoje, que a ignorância é a raiz de toda a perseguição, intolerância e porque não dizer deste projeto de uniformidade religiosa, que em muitos momentos foi defendido e posto a cabo pelo cristianismo institucional. Em nome de conformar a nova fé, em expansão o cristianismo, ao projeto de unidade politica romana, por vezes, as outras visões de cristianismos, possíveis e saudáveis, histórica e teologicamente desenvolvidas, foram sendo abafadas, rechaçadas, oprimidas, desqualificadas, até chegar ao ponto de serem demonizadas.

Logo, em nome de um desenvolvimento unificado de cristianismo, muitos foram desconsiderados e humilhados, perseguidos e até mortos, por simplesmente pensarem de forma diferente, muitas vezes de forma biblicamente coerente e teologicamente amparada, mas não adequada ao intuito maior de unidade uniformista.
Muito se perdeu da riqueza teológica neste processo histórico, e isso não pode ser mudado, mas podemos sim, repensar a luz destes conflitos e ideias, a partir destes

silêncios e posturas, podemos realizar, senão um resgate, ao menos uma reflexão aplicativa, atual e relevante ao nosso tempo histórico, em que o cristianismo necessita de algo novo, haja vista que o processo de secularização avança rápido em meio as fileiras do cristianismo.

Que atentemos ao momento e a necessidade de se (re)pensar o cristianismo atual e assim, quem sabe, rompermos com erros e atitudes anteriores, buscando acertar e ampliar olhares e posturas. Que possamos aprender com posturas tais como de Tertuliano, que mesmo em perseguição, mesmo sendo mal compreendido, mesmo assim, não deixou de buscar a concórdia, a tolerância e a convivência pacífica, em um mundo que não aceitava isso e que mais tarde, inclusive o perseguiu, caracterizando-o como inimigo da fé cristã, um herege. Que possamos aprender com nossos erros e evitar que voltem a acontecer, por meio da tolerância, pois "**um outro cristianismo é possível**".

## Patrística: antigas e novas perguntas

*Luiz Antônio Pinheiro*
Pontifícia Univ. Católica de Minas Gerais - Brasil

A época dos Padres da Igreja e a nossa época possuem algumas semelhanças. A"época dos Padres" compreende do século I ao século VIII. Qual época dos Padres, então? A "nossa época", a contemporaneidade, quando começa? dos albores da construção da modernidade à pós-pós-modernidade, ou como quiserem denominar. Qual período, então, de nossa época?

Vamos nos ater aos finais do século I e inícios do século III, para a "época dos Padres" e finais do século XIX e inícios do século XXI, para a "nossa época". O século I se apresentou como uma "era de paz", com a *pax augusta* de Otávio, uma paz armada, militarizada, na verdade, que colocou "ordem" no caos político e na insegurança das províncias. Construíram-se grandes estradas, que encurtaram as enormes distâncias do Império; eficientíssimo era o *cursus publicus*, o correio imperial que em três ou quatro dias permitia que os decretos e as notícias chegassem aos mais longínquos rincões; organizaram-se as instituições, a religião imperial foi ressignificada. No século II o Império atingiu a sua máxima expansão territorial. Roma, a *Urbs*, a *regina civitatum*, teria entre 500 mil ou pouco mais de um milhão de habitantes. Grassavam as religiões iniciáticas e mistéricas, que davam respostas às angústias e incertezas de uma sociedade organizada assimetricamente, dominada pelo *factus*, a *heimarméne*, o *destino*, e permitiam uma proximidade e um culto mais afetivo, além de uma relação pessoal com as divindades e a promessa da imortalidade. O cristianismo deve, ao menos em parte, o sucesso de sua missão às oportunidades desse contexto multifacetado. O século III já mostrava sinais de crise política, econômica, que traria convulsões sociais, agravadas com a movimentação dos "povos bárbaros", que amaçavam as fronteiras do Império. Recrudesceu a perseguição sistemática principalmente contra os cristãos. Nesse mundo adverso as comunidades cristãs construíram sua identidade. Nos escritos dos Padres apologetas e na elaboração da historia ecclesiastica encontramos um admirável testemunho do processo de construção de uma nova subjetividade, em que a liberdade, o livre arbítrio mereceram uma criativa tratativa.

A nossa época recebe vários epítetos, "era da tecnologia", "era das acelerações", "pós-modernidade", "hiper-modernidade", "ultramodernidade", até quem fale em uma "nova era", não necessariamente luminosa, mas de barbárie, uma "*new dark age*". Muitas revoluções sucederam-se no longo ou breve século XX: desde a revolução demográfica à revolução atômica, da revolução cibernética à revolução informática, da revolução espacial à revolução genômica. Enquanto a técnica desenvolveu-se em progressão aritmética, desde a invenção da roda e domínio do fogo até a primeira revolução industrial em que se instaurou uma evolução geométrica até o início da era da tecnologia, por volta dos finais da década de 1940, ganhando uma aceleração exponencial que fez transformação em evolução algorítmica, desde 2007, o avanço tecnológico. Tudo isso tem um impacto tremendo na nossa maneira de lidar com o ritmo do tempo, os espaços e as relações, cujas consequências ou configurações ainda não conseguimos avaliar tão matematicamente como muitas vezes se anuncia nos arroubos prometeicos da atualidade. Vivemos uma crise humanitária, cujo lado mais visível é a crise socioambiental, que compromete o futuro do planeta. A emergência de novas subjetividades, antes, o próprio processo de subjetivação nesse contexto desafia-nos a reinterpretar as categorias de liberdade e livre-arbítrio.

Henri de Lubac afirma que os "Padres têm uma mentalidade de fecundação". Eles estavam antenados com as grandes questões de sua época, uma vez que tinham uma dupla vantagem: em geral, todos tiveram uma excelente formação, vários deles tendo frequentado centros de ponta. Portanto, como interlocutores de seus contemporâneos letrados, conheciam por dentro o funcionamento da sociedade culta. Por outro lado, eram também, em geral, pastores de suas comunidades, com "cheiro de ovelhas", conhecendo de perto as mazelas de seu povo.

Ao falarmos em antigas e novas perguntas, não se trata necessariamente, num primeiro momento, de uma formulação racional das perguntas, mas da percepção dos questionamentos, anseios, desejos e expectativas de uma época. Neste sentido, os Padres da Igreja souberam auscultar seus interlocutores, em vários estratos de seu entorno cultural. Ao auscultar e procurar entender os "sinais dos tempos", também deram sua interpretação e se tornaram "intérpretes abalizados" de sua época e, portanto, interlocutores autorizados para as épocas posteriores. Nesse sentido, podem nos iluminar em nossa postura diante de nossos tempos. Como diz o adágio: "Os antigos são como gigantes sobre cujos ombros, nós, como anões, nos colocamos para ver mais longe!"

Dessa maneira, nós também nos colocamos na posição de "garimpeiros de sentido" neste mundo pluridirecionado no qual nos encontramos. Os Padres, aproveitando os melhores instrumentais da cultura clássica, vale dizer, a retórica e a filosofia, souberam plasmar uma "*forma mentis christiana*". Utilizando a paideia grega e o espírito organizacional latino, assim como a idiossincrasia das outras culturas em que estavam imersos, souberam dar valência universal, com enorme capacidade de adaptação, a uma mensagem particular, que se expressou na cultura semítica, ou seja, o "anúncio do Reinado de Deus". Da "narrativo" passaram à "conceptio" e desta à "adaptatio" e "assimilatio". Plasmaram o que chamamos de "princípio encarnatório", ou, em outras palavras, forjaram a dinâmica da inculturação, que permitiu ao cristianismo expressar-se em outras culturas.

Os Padres viveram num universo plural, nós nos encontramos num mundo globalizado e pluralista. Talvez os desafios que temos sejam maiores. Nossas fronteiras já não são apenas fronteiras geográficas e culturais, mas fronteiras virtuais e digitais. Os Padres transitavam no espaço da Bacia Mediterrânea, quando muito, além das fronteiras do Império, nas regiões dos celtas, dos germanos e dos orientais. Nós navegamos no continente virtual.

Tarcisius Van Bavel, grande intérprete de Santo Agostinho, dizia que talvez não concordemos com todas as respostas que Agostinho deu aos problemas candentes do espírito humano, mas ele nos ensina, com perspicácia, a perguntar, sem contentar-se com respostas fáceis ou prontas, como muitas vezes encontramos nos esquematismos e saudosismos atuais, de grupos que, prendendo-se a um passado, não conseguem captar o anseio de nossa época e fornecem pistas perigosas que favorecem extremismos, autoritarismos. Nosso mundo necessita de uma "espiritualidade pensante", que seja crítica e criativa. Nessa direção podemos nos deixar guiar pelas intuições dos Padres, para enfrentar as "heresias", "escolhas interpretativas" de nossos tempos, tanto de esquerda como de direita, mas também os "dogmatismos", igualmente de direita como esquerda, que tanto mal fazem a uma sadia aproximação dos dogmas, da doutrina, das ideias, das opiniões... lembremos que *ortodoxia* está conectada a uma *ortopráxis* e estas, por sua vez, a uma *ortopistis*.

Num mundo adverso, as comunidades cristãs tiveram que encontrar formas de velar por sua identidade, por aquilo que foi transmitido desde os inícios: não simplesmente ideias, preceitos, um código de ética ou uma filosofia, mas uma experiência, um relacionamento, uma pessoa: **Jesus Cristo**. Ninguém mais que o personagem central da mensagem, da filosofia cristã, foi alvo de tantas tensões e

conflitos, mas, de fato, como profetizou Simeão, foi um "escândalo", uma pedra de tropeço, para soerguimento ou queda de muitos em Jerusalém... e Jerusalém aqui é figura do universo gentio no qual o cristianismo levou sua mensagem até os confins do mundo.

Esse fato explica ou ajuda a entender o intrincado processo de elaboração da identidade cristã, com suas formulações de fé, com sua ética, elaboração do cânon escriturístico, os dogmas. Hoje, ao olhar para os grandes tratados em que se combatiam as heresias, como o *Adversus haereses*, de Irineu de Lion, o *Apologeticum*, de Tertuliano ou o *De Principiis* de Orígenes, podemos cair na banalização de considera-los obras estanques, acabadas, fixadas per *omnia saecula saeculorum*, assim como acontece numa determinada compreensão dos dogmas, tirados de seu contexto como verdades caídas do céu. Tomemos, por exemplo, o processo de elaboração do cânon escriturístico.

Marcião de Sinope, um personagem muito interessante, ao fixar o seu cânon restrito, o Evangelho de Lucas (começa depois do capítulo 3, "E Jesus apareceu na Galileia") e apenas dez cartas "paulinas", eliminando todo o Antigo Testamento e desdenhando outros escritos considerados inspirados pelas comunidades cristãs, obrigou a "grande Igreja", representada principalmente por Roma, Alexandria, Antioquia e Cartago, a estabelecer os critérios que desembocaram na constituição do cânon neotestamentário. O "cânon de Muratori" (a mais antiga lista que conhecemos, datável entre 140-180) é testemunho deste processo, que se estendeu até o século IV, com o chamado "cânon atanasiano". A falta de consciência e conhecimento histórico levam a uma visão míope que desconsidera o processo de elaboração das verdades, que supôs muitos debates, embates, enfrentamentos até, com discussões acaloradas nos sínodos e concílios que, começam a se multiplicar desde meados do século II, numerosos no século III, até alcançarem sua "maturidade sinodal" nos grandes concílios ecumênicos.

Estava em jogo a identidade cristã, o tesouro de uma experiência que não poderia ser contida em "escolhas" reducionistas, nem tampouco em "escolhas" permissivistas, em cujos extremos estavam, de um lado, do ponto de vista reducionista, os ebionitas, que negavam a divindade de Jesus e, do outro, do ponto de vista permissivista, os gnósticos, que comprometiam a humanidade de Jesus. A regula fidei, a salvaguarda da transmissão do que "era desde os inícios" encontrou uma expressão equilibrada, na "unidade plural" do que é hoje o cânon neotestamentário.

Mas isso supôs muito diálogo, muita paciência para entender posicionamentos tão diversificados e encontrar um consenso que representasse a unidade eclesial. Creio que isso deva ser muito levado em consideração na visão de um outro cristianismo possível. O Papa Francisco está muito ciente desse aspecto, programaticamente trabalhado em todo o seu pontificado, quando ele fala de uma "Igreja toda sinodal", em "sinodalidade". Não é à toa que o próximo Sínodo tratará exatamente sobre a sinodalidade da Igreja (2022). Nesse aspecto, os Padres da Igreja, principais atores dos sínodos antigos, têm muito a nos inspirar.

# Quem é herege?

*Joao Lopi*
ABAPATR- Brasil

Quem são os hereges? Quem determina o que é herege? Para melhor discutir a questão vamos apresentar quatro figuras do cristianismo da Síria dos séculos III a V, que embora tenham contribuído notavelmente para a formação da Igreja e do cristianismo foram considerados hereges.

**Taciano** (c.120-c.190) nasceu no leste da Síria, próximo ao rio Tigre –diz ele: "nasci em terras de assírios"–; estudou em Roma na escola de Justino Mártir (c. 100-165). Ao voltar para o Oriente fundou a seita gnóstica dos encratitas, os abstinentes rigorosos, que rejeitavam o matrimônio e eram vegetarianos. Dele se conservam duas obras: *Discurso contra os gregos*, e o *Diatésseron* –a concordância dos textos evangélicos. O *Discurso* é uma apologia do cristianismo, rejeitando toda a cultura grega, incluindo a filosofia e a arte; nele Taciano testemunha não só a sua arraigada fé, e sua profunda inserção na cultura e contexto sírios (repudiando o helenismo dominante), mas também revela sua personalidade polêmica e crítica. O *Diatesseron* (*Tó dià tessaroon euangelion*) não tem estilo nem revela a índole do seu autor, apenas compõe uma sinopse dos textos como se fosse um único Evangelho. Teve muito sucesso, foi usado na liturgia siríaca até ao século V; Efrém de Nisibis (306-373) lhe fez um comentário, e teve muitas traduções em idiomas regionais, e posteriormente na Idade Média.

**Bardessanes** (Bar Daisan, 154-223) nasceu em Edessa (hoje Urfa, SE da Turquia) de família nobre; foi educado por um sacerdote pagão em Mabug (Hierápolis) e foi amigo do rei de Osroene, Abgar IX. Em 179, aos 25 anos de idade, foi batizado cristão. Durante algum tempo foi adepto do gnosticismo valentiniano, que mais tarde rejeitou. Escreveu muitas obras para condenar diversas heresias, e o fato de redigi-las em siríaco e com notável habilidade dialética fez com que tivesse muitos discípulos; mas todas as suas obras se perderam, exceto um diálogo sobre o destino escrito por um discípulo seu. Conta Efrém que Bardessanes e seu filho Harmônio (ou Harmôdio) compuseram muitos hinos em siríaco, que eram cantados na liturgia, mas como neles se mostravam resquícios de heresias o próprio Efrem compôs outros para contestá-los, pois os de Bardessanes tinham muito sucesso. As doutrinas divergentes de

Bardessanes começaram a ser difundidas por volta do ano 200, quando seus livros foram compostos; supõe-se que os hinos tiveram ampla divulgação em toda a Síria durante cerca de um século (ou mais) já que Efrém compôs os seus na metade do século IV, e, para ter sucesso, copiou as melodias de Harmôdio, sobre as quais "colou" novos textos, que considerava mais corretos doutrinariamente. Efrém compôs inclusive hinos expressamente contra Bardessanes, como o hino 51 da coleção de Nisibis que diz: "Encontrei um hino de Bardaisan que me deixou perturbado mais de uma hora" e acrescenta que precisou purificar seus ouvidos depois de escutar tais blasfêmias".

**Paulo** (c.220-280) era uma personalidade brilhante: foi governador, ministro do tesouro de Palmira, e em 260 foi eleito bispo de Antioquia. Nas suas exposições acerca da Trindade, e nas questões cristológicas, começou a esboçar o que depois seria considerado peculiar à teologia antioquena, como, por exemplo, acentuando a personalidade humana de Cristo, e não a divina. Sobre este problema Paulo de Samosata discutiu com outro presbítero de Antioquia (o único que conseguia debater com ele) de nome Malquion, mas foram precisos três concílios regionais, entre 264 e 268, para confirmar a rejeição das doutrinas do bispo; porém o concílio definitivo, que foi o de 268, condenou a expressão *homoousios*, ou consubstancial, que Paulo teria usado para definir a relação entre o Pai e o Filho; o fato de essa mesma expressão ter sido mais tarde aceita pelas Igrejas como a mais adequada mostra o quanto foi difícil, e sutil, definir as doutrinas, e como foi especulativa a discussão em Antioquia. Na sua explicação acerca da relação entre a humanidade de Jesus e a divindade do Verbo insiste Paulo na diferença que separa Jesus do Verbo, e nega a maternidade divina de Maria – tema que mais tarde vai identificar o nestorianismo. A personalidade atraente de Paulo conquistou muitos adeptos, inclusive entre os bispos sírios das regiões menos urbanizadas, como a Armênia e Geórgia e entre os contrários ao domínio romano, e assim, apesar das condenações de que foi alvo, conservou-se na sede de Antioquia até 272.

**Luciano de Samosata**, o mártir (c.260-312) deu o passo definitivo em direção à criação e orientação da Escola, que fundou com a intenção de rivalizar com a de Alexandria, e de se dedicar à interpretação rigorosa e literal dos livros sagrados, o que pressupunha o estudo histórico e filológico dos textos, movendo-se explicitamente contra o método alegórico de Orígenes. Foi o que levou Luciano a desenvolver as artes retóricas e dialéticas, no que foi expoente seu aluno Ario (c.270-336); não admira por isso que mais tarde Aristóteles fosse considerado o pai de todas as heresias, pois não só Ario, mas também Nestório (c.381-451), foram discípulos desta Escola.

Luciano era sacerdote da comunidade de Antioquia; foi um teólogo profundo, versado nas Escrituras, de vida irrepreensível e exemplar. Ele conhecia bem o hebraico e corrigiu a versão grega dos Setenta, revisão que foi adotada pela maioria das Igrejas da Síria e da Ásia Menor. Sua maneira de interpretar a Escritura pela exegese literal tornou-se a característica básica da Escola de Antioquia. Luciano foi preso sob a perseguição de Maximiano Daia, condenado à morte em nome da sua fidelidade cristã, e executado no dia 7 de janeiro de 312.

# MESA TEMÁTICA

## A REDENÇÃO ESCATOLÓGICA E O AMOR UNIVERSAL NA FILOSOFIA MEDIEVAL PORTUGUESA EM TRANSIÇÃO PARA A MODERNIDADE

**Organização: Samuel Dimas**

**A redenção escatológica e o amor universal**
**na Filosofia Medieval Portuguesa em transição para a Modernidade**
**Organização: Samuel Dimas**

## Fundamentação

Na transição da Idade Média para a Modernidade, desenvolve-se em Portugal uma importante reflexão teológico-filosófica sobre a visão beatífica e a conceção de Deus como fim último do homem, após o juízo final e a participação na ressurreição de Cristo redentor. Nesta reflexão sobre a redenção escatológica, daremos destaque aos diálogos com a tradição de Santo Agostinho que, ao contrário da tradição oriental, defende a possibilidade de os bem-aventurados poderem ver a essência divina através de uma visão intuitiva e defende a possibilidade dos castigos eternos.

Este debate estará presente em autores como Frei André do Prado e Gil da Presentação. Num sentido distinto, apresentaremos a reflexão de Leão Hebreu que a partir do diálogo com o neoplatonismo segue uma outra perspetiva que se fundamenta na ideia de amor universal que é imanente ao dinamismo da realidade. Esta segunda perspetiva aponta para a possibilidade de uma redenção universal sob o dinamismo do amor que tudo cria e resgata das forças do mal.

## Expositores e tópicos

Maria Inês Bolinhas (Univ. Cat. Portuguesa, Lisboa), apresentação: "Paulo Orósio e o nascimento da filosofia da história",

**Samuel Dimas** (UCP, Lisboa), apresentação: "Redenção e Escatologia em Frei André do Prado".

**Luís Lóia** (UCP, Lisboa) apresentação:**: "**Leão Hebreu: Acerca do Amor como fundamento ontológico".

# Orósio e o curso da história

*Maria Inês Bolinha*
Univ.Cat. Port.. Lisboa - Portugal

## P. Orósio

Cidadão dos últimos tempos do Império Romano e um dos autores da Patrística mais lidos pela posteridade. "P." significará Presbítero; todavia, foi interpretado pelos copistas como abreviatura de "Paulo". Paulo Orósio –assim ficou conhecido pela tradição[1]. Ignoramos dados concretos sobre o início e o final da sua vida. Temos dele notícia após o seu embarque nas praias do Atlântico, deixando para trás Bracara Augusta (hoje Braga), capital da antiga Província da Galécia, situada no Noroeste da Península Ibérica[2]. Aportou, primeiramente, no Norte de África; depois, na Terra Santa. Nestas paragens privou, respectivamente, com Santo Agostinho e com São Jerónimo. Na Carta 166, datada de 415, Agostinho, dirigindo-se a Jerónimo, refere que Orósio tinha idade para ser seu filho[3]. O Bispo de Hipona terá animado o Presbítero Bracarense a iniciar o projecto que resultaria na *História contra os pagãos*[4]. Escrita em sete livros, tornou-se num dos textos mais difundidos na Idade Média.

[1] Cf. Lúcio Craveiro da Silva, "Cristianismo e história: Orósio", Pedro Calafate (ed.) *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, vol. I, p. 118.
[2] Sustentamos, com Lúcio Craveiro da Silva, que Orósio é natural de Braga (cf. ibid., pp. 117-118).
[3] Cf. Santo Agostinho, Carta 166, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, 33, Paris. Estima-se Orósio tenha nascido perto do ano 385 (cf. Lúcio Craveiro da Silva, "Cristianismo e história: Orósio", p. 118).
[4] Neste trabalho, servimo-nos das seguintes edições:
- Orósio, *História Apologética (O livro 7 das* Histórias contra os Pagãos *e outros excertos)*, edição bilingue, introdução, tradução e notas de Paulo Farmhouse Alberto e Rodrigo Furtado, Lisboa, Edições Colibri, 2000.
- Paulo Orósio, *História contra os Pagãos*, introdução de Lúcio Craveiro da Silva, tradução e notas de José Cardoso, Braga, Universidade do Minho, 1986.
- Paulo Orósio, *Historiarum libri septem*, J.-P. Migne (ed.), Patrologia Latina, 31, Paris.
Doravante, utilizaremos em nota de rodapé a abreviatura *HAP*, seguida do número do livro, do capítulo e dos parágrafos.

Sobrevivem numerosos manuscritos em vários idiomas; foi também objeto de várias edições impressas[5].

**Um homem marcante em tempos marcantes**

O final do século IV foi turbulento em boa parte do Império Romano. Na Galécia, porém, como frequentemente sucede nas periferias, a vida decorria com maior calma, sem consequências imediatas das convulsões. Esta província e a sua capital gozavam de prosperidade e de serenidade. Pela sua localização geográfica, Bracara Augusta beneficiava de condições singulares. Por não se encontrar junto ao Atlântico, era de difícil acesso para ataques da pirataria. Por se situar moderadamente perto do oceano, tinha condições para dele obter o necessário. Era, além disso, servida por cinco vias romanas e por cursos fluviais. A prosperidade possibilitou a fundação de escolas, onde também Orósio se terá instruído no âmbito das *artes liberales*[6].

A atmosfera de calma dissipa-se no início do séc. V, com a chegada de Suevos, Visigodos e Vândalos à Hispânia. Os Suevos tomam a Galécia em 409; tudo muda. Em 414, Orósio parte para o Norte de África.

**De Bracara Augusta para o Mare Nostrum**

Por que razão Orósio deixou a Hispânia? Parece ter havido mais do que uma motivação. Na *História*, evoca em tom vivo e emotivo o seu embarque[7]. Alude aos tempos conturbados após a conquista de Bracara Augusta, em que os dias eram vividos ao sabor das vontades inconstantes, sem a pauta de um qualquer Direito. Por outra parte, é por Orósio que sabemos que não seria impossível continuar na cidade. A ausência de uma ordem normativa permitia aos conquistados subornar os conquistadores. Era possível, pois, continuar a viver em Braga; mas não do mesmo modo, não como sob a *pax romana*. A instabilidade reinante terá, sem dúvida, contribuído para Orósio abandonar o seu solo natal.

[5] Para uma visão detalhada da difusão das *Histórias* de Orósio (manuscritos, edições e traduções), cf. Paulo Farmhouse Alberto – Rodrigo Furtado, "Introdução", Orósio, *História Apologética*, pp. 34-42.
[6] Cf. Lúcio Craveiro da Silva, "Bracara Augusta e as lições da história", *Forum*, 27, 2000, pp. 3-14 (p. 4). Cf. também Lúcio Craveiro da Silva, "Cristianismo e história: Orósio", pp. 118-119.
[7] *HAP*, III, 20, 5-7.

Por outra parte, devido à degradação das condições de vida na Península Itálica, o Norte de África e Jerusalém afirmavam-se como novos centros de referência da cultura. Não é, pois, de estranhar que Orósio nutrisse o desejo de rumar para tais paragens, onde residiam Agostinho e Jerónimo.

**A decapitação do Império**

A expressão é de São Jerónimo, a respeito do ataque de Alarico a Roma. Afirmou São Jerónimo que, quando a cabeça do Império foi degolada, numa só cidade pereceu o mundo inteiro[8]. Os grandes vultos da cultura de então sentiram-se compelidos a dizer algo a respeito do que se afigurava inconcebível aos olhos de todos. Não era fácil entender as mudanças que sucediam em catadupa. A ideia de Roma humilhada era, para os seus cidadãos, como pensar o mundo 'de pernas para o ar'.
Depois de dois cercos falhados, o General Godo e a sua milícia infiltraram-se na cidade durante a noite de 24 de Agosto de 410. Seguiu-se o rebaixamento de Roma. Durante três dias e três noites os milicianos tiveram licença para fazer o que lhes aprouvesse, contando que não atacassem templos cristãos. Aproveitando a desordem reinante e apostando na futura impunidade, alguns romanos replicaram o comportamento dos invasores, pilhando e atacando os seus concidadãos. Foram três dias angustiantes e os que tiveram possibilidade refugiaram-se em paragens mais tranquilas.

Também o Bispo de Hipona se sentiu interpelado a responder à consternação causada pela tragédia vivida na cidade onde também habitara. Chegavam refugiados com relatos perturbadores. Na tentativa de lançar alguma luz sobre os sombrios acontecimentos, Agostinho escreve cinco sermões, entre 410 e 411. Destaca-se o *Sermão sobre a destruição de Roma*.

**Reacção do Bispo de Hipona**

A primeira resposta do Hiponense procura mostrar fundamentalmente quatro coisas. Primeira: Roma não foi destruída, mas corrigida. Houve aniquilação em Sodoma e Gomorra, mas não em Roma. Segunda: Roma é os seus habitantes, não as suas construções. As construções subsistiram na sua maioria; mas isso não é o mais importante. Os cidadãos são a verdadeira cidade. Ora, os habitantes de Roma não

[8] São Jerónimo, *In Ezechielem*, citado in Paulo Farmhouse Alberto – Rodrigo Furtado, ob.cit., p. 18.

foram totalmente exterminados. Os que se refugiaram nas igrejas foram poupados. Agostinho reconhece, com amargura, que muitos foram mortos e não escamoteia a dor real. Contudo, apela à limitação do nosso olhar. Não nos é possível ver quantos justos foram chamados por Deus e, por isso mesmo, poupados no real sentido do termo. Deste modo, Agostinho aponta para uma leitura da História que não finda no tempo. O destino último do ser humano, enquanto pessoa singular e enquanto humanidade no seu conjunto, não se esgota no século, desagua na eternidade. Terceira: o sofrimento não suplanta o plano providencial. O sofrimento é, em si, um mal e Deus não o deseja. Permite-o por dele poder extrair um bem maior. A palma do martírio é proporcionada pela perfídia dos tiranos; esta, abjecta em si mesma, não vence o Soberano, superior a qualquer líder prepotente. Quarta: as causas da ruína de Roma devem ser procuradas em Roma, na progressiva decadência moral das bases do império, e não alhures. A humilhação da cidade não foi a represália das divindades do panteão tradicional contra o abandono do culto e a adoção do cristianismo. Afinal, cidades convertidas, como Constantinopla, não haviam sofrido a menor beliscadura. Quinta: Roma, como qualquer realidade terrena, teve um princípio e terá um fim[9].
A resposta de Agostinho não se deteve nos sermões pronunciados nos anos imediatamente subsequentes. Embrenhou-se em seguida num projecto de monta, que o ocupou de 413 a 426: a *Cidade de Deus.* Se o resultado excede em muito a intenção apologética inicial (de resto, declarada pelo autor), é a ela que se deve a sua existência. Trata-se da primeira obra de Teologia da História, fundamentalmente dirigida aos cristãos, alarmados pelos acontecimentos e acossados pelos seus concidadãos que não comungavam a mesma fé.

**O convite do Bispo Hiponense ao Presbítero Bracarense**

Agostinho trabalha nesta empresa quando vê chegar junto de si Orósio. A veracidade do encontro é atestada por Agostinho na já referida carta dirigida a Jerónimo, em que enfatiza a inteligência e as capacidades do Presbítero Bracarense:

> "Chegou junto de mim um jovem religioso, irmão na paz católica, filho pela idade, Orósio nosso colega no presbiterado por dignidade, de engenho vivo, palavra pronta, ardente no estudo, desejando ser um vaso útil na casa do Senhor

[9] Para esta primeira resposta de Santo Agostinho, cf. *De excidio Vrbis*, especialmente II, 2-3; VI, 6-7; VII, 8 (*O* De excidio Vrbis *e outros sermões sobre a queda de Roma*, tradução do Latim, introdução e notas de Carlota Miranda Urbano, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010).

> a fim de refutar as doutrinas falsas e perniciosas que trucidaram as almas dos Hispanos com maior crueza do que a espada dos bárbaros trucidou os corpos"[10].

Por seu turno, Orósio, iniciando e finalizando a *História*, dirige-se a Agostinho, referindo o pedido que este lhe endereçara. Afirma no Prólogo: "Obedeci às tuas instruções, santíssimo bispo Agostinho, e oxalá com tão bons resultados quanta a boa vontade que tive"[11]. Orósio deveria ocupar-se dos eventos funestos (fossem fruto de causas naturais ou da acção humana) ocorridos na História, de modo a evidenciar que os tempos que então se viviam não eram mais desafortunados do que os precedentes e, assim, tornar manifesto que constituía um erro crasso apontar o Cristianismo como responsável pela desordem reinante[12].

Encerrando o texto, reitera o propósito inicial, de conseguir que, mediante a sua exposição, os pagãos se arrependam da calúnia e aceitem o Deus único; por fim, entrega o texto ao Hiponense:

> "Discorri da forma mais sucinta e simples que consegui, com o auxílio de Cristo, e de acordo com as tuas instruções, santíssimo bispo Agostinho, desde o início do mundo até ao presente dia de hoje, ou seja, por cinco mil seiscentos e dezoito anos, sobre as ambições e castigos dos homens pecadores, sobre as confrontações dos séculos e os juízos de Deus. [...]. Da qualidade dos meus opúsculos, tu decidirás, tu que os mandaste fazer. A ti serão atribuídos, se os publicares; por ti serão julgados, se os destruíres"[13].

[10] Santo Agostinho, Carta 166 (PL 33): "Ecce venit ad me religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius, vigil ingenio, promptus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo Domini esse desiderans, ad refellendas falsas perniciosasque doctrinas, quae animas Hispanorum multo infelicius, quam corpora barbaricus gladius, trucidarunt".

[11] *HAP*, I, 1, 1: "Praeceptis tuis parui, beatissime pater Augustine, atque utinam tam efficaciter quam libenter". Orósio refere ainda que Agostinho se dedicava ao Livro XI da Cidade de Deus quando lhe dirigiu este pedido (cf. ibid., I, 1, 11).

[12] Cf. ibid., I, 1, 9-10.

[13] Ibid., VII, 43, 19: "Explicui adiuuante Christo secundo praeceptum tuum, beatissime pater Augustine, ab initio mundi usque in presentem diem, hoc est per anos quinque millia sescentos decem et octo, cupiditates et punitiones hominum peccatorum, conflictationes saeculi et iudicia Dei, quam breuissime et quam simplicissime potui […]. de qualitate autem opusculorum tu uideris qui praecepisti, tibi adiudicanda si edas, per te iudicatas si deleas".

### *Cidade de Deus* vs. *História contra os Pagãos*

As duas obras constituem dois projectos diferentes, mas, até certo ponto, complementares. Ambas marcaram a posteridade e estão unidas pela mesma intenção: elucidar o sentido da História, antiga e recente. A *Cidade de Deus* apoia-se na fé; a *História contra os Pagãos* usa sobretudo a luz natural da razão. A primeira, dirige-se mormente aos cristãos; a segunda, a todos os que atribuem a ruína de Roma à adopção do Cristianismo. Ambas assentam na certeza de que a Providência Divina age na História.

A par das consonâncias, existem também dissonâncias. Com base nestas últimas, problematiza-se a dependência ou independência da obra de Orósio relativamente à de Agostinho. Paulo Farmhouse Alberto e Rodrigo Furtado admitem a possibilidade de Santo Agostinho ter solicitado este trabalho a Orósio; sublinham, todavia, a distância que separa os dois autores no que toca à inteligibilidade das leis da História. Assinalam, por outra parte, que a *Cidade de Deus* não apresenta remissões para a *História*[14]. Paula Oliveira e Silva nota igualmente a diferença no entendimento da noção de providência[15].

Acerca destes pontos, inclinamo-nos a concordar com Lúcio Craveiro da Silva. O pedido de Agostinho está na génese da investigação de Orósio. Todavia, tal não implica que o resultado dos trabalhos do Bracarense seja exactamente aquele que o Hiponense lhe solicitara. Orósio manifestou o seu génio ao empreender e finalizar um outro projecto, de maior monta e que, apesar de animado pela mesma intenção, trilha um caminho que não é o de Santo Agostinho[16].

[14] Cf. Paulo Farmhouse Alberto – Rodrigo Furtado, ob.cit., pp. 26-34.
[15] Cf. Paula Oliveira e Silva, "*Finis saecula*: Uma leitura do sentido da História em Orósio e Apríngio de Beja", *Eborensia*, 43, 2009, 57-76 (p. 57).
[16] Cf. Lúcio Craveiro da Silva, "Cristianismo e história: Orósio", pp. 122, 126-127.

## A *História contra os pagãos*

### Método, âmbito e divisão

Orósio terá começado a trabalhar neste texto em 414-415; tê-lo-á terminado em 416-417[17]. Baseou-se, quer em fontes antigas, quer em fontes cristãs[18] e recolheu ainda testemunhos directos[19]. Os sete livros que compõem a *História* abrangem um arco temporal que vai do primeiro homem até 417; neles se expõe a sucessão de quatro impérios: Assírio, Babilónio, Cartaginês e Romano. De entre estes, os maiores são Babilónia e Roma, sendo o primeiro a prefiguração do segundo. Ambos têm uma duração similar: catorze séculos. Os impérios Macedónio e Cartaginês são entendidos como menos relevantes do que Babilónia e Roma; a sua duração foi também menor (sete séculos)[20]. O Livro I vai da Criação até à fundação de Roma; o Livro II, até à invasão gaulesa de Roma; o Livro III, até ao colapso do Império Macedónio; o Livro IV, até à Terceira Guerra Púnica; o Livro V, até ao final da guerra civil; o Livro VI, até ao nascimento de Jesus; o Livro VII (o mais longo), até à contemporaneidade instável e sombria.

### Princípios basilares

Os sete pontos que se seguem constituem uma chamada de atenção para alguns dos aspectos mais significativos da obra, sem a pretensão de os esgotar.

#### a) Uma outra concepção do tempo

Escrita à luz da razão natural, mas no enquadramento judaico-cristão, a *História* apresenta o tempo não como cíclico, mas como linear, irrepetível, com um princípio e um fim. E não só um fim, também com uma finalidade. A História avança no tempo; há progresso. Existe inequivocamente a possibilidade de retrocesso, mas este não detém a Providência.

[17] Cf. Paulo Farmhouse Alberto – Rodrigo Furtado, ob.cit., pp. 18-19.
[18] Cf. ibid., pp. 24-25
[19] Cf. Lúcio Craveiro da Silva, "Cristianismo e história: Orósio", p. 127.
[20] A tradição dos quatro impérios é já antiga no tempo de Agostinho e de Orósio. Trata-se de uma exegese do capítulo 7 do Livro do Profeta Daniel. Em sonhos, Daniel vira quatro feras que saíam do mar. Estas eram tradicionalmente interpretados como os quatro impérios que haviam sujeitado os hebreus (babilónios, medos, persas, macedónios).

**b) Teleologia**

Para Orósio, o ser humano define-se pela sua orientação para o bem e, ultimamente, para Deus. No seu entender, a diversidade das religiões e mesmo a filosofia concorrem para o verdadeiro Deus[21]. Podemos dizer que é como se existisse em todos os seres humanos um conhecimento nebuloso do divino, qual luz filtrada pelas nuvens, que se dissiparão.

**c) Providência**

O presente estado do mundo resulta do pecado original, mas a bondade divina, que não deseja que o homem se perca imobilizado pelo pecado, vem em auxílio da sua criatura, dispensando-lhe prémios e castigos, para que, desta forma, se possa reorientar. Assim, afirma Orósio, se deve entender a razão pela qual Deus não poupou Roma do saque de Alarico.

**d) O advento do Cristianismo e o lugar de Roma na História**

Perpassada pelo desígnio providencial, a História converge para a Incarnação de Cristo e para a Redenção da humanidade: "A história é teofânica e providencial. E como Cristo foi a manifestação perfeita de Deus na história, toda ela terá n'Ele o seu centro e a sua explicação"[22]. Como articular o advento do Cristianismo com o momento de crise que então se vive? O saque de Alarico foi uma correcção. Mas será Roma perecível? Para Agostinho, como vimos, não há dúvida de que o é. Por seu turno, Orósio não é tão claro este respeito.

A seu ver, tudo o que provém da mão humana é frágil, mutável e desvanece; o ocaso de Babilónia é disso prova[23]. Contudo, no plano traçado pela Providência, a Roma cristã ocupa um lugar central. Orósio vê disso evidência na medida em que Cristo consentiu incarnar como cidadão do Império, tendo-se submetido ao recenseamento[24]. Assim, tendemos a concordar neste ponto com a apreciação de Paula

[21] Cf. *HAP*, IV, 1, 1-5.
[22] Lúcio Craveiro da Silva, "Cristianismo e história: Orósio", p. 124.
[23] Cf. *HAP*, II, 6, 103-104.
[24] Cf. *HAP*, VI, 22, 5-8.

Oliveira e Silva: no pensamento de Orósio, Roma não parece estar sujeita à transitoriedade dos impérios precedentes[25].

**e) Verdade, posição e perspectiva**

Orósio tem aguda consciência de que o ponto de observação é fundamental para a análise da História. Assinala Mário Martins que, na leitura de Orósio, a igualdade antropológica entre os povos acarreta o reconhecimento de que todos têm igual direito à interpretação dos acontecimentos. Nenhum pode legitimamente reclamar como absoluta a sua narração dos factos históricos, pois a sua leitura é sempre parcial e, por isso, relativa. O relato depende da posição e da identidade de que quem narra e interpreta. Uma conquista é narrada de modo diverso por conquistadores e conquistados; se os primeiros a celebram, os segundos choram e lamentam[26]. Contemporaneamente, diríamos que a narrativa é influenciada pela etnicidade e construtora de memória. Será, então, que a verdade não existe? Se Orósio afirma a relatividade da interpretação, não se fica pelo relativismo. A verdade existe, indubitavelmente. Contudo, é apenas acessível a Deus, que está acima do tempo, numa posição absoluta (no sentido etimológico do termo); "Tudo é relativo frente ao único absoluto, Deus"[27].

**f) Verdade, tempo e emoção**

Este ponto articula-se com o precedente. O tempo e a memória são dimensões fundamentais da etnicidade. A memória vai-se formando através do tempo, constituindo-se como narrativa ancorada numa selecção de factos considerados essenciais para a partilha de uma mesma identidade. A narração histórica está, pois, ligada à emoção. Como nota Mário Martins, Orósio tem aguda consciência de que a intensidade da emoção é inversamente proporcional à distância temporal: distâncias menores suscitam emoções mais intensas; distâncias maiores, emoções menos intensas[28]. O relato de um evento dramático sucedido há pouco desperta maior

[25] Cf. Paula Oliveira e Silva, ob. cit., p. 63.
[26] Cf. Mário Martins, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga (séculos V a VII)*, Porto, 1951, in Lúcio Craveiro da Silva, "Cristianismo e história: Orósio", pp. 124-125.
[27] Maria de Lourdes Sirgado Ganho, "A *História contra os Pagãos*, de Paulo Orósio", *Humanística e Teologia*, 33, 2, 2012, pp. 535-538 (p. 538).
[28] Cf. Mário Martins, ob. cit., in Lúcio Craveiro da Silva, "Cristianismo e história: Orósio", pp. 125-126.

emoção; o relato de um evento do mesmo tipo sucedido há muito, suscita menor emoção.

**g) Romanos, Hispanos e Bárbaros**

Na senda dos dois pontos precedentes, compreende-se que Orósio declare aos seus contemporâneos que a convicção de que o seu presente conturbado e angustiante é pior do que as épocas precedentes resulta do facto de não terem vivido nessas mesmas épocas. Assim, embora a devastação causada pelos incêndios ateados pelas tropas de Alarico tenha sido menor do que resultante daqueles que foram provocados por Nero, é relatada com maior emotividade[29]. O mesmo acontece na Hispânia, já que os dois anos de sofrimento às mãos das tribos germânicas são muito inferiores aos cerca de duzentos anos da conquista da Península Ibérica por Roma[30].

**Um fim em aberto**

Orósio está em África e ruma à Palestina, munido de uma carta de recomendação de Agostinho para Jerónimo. Talvez tenha começado a escrever a *História* ainda na Terra Santa. Parte em 416; em 417, aporta em Minorca. Pressupunha-se o seu regresso a África depois de sair da Palestina; contudo, não sabemos se, entre Jerusalém e Minorca, passou por África. Nas Baleares, vendo-se impedido de entrar na Hispânia, toma a decisão de se dirigir a África. Terá conseguido aportar? Nada se sabe a este respeito[31].

Orósio: alguém que pretende decifrar o sentido do que se passou e do que se desenrola diante dos seus olhos; alguém que, diante do desconcerto e da adversidade, não cede ao desespero e procura animar os outros. Deixa-nos uma História Universal, uma Filosofia da História, e também um testemunho da esperança, pregada e vivida em tempos sombrios. Por tudo isto, parece haver certa ironia no facto de ter desaparecido no curso da História, sem que dele se encontre rasto.

[29] Cf. *HAP*, VII, 39, 15-16.
[30] Cf. *HAP*, VII, 41, 1-2.
[31] Cf. Paulo Farmhouse Alberto – Rodrigo Furtado, ob. cit., p. 17.

# Redenção e Escatologia em Frei André do Prado

*Samuel Dimas*
Univ. Cat. Port., Lisboa - Portugal

## 1. Introdução: possibilidade de redenção do homem da sua condição de pecado e de existência moral

A mensagem cristã escatológica desenvolve-se a partir das noções de que só Deus é o fim último do homem, de que o acesso à vida eterna de Deus foi aberto por meio de Jesus Cristo, de que a ressurreição de Cristo dá-se a partir do lugar dos mortos ou do Hades e de que o tempo em que vivemos se eternizará. De acordo com a visão ortodoxa, o homem morre para Deus, que é a sua verdade e o seu juízo e, nesse sentido, a sua eterna salvação ou condenação. Neste contexto, como salienta frei Álvaro Pais, o homem vive, por natureza, em pecado, mas é alma racional e, por isso, é capaz de ascender à beatitude eterna de Deus[1], por via das virtudes teologais e cardeais e por meio da graça do Espírito, mas no caso de não ser rigoroso no domínio das paixões poderá sofrer da morte espiritual[2].

Por esta razão, o tema teológico do juízo final apresenta-se como central na reflexão filosófico-teológica da cultura medieval. No âmbito da cultura portuguesa medieval a obra de frei André do Prado apresenta-se como central neste debate, defendendo a posição doutrinal ortodoxa de que no fim dos tempos Cristo virá na forma de corpo glorificado para julgar os vivos e os mortos para a salvação ou para a condenação, de acordo com a sua fé e as suas obras[3]. A posição heterodoxa patrística de Orígenes e de São Gregório de Nissa de uma salvação universal é rejeitada, pois seria contraditória com a noção de livre arbítrio e com a noção de

[1] Cf. Álvaro Pais, *Estado e pranto da Igreja,* Ed. bilingue, trad. Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científico-Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, art. 41, v. 2, 1990, p. 43.
[2] Cf. idem, *Espelho dos reis*, Ed. bilingue, trad. Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, Instituto de Alta Cultura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, v. 2, 1963, p. 139.
[3] Cf. André do Prado, *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, INCMI, 1994: 362-395.

justiça divina. Deus criador é a realidade absoluta de que toda a criatura depende, de forma natural e essencial, numa misteriosa relação de proximidade e distância. Trata-se de uma relação que não pode ser descrita de forma adequada, que está para além da imanência e da transcendência e para além da condição de ser criatura[4].

## 2. Vida e obra no contexto da espiritualidade franciscana

Frei André do Prado nasceu em Beja (1380-85), estudou em Paris e Bolonha e esteve presente na Cúria Romana como diplomata. A sua obra *Horologium Fidei* foi escrita antes de 1450 e em 1475 já integra o catálogo da Biblioteca Vaticana criada por Sisto IV. Esta obra desenvolve-se sob um diálogo que tem no Infante D. Henrique (+1470) o interlocutor principal. Podemos verificar o contraste entre o questionamento de uma fé infantil e de uma hermenêutica literal do príncipe ilustríssimo e as respostas elaboradas do teólogo que não se satisfaz com os argumentos de autoridade da doutrina oficial e procura um aprofundamento racional das temáticas.

Deve-se a esta preocupação o título da obra *Relógio da Fé*: assim como o relógio indica as horas do dia, o diálogo quer informar sobre as verdades da fé da Igreja; assim como são doze as horas do dia são também doze os artigos da fé cristã, o verdadeiro Sol que cria os seres e ilumina o homem. Em vez da disputa especulativa e do comentário bíblico, a obra recorre ao diálogo seguindo a tradição platónica de exposição de ideias. Nesta apresentação, vamo-nos centrar nos temas escatológicos do Credo cristão, com destaque para a morte e imortalidade da alma, a ressurreição dos mortos e a última vinda de Cristo, a ressurreição da carne, o juízo final, a condenação eterna ao Inferno, a dimensão provisória do Purgatório e a salvação eterna no Paraíso celestial. Estes temas são apresentados na obra de André do Prado nos seguintes capítulos: Cap. VII: Daí há-de vir julgar os vivos e os mortos[5]; Cap. XI: Ressurreição da carne[6]; e Cap. XII: Vida eterna. Amen. Matias[7].

[4] Cf. Hans urs Von Balthasar, *Escatología en nuestro tiempo: Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, trad. de Antonio Murcia Santos, Madrid, Ediciones Encuentro, S.A., 2008, p. 38 [*Eschatologie in unserer Zeit: Die letzten Dinge des Menshen und das Christentum*, Freiburg, Johannes Verlag, 2005]. p. 32.
[5] Cf. André do Prado, *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique*, pp. 362-395.
[6] Cf ibid., pp. 444-463.
[7] Cf. Ibid., pp. 464-473.

As suas fontes são diversas: as Sagradas Escrituras, os Padres da Igreja, com destaque para Agostinho de Hipona, e os filósofos, com destaque para Platão[8], Francisco de Mayrones, Averróis e Aristóteles. Uma palavra para Francisco de Mayronis, natural de Provence (1280-1328), por ter sido discípulo de Duns Escoto, um autor muito importante na espiritualidade franciscana por procurar superar a contaminação gnóstica, que acentua de forma negativa a queda e a redenção, com a ideia positiva do desenvolvimento e da manifestação: mesmo que o homem não tivesse pecado, Cristo teria encarnado para auxiliar o homem, com a graça do espírito divino, no seu percurso de realização para a plenitude. Poderemos encontrar esta espiritualidade no franciscano de Beja?

### 3. O juízo divino para a salvação ou condenação eternas

No âmbito desta preocupação com o sentido da justiça divina, André do Prado afirma que todos os homens estão sujeitos ao juízo de Cristo no dia do último Juízo, no tempo final, com exceção da virgem Maria[9], ou seja, aqueles que no Dia do Juízo se encontrarem vivos e aqueles que ressuscitarem depois de terem morrido, quer justos quer pecadores (Mt 12, 27), para que, como diz Santo Agostinho, a carne seja regenerada pela incorruptibilidade, tal como a alma foi regenerada pela fé[10].

Esta noção de juízo está no centro da teologia cristã da redenção, tal como se representa pela narrativa do juízo no começo da humanidade com a noção do pecado original e a respetiva condenação pela expulsão do Paraíso[11]. O último juízo, em que Cristo vem do Céu para julgar os vivos e os mortos, encerra o plano redentor e tem por objetivo reconduzir os crentes arrependidos, que se penitenciaram com as boas obras, ao Paraíso perdido, isto é, à comunhão da vida imortal e perfeita de Deus, e conduzir aqueles que não se redimiram e persistiram no pecado, à condenação eterna do Inferno[12].

É nestes termos de salvação e condenação eterna que Santo Agostinho desenvolve a sua teologia escatológica, recusando a possibilidade de uma salvação

[8] Ibid., p. 385.
[9] Cf. André do Prado, *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique*, p. 371.
[10] Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, livro XX, cap. 5, trad. port. de J. Dias Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. III, Lisboa 2000, p. 1988.
[11] Cf. Ibid., livro XX, cap. 1, in op. cit., p. 1972.
[12] Cf. Ibid., livro XX, cap. 1, in *op. cit.*, p. 1973.

universal de todos os homens, nos termos em que é enunciada pela teologia do amor e da misericórdia incondicional do Novo Testamento e da linha origenista da consumação integral do Mundo em Deus. Aqueles que pelo batismo ressuscitarem da morte do pecado e, pelas boas obras, preservarem na vida nova do Espírito, não terão de temer a segunda ressurreição dos corpos pelo último juízo[13].

**4. As características do corpo ressuscitado na plenitude do paraíso**

O homem, que é criatura espiritual, reconhece que não é Deus e que apenas poderá compreender a verdade sobre o divino e sobre si mesmo pela participação na auto-revelação da Palavra ou do Absoluto. No ser humano, que é espiritual, desvela-se o segredo da profundidade do ser: no conhecimento de cada ser, dá-se inicialmente um conhecimento do mundo, na sua totalidade ou para além da sua imediatez, e um conhecimento escatológico do fim do mundo. O aparecimento da pessoa transcende a causalidade natural do processo intra-mundano, porque está ordenada para a incorporação em Cristo, verdadeiro homem e verdadeiro Deus.

No mistério da morte de Cristo revela-se o mistério da origem e do fim do homem. Na medida em que é natureza, o homem morre integrando-se no cosmos, mas enquanto pessoa espiritual, morre para além da natureza, isto é, morre para Deus de cuja eternidade procede. Em Cristo, o homem pode ressuscitar na sua totalidade, porque, como reconhece André do Prado, na ressurreição de Cristo não está desligada a carne, e graças à omnipotência de Deus o corpo humano será recriado à imagem do corpo glorioso de Seu Filho que tem os dotes da agilidade, subtilidade ou subtileza, claridade ou luminosidade, e impassibilidade ou incorruptibilidade[14]. O homem está a caminho para a escatologia de Cristo, em quem todo o cosmos alcança a salvação. Deus que criou o homem e o quis para si, deve acolhê-lo no final em corpo e alma ou, dito de forma mais correta, em corpo espiritual[15].

Mas este acolhimento dá-se na vida em Deus e não no regresso a esta vida da existência finita e natural. No evangelho de Marcos podemos identificar a posição de Cristo que refuta a negação da sua ressurreição, invocando as Escrituras que

[13] Cf. Ibid., livro XX, cap. 6, ob. cit., p. 1997.
[14]Cf. André do Prado, *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique*, p. 467.
[15] Cf. Hans urs Von Balthasar, *Escatología en nuestro tiempo: Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, p. 38.

afirmam a omnipotência de Deus (Mc 12, 16-27), mas também corrige a doutrina judaica dos fariseus, segundo a qual a ressurreição significa o retorno às condições da vida terrena. Esta noção difundiu-se entre a corrente rabínica, nomeadamente com a identificação da ressurreição com o reviver dos corpos ou com o regresso das almas a outros corpos (transmigração das almas), teoria que é recusada por Santo Agostinho com a afirmação de que as almas só uma vez voltarão aos mesmos corpos e nunca mais os abandonarão[16].

De modo distinto da identificação da ressurreição com a revivificação, o relato bíblico apresenta Jesus Cristo a esclarecer que após a ressurreição dos mortos, os homens são como anjos nos céus (Mc 12, 25) e esta possibilidade de ressuscitar não é apenas para alguns eleitos, como defendiam os fariseus. A ressurreição dos ímpios está pressuposta nas palavras sobre o juízo universal (Mt 11, 22; Luc 10, 14) e está enunciada de forma explícita nos Atos dos Apóstolos com a indicação da ressurreição dos jutos e injustos (At 24, 15).

## 5. A dupla ressurreição: da alma dos bem-aventurados pelo batismo; da alma e do corpo de santos e ímpios no final dos tempos

Se o corpo ressuscitado dos bem-aventurados é apresentado por André do Prado no sentido paulino de um corpo glorioso ou espiritualizado, sem fraqueza ou corrupção, miséria ou indigência, tal como o corpo imortal dos anjos, o corpo dos ímpios não é caraterizado pelo filósofo português, limitando-se o autor a firmar, de acordo com o texto bíblico de Daniel (Dan 12, 1-2) e na linha se Santo Agostinho, que é um corpo condenado para sempre[17]. Recordamos que Agostinho de Hipona critica Orígenes por admitir a possibilidade de não haver pena eterna e por considerar que depois de cumprirem determinados períodos de tempo de condenação, mais longos ou mais breves, conforme a importância do pecado de cada um, todas as criaturas serão libertas e associadas aos santos anjos, incluindo o Diabo e os seus anjos[18].

O Apocalipse fala da dupla ressurreição em que a primeira é reservada aos mártires que depois de ressuscitados reinarão com Cristo durante mil anos, e a segunda é a ressurreição de todos os mortos para o juízo final (Ap 20, 11-15). É

[16] Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, livro XXII, cap. 28, ob. cit., p. 2354.
[17] Cf. André do Prado, *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique*, p. 373.
[18] Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, livro XXI, cap. 18, ob. cit., p. 2185.

nesta narrativa que se fundam os messianismos milenaristas que apresentam duas ressurreições corpóreas, em que os homens santos, tirados da felicidade do Paraíso terreno para as tribulações da vida mortal, teriam um período de mil anos de paz aqui na terra com festins carnais e abundância de todos os bens. Esta situação não é aceite por Santo Agostinho, explicando que só seria tolerável se esse período fosse de presença do Senhor e de acesso às delícias espirituais[19].

Assim, Agostinho explica que a primeira ressurreição deve-se á misericórdia de Deus, isto é, a ressurreição das almas daqueles que serão felizes para a eternidade, após a morte da impiedade, da ignorância do que é justo, do pecado original e dos pecados acumulados, acontece já na adesão a Cristo pelo batismo. De forma diferente, a segunda ressurreição deve-se à justiça de Deus, isto é, a ressurreição dos corpos, tanto dos bem-aventurados como dos desgraçados e terá lugar no fim dos tempos[20].

A teologia do amor e da misericórdia em Santo Agostinho não dispensa a teologia da lei e da justiça. O tempo escatológico é aquele que começa com a primeira ressurreição (da alma) e continua indefinidamente com a segunda ressurreição (do corpo), no tempo *kairológico* do reino de Deus, que Santo Agostinho define como o tempo da Igreja[21], que reina na comunhão do corpo de Cristo nas pessoas dos vivos e dos mortos. A plenitude do tempo escatológico é instaurada no fim dos tempos com o Dia do Juízo, não com a aniquilação do Mundo, mas sim com a sua transformação[22], pela combustão dos elementos corruptíveis[23].

## 6. A incorruptibilidade e imortalidade do corpo espiritual

Contra os de Corinto que, por influência do pensamento helenístico e gnóstico, negavam a ressurreição (1.ª Cor 15), São Paulo desenvolve uma teologia da ressurreição na recusa da noção platónica de que o corpo é o sepulcro da alma e a redenção consiste na libertação desta prisão. De modo distinto, para Paulo a salvação só se consuma com a ressurreição do homem num corpo novo, ou glorificado, em que o corpo terrestre é transfigurado em corpo celeste (2.ª Cor 5, 3) e

[19] Cf. Ibid., livro XX, cap. 7, ob. cit., p. 2001.
[20] Cf. Ibid., livro XX, cap. 6, ob. cit., pp. 1993-1994.
[21] Cf. Ibid., livro XX, cap. 9, ob. cit., p. 2015.
[22] Cf. Ibid., livro XX, cap. 14, ob. cit., p. 2036.
[23] Cf. Ibid., livro XX, cap. 16, ob. cit., p. 2044.

sem a qual seremos os mais miseráveis dos homens (1.ª Cor 15, 19). A ressurreição dá-se em Cristo que foi ressuscitado por Deus como primícia dos mortos (1.ª Cor 15, 20-23).

Assim como com o primeiro adão, a morte chegou ao mundo, por Cristo, novo Adão, chega a ressurreição dos mortos e o regresso à vida (1.ª Cor 15, 21). Os cristãos são sepultados e ressuscitados sacramentalmente em Cristo pelo batismo (Rom 6, 4, Col 3, 1) e a participação na vida nova, pela doação do Espírito Santo, é concebida como antecipação da salvação final futura (2.º Cor 4, 11; Rom 8, 11) em que o homem é revestido com o corpo celestial ou espiritual (2.ª Cor 5, 5; Rom 8, 23). Em conformidade com esta perspetiva, André do Prado fala da forma do corpo que no valor de pecado não subsistirá, mas que no valor de natureza é indissociável da pessoa que ressuscita e ascende à eterna beatitude da Cidade de Deus[24], partilhando com Agostinho de Hipona a oposição à tese de Cícero segundo a qual os corpos materiais não podem ascender ao Céu[25], considerando que o corpo de terra, animado e vivificado pela alma, pode ser promovido a corpo celestial por vontade de Deus[26].

Invocando que Cristo ressuscitou na sua carne e com a sua carne ascendeu à morada celeste[27] e recusando a tese de Porfírio sobre a transmigração das almas que vão passando por vários corpos até à libertação definitiva[28], Agostinho de Hipona explica que neste processo redentor tudo o que pereceu dos corpos vivos após a morte será restituído de forma perfeita, passando do corpo animal para a novidade do corpo espiritual e ressuscitado, revestido de incorruptibilidade e imortalidade, de acordo com a vontade do Criador Omnipotente[29]. Recorrendo à linguagem paradoxal também usada por São Paulo para dizer o mistério indizível desta transfiguração, explica o filósofo que a carne será submetida ao espírito sem deixar de ser carne, opondo-se assim às correntes gnósticas que defendiam a ideia de um espírito puro. Assim, o corpo animal ressuscitará um corpo espiritual (1.ª Cor 15, 42)[30].

[24] Cf. André do Prado, *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique*, p. 381.
[25] Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, livro XXII, cap. 4, in *op. cit.*, pp. 2251.
[26] Cf. Ibid., livro XXII, cap. 4, ob. cit., p. 2252.
[27] Cf. Ibid., livro XXII, cap. 5, ob. cit., p. 2254.
[28] Cf. Ibid., livro XXII, cap. 12, ob. cit., p. 2297.
[29] Cf. Ibid., livro XXII, cap. 21, ob. cit., p. 2323.
[30] Cf. Ibid., livro XXII, cap. 21, ob. cit., p. 2323.
[30] Cf. Ibid., livro XXII, cap. 21, ob. cit., p. 2324.

## 7. Conclusão: redenção do mal e da morte na felicidade eterna de Deus pela unidade espiritual do corpo e da alma

Para ser feliz a alma não precisa de evitar o corpo, como defende Porfírio, mas precisa de receber um corpo incorruptível, o que acontece com as almas dos justos e dos sábios que nos corpos espirituais poderão ser felizes e imortais, de acordo com o destino para o qual foram criadas, quando a sua carne já não viver à maneira carnal, mas espiritual[31]. André do Prado explica que isto é assim porque a natureza humana não pode ficar privada do fim a que tende, ou seja, dado que a alma racional é a forma do homem e é perpétua não pode ficar eternamente privada do composto para o qual foi feita e em função do qual de destinou por origem[32].

De acordo com Agostinho e André do Prado, agora ainda não podemos conhecer a paz que o próprio Deus goza, da forma como Deus a conhece, porque, como diz o Evangelho, vemos apenas em espelho, em enigma (1.ª Cor, 13, 12) isto é, vemos de forma mistérica pela mediação simbólica e analógica, mas quando tivermos os corpos espirituais poderemos ver Deus tal como Ele é (1 Jo 3,2)[33], no sentido invocado profeticamente por Job de que a carne verá a Deus (Job 19, 26) e confirmado por Lucas e Isaías de que toda a carne verá a salvação de Deus (Lc 3, 6). A tradição espiritual cristã desta época defende contra o dualismo pessimista gnóstico a plenificação integral do homem em corpo e alma, mas no caso de André do Prado ainda associando o pecado e a morte à queda moral e associando a salvação à restauração da graça perdida. Este teólogo concebe a consumação do homem pelo poder da graça do espírito, mas ainda sem captar o alcance da proposta de Duns Escoto que na linha do último Gregório de Nissa se centra no carácter inacabado ou finito da criação em desenvolvimento para a sua plenitude e não no carácter degradado das criaturas a precisarem de redenção.

Também Pedro Hispano se referira à ascese da alma e à contemplação de Deus no sentido sacramental e mistérico, não, como resultado de um esforço pessoal, mas como graça de Deus que se faz presente[34], e cuja plenitude só acontecerá na visão

[31] Cf. Ibid., livro XXII, cap. 29, ob. cit., p. 2355.
[32] Cf. André do Prado, *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique*, p. 385.
[33] Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, livro XXII, cap. 29, in *op. cit.*, pp. 2357.
[34] Cf. Pedro Hispano, *Expositio in librum De mystica theologia Dionysii*, fixação do texto, prólogo, introdução e notas do P. Manuel Alonso Alonso, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957, p. 482.

beatífica, que, no caso deste autor e recuperando o dualismo característico da antropologia de Avicena, se dá após separação da alma humana em relação ao corpo[35].

De acordo com a reflexão teológica cristã, quer numa perspetiva mais dualista de origem gnóstica grega centrada na redenção e na libertação das prisões corpóreas, quer numa perspetiva de progressiva harmonia entre o corpo e da alma de origem judaico-cristã, a felicidade plena e eterna da Cidade de Celestial é entendida no sentido de que Deus será tudo em todos (1.ª Cor 15, 12), reinando a verdadeira paz, em que, por dom divino, ninguém sofrerá qualquer adversidade e o livre arbítrio será pleno, pois está liberto do atrativo do mal e do pecado[36].

Na cidade de Deus, os homens estão libertos de todo o mal e repletos de todos os bens, fruindo incessantemente das alegrias eternas, porque como diz o beato Amadeu da Silva o pecado original enquanto privação da justiça original foi redimido no sacramento de Cristo e pela sua Graça todos se podem unir a Deus[37]. A cultura cristã portuguesa medieval, de linhagem aristotélico-tomista ou platónico-augustiniana acentua a noção de queda-redenção e só na contemporaneidade pela escola franciscana de autores como Manuel Barbosa da costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves irá acentuar a noção de criação incompleta-manifestação.

[35]Cf. *idem*, *Obras Filosóficas I: Scientia libri de anima*, edição do P. Manuel Alonso Alonso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941, p. 62.
[36] Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, livro XXII, cap. 30, in *op. cit.*, pp. 2367.
[37] Cf. Amadeu da Silva, *Apocalypsis nova*,ed., intr., not. Domingos Lucas Dias, Tese doutoral, Lisboa, Universidade Aberta, 2004, III, 35, pp. 67-68. Cf. III, 37, p. 72.

**Leão Hebreu: Acerca do Amor como fundamento ontológico.**

*Luís Lóia*
Univ. Cat. Portuguesa, Lisboa - Portugal

A obra *Diálogos de Amor*, de Leão Hebreu, de seu nome Judá Abravanel, afirma-se como um dos expoentes máximos do espírito renascentista italiano porque, em torno da categoria do Amor, o autor consegue fazer renascer o pensamento da antiguidade clássica, sobretudo o de Platão, por via do neoplatonismo, em particular de Plotino, mas também o de Aristóteles, por via de Averróis, inserindo-os na tradição judaica na esteira de Maimónides.

Sendo uma obra em forma de diálogo, entre um amante e a sabedoria, *Diálogos de Amor*, procura dar uma fundamentação do Ser de carácter ontológico, epistemológico, cosmológico e ético, podendo, portanto, ser analisada sob diferentes escopos e nela identificadas diversas influências, consoante o tema que se vai explanando ao longo da conversa estabelecida entre os dois personagens. De vasta amplitude, é da sua coerência interna que resulta o sucesso que a obra granjeou no seu tempo, não obstante, é sempre questionável se a síntese ou sínteses que procurou fazer ficam filosoficamente bem sustentadas.

A realidade ontológica do amor apresenta-se como fundamento primeiro e final do Ser e de toda a atividade, desde a Origem primeira, passando por toda a diferenciação e instauração da realidade, até ao retorno à mesma Origem, como resolução *em si*, daquilo que é amorosamente criado *para si*, num movimento de diferenciação e retorno à unidade à maneira plotiniana.

O que nos ocupa neste excurso, não é acompanhar o modo como Leão Hebreu trata da temática do amor ao longo dos três diálogos que compõem a obra, e que segue a estrutura formal da ascese platónica que, em modo gradativo, vai do menos perfeito para o mais perfeito, do sensível e corpóreo, para o inteligível e metafísico. Iremos centrar a nossa reflexão no terceiro diálogo de modo a realçar o culminar do percurso especulativo do autor que termina na conceção do Amor Universal.

Ao contrário daquilo que possa ser concebido como um estado de quietude e completude, a plenificação do amor significa, para Leão Hebreu, um estado de

incompletude que suscita, por isso, um dinamismo interno, um movimento amoroso em ordem a uma diferenciação. Trata-se de uma diferenciação em duplo sentido. Do ato amoroso de Deus criador da ordem dos seres que, assim, d'Ele se diferenciam e, ao mesmo tempo, do movimento amoroso da criatura em ordem ao Criador. Neste sentido, podemos constatar como o nosso autor pretende conciliar a filosofia platónica com a filosofia aristotélica.

Considerando Platão, sublinha-se a sua dialética que se inicia nesse movimento descendente para que se concretize na ascese do conhecimento e na aproximação à ideia de Bem. Não por acaso, inicia Platão a *República* com as palavras de Sócrates «Ontem desci ao Pireu com Gláucon», mostrando-nos, depois, como se faz a ascese até ao conhecimento possível da ideia de Bem, dado que a contemplação da mesma exige a intervenção, ou a graça, de Eros. Por aí se vê, como o uno se diferencia no múltiplo e como o múltiplo se resolverá no uno, tendo a obra como últimas palavras «na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes». Bem certo de que as obras *O Banquete*, ou *Fedro*, são obras mais caras à temática do amor e poderão ter tido uma influência mais direta na redação dos *Diálogos de Amor*, mas as passagens que enunciamos da *A República*, ilustram bem este duplo movimento que Leão Hebreu confere ao amor. No caso de Aristóteles, e também segundo a tradição judaica, Deus é concebido como causa primeira, eficiente e final de todo o movimento, neste caso, do movimento amoroso. Neste sentido, diríamos nós, Deus como Amor Imóvel, como movimento puro e total que é princípio e fim, originante de todo o movimento e, como tal, de toda a diferenciação e reunião; marca da perfeição que subsiste nos seres criados, tal como a causa persiste nos seus efeitos, abrindo o horizonte de realização que será o de comunhão com a perfeição e a unidade divina.

Se este é o contexto mais amplo, Leão Hebreu estende o movimento amoroso às próprias criaturas entre si e, neste sentido, também se justifica a sua conceção de *Amor Universal*. Esta força que une os seres espraia-se por todas as criaturas, diremos de forma vertical, descendente e ascendente, mas também de forma horizontal em cada grau da hierarquia dos seres, desde os seus elementos mais básicos, como o fogo, a água, o ar e a terra, constituintes de toda a matéria, aos seres inanimados, aos seres animados, mas irracionais, aos seres racionais e aos seres angélicos. Por aqui se compreende, também, a cosmologia do nosso autor. No que ao Homem concerne, podemos verificar a mesma hierarquia, partindo da sua natureza corpórea e sensitiva, até à sua natureza espiritual e à sua alma intelectiva. Nas palavras do autor,

> "[...] o amor tem origem no Primeiro Pai do universo e sucessivamente vem descendo dele paternalmente, sempre de maior a menor e de perfeito a imperfeito, e mais propriamente, de mais belo a menos belo, para lhes infundir a sua perfeição e participar-lhes a sua beleza tanto quanto possível; e acontece que ao longo dos graus dos entes, tanto no mundo angélico como no celeste, cada um deles com amor paterno causa a produção do seu sucessivo inferior, participando-lhe o seu ser ou beleza paterna, ainda que em menor grau, conforme convém; e assim por ordem em todo o primeiro semicírculo até ao Caos, grau ínfimo dos entes. Daí começa o amor a ascender no segundo semicírculo, de inferior para superior e de imperfeito para perfeito, até chegar à sua perfeição, e do menos belo para mais belo, a fim de fruir a sua beleza: com efeito, a matéria primeira naturalmente deseja e apetece as formas elementares como belas e mais perfeitas, as formas elementares as mistas e vegetáveis, as vegetáveis as sensíveis, e as sensíveis amam de amor sensual a forma intelectiva; e esta, com amor intelectual, do acto de intelecção dum inteligível menos belo ascende a outro mais belo, até ao último acto intelectivo do sumo inteligível divino com o último amor da sua suprema beleza. Com isto, o círculo amoroso completa-se no Sumo Bem, último amado, que foi o primeiro amante, pai criador"[1].

Se os seres criados, foram criados em ato de amor, é pelo amor que todos os seres se ordenam a Deus, conforme a sua natureza e as suas potencialidades, concordando com o conceito platónico de amor como caminho para a perfeição e para a imortalidade e, ao mesmo tempo, com o conceito aristotélico de *Enteléquia*, no sentido em que tudo está ordenado a um fim e é nesse *telos* que se cumpre ou realiza a natureza do ente. A combinação das referências gregas permite ao autor, por via platónica, afirmar a especificidade e virtuosidade do Homem no concurso dos entes e, ao mesmo tempo, por via aristotélica, estender esta conceção amorosa a todos os seres vivos e até à própria matéria inerte, partilhando, por esta via, as conceções cosmológicas do autor Estagirita que pelos árabes vêm culminar em Ptolomeu.

Uma vez que a força ou o dinamismo amoroso se estendem a todos os seres, desde o ato criativo de Deus para todas as criaturas e para todo Ser, esse mesmo dinamismo impulsiona, em particular, o Homem para Deus. De facto, não é nova a

[1] Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, pp. 404-105.

imagem do lugar privilegiado do Homem em relação a todas as criaturas na hierarquia dos seres, como que situado entre dois mundos[2]. Se as entidades angélicas se encontram já num movimento circular perfeito e aproximado da quietude deleitosa junto do Criador, os animais irracionais são-no em ato, participando deste amor mas não tendo capacidade de, por si próprios, atualizarem a sua potência em ordem ao amor divino, será o Homem, então, o principal agente que, por excesso em relação às demais criaturas e por defeito em relação aos entes angélicos, terá a capacidade de, por si, se ordenar a Deus por via intelectiva, tornando-se em potência aquilo que é em ato, visando a plenitude da união amorosa com o Todo.

Há aqui uma tentativa de conciliar a transcendência com a imanência. Deus é amoroso e contínuo ato criador, mas permanece transcendente em relação às criaturas sem que, no entanto, pelo amor, participe nelas e elas possam, pelo amor, se ordenar a Ele.

A criação amorosa reflete-se na beleza da obra de forma gradativa: primeiro no mundo angélico, de pura ordem formal e de si transcendente ao homem, depois ao mundo celeste e corpóreo –matéria enformada– onde as criaturas habitam. Mas entre o Criador que participa o seu amor ao criado encontra-se uma cisão que se reflete na privação que as criaturas sentem ao experimentarem a incompletude do seu amor. De facto, só em Deus há a identificação e coincidência absoluta entre o amante e o amado; no Homem cindido encontra-se a necessidade e o desejo de vir a contemplar o amado, em movimento de união ou reunião. Este desejo é inerente à própria natureza humana porque, como refere "A disposição à sapiência é a beleza que Deus participou às almas intelectivas, quando as produziu, e tanto mais bela formou a alma quanto mais disposta a ela a fez"[3].

Resulta do afirmado que há uma correspondência entre a intensidade do amor com a beleza, o que significa que, quanto mais bela se apresenta a obra do Criador, mais próxima de si ela se encontra e maior é o desejo de a contemplar. Ora, o que determina a beleza do ser é a modo como a beleza enforma a matéria, sendo que, neste sentido, a forma em sentido aristotélico, ou a ideia em sentido platónico, apresentam um grau de beleza superior que é transmitido aos seres que se encontram nos graus mais baixos da hierarquia dos seres. A beleza das ideias é, portanto,

[2] Ver, por exemplo, Pico della MIrandola, *Discurso sobre a Dignidade Humana*, Lisboa, Edições 70, 2001.
[3] Ob. cit., p. 414.

superior à beleza dos corpos e, como tal, desperta um maior desejo amoroso. Ao mundo das ideias ou ao mundo das formas puras acede o Homem através da sua alma intelectiva, através do conhecimento, daí que Leão Hebreu afirme que "o pai comum de todo o amor é o Belo e a mãe comum é o conhecimento do Belo"[4].

É a razão intelectiva, que denominamos de razão estética que está confinada a compreensão e o conhecimento possível da graça e da beleza universal, que é incorpórea e incorruptível. A razão estética tem por objeto de estudo as formas, abstraídas da matéria, visando a contemplação da Beleza que só será possível pelo dinamismo amoroso que lhe é inerente, pois é marca posta em si pelo Criador. Dizemos conhecimento possível precisamente porque o dinamismo é amoroso e a união ou reunião completa entre o amante e o amado que desfaz ou reintegra a diferenciação, isto é, que anula a relação entre o desejo e o desejado, já não é do âmbito do sujeito cognoscente e do objeto cognoscível, conforme se pode compreender pelas palavras do autor:

> "Antecedido pelo conhecer e se apoiando nele, o amor pode ultrapassá-lo, na medida em que, no gozo da fruição completa da presença do amado, se desfaz qualquer dualidade, pela potência unitiva amorosa.
> [...] daí que, aumentando o conhecimento, aumenta o amor à Divindade conhecida. Ora, como a essência divina excede o conhecimento humano em proporção infinita, e não menos a sua bondade o amor que lhe consagram os homens, por isso fica ao homem que aspira à perpétua felicidade um desejo ardoroso e desmedido de aumentar cada vez mais o seu conhecimento e amor divino. Para o homem este aumento é sempre possível, da parte do objeto conhecido e amado, muito embora do seu próprio lado possa acontecer que tais efeitos tenham o seu termo em um grau que ele não seja capaz de ultrapassar, ou então que, mesmo depois de se encontrar no último grau, lhe fique uma sensação de desejo de saber o que lhe falta, sem nunca o poder conseguir, ainda que fosse bem aventurado, devido à excelência do objeto amado sobre a potência e o hábito humano. Contudo, esse desejo que continua a subsistir nos bem aventurados não dever causar mágoa por aquilo que falta, porquanto não está na possibilidade humana ir mais longe; antes proporciona ao homem imenso deleite o ter chegado ao extremo da possibilidade, quer no conhecimento, quer no amor divino"[5].

[4] Ibid., p. 345.
[5] Ibid., p. 89.

Mais uma vez, combinando a epistemologia platónica com a ontologia aristotélica, Leão Hebreu, identifica a "necessária" ascese dialética para o conhecimento de Deus, com a finalidade inerente à realização da natureza humana que tem como seu *telos* a felicidade. Estamos, pois, perante uma identificação entre o Belo, o Bem e a Verdade como horizonte de felicidade a que nos podemos aproximar mediante o dinamismo amoroso. Sendo Deus o primeiro e último objeto do nosso amor, podemos afirmar que quanto mais o conhecemos, mais o amamos e será tanto mais amado quanto é mais conhecido –eis a medida da felicidade humana.

A felicidade resultará, então, da criação de uma disposição de carácter fundada, aristotelicamente, no hábito, virtuoso, não do justo meio ético, mas do hábito de aprofundar a sabedoria pelo qual o intelecto se pode elevar ao cume da perfeição que lhe é permitido. Consoante a sua natureza e capacidade, a razão estética procurará compreender o múltiplo no uno, a unidade mais simples que contém todos os seus contrários, isto é, conhecendo todas as formas do Universo e todos os graus do Ser, visando a união copulativa com Deus. Isto porque o fim e verdadeira felicidade é o voltar-se para o intelecto e captar racionalmente a beleza sensível, para desaguar na contemplação da forma, da ideia, - beleza incorpórea e espiritual que se encontra em Deus. Há, no entanto, que ter sempre presente que

> "… nem, aliás, a linguagem humana é suficiente para exprimir cabalmente aquilo que nisto o intelecto sente, nem por palavras corpóreas se pode significar a pureza intelectual das coisas divinas. Basta que saibas que a nossa felicidade consiste no conhecimento e na visão divina, em que todas as coisas perfeitissimamente se contemplam"[6].

Não está, pois, no poder do Homem, nem por um ato de vontade, nem por um esforço de compreensão, a possibilidade de contemplar a simplicidade da unidade de todo o Universo e de tudo em Deus. O criacionismo amoroso de Deus, ordena as criaturas ao amor de Deus, mas a sua transcendência impossibilita, por determinação humana, a unidade com o sumo Belo, Bom e Bem; com a Verdade, sem, no entanto, impossibilitar o desejo de imortalidade na alma humana.

Em sentido platónico e agostiniano, tal só será possível, segundo Leão Hebreu, com a intervenção da Graça Divina. Nas suas palavras:

[6] Ibid., p. 97.

> "Esse tão grande amor e desejo faz com que sejamos absorvidos em tão intensa contemplação, que o nosso intelecto acaba por se elevar a ponto que, iluminado por uma singular graça divina, chega a conhecer mais alto que o poder humano e humana especulação, atingindo tal grau de união e copulação com o sumo Deus, que se conhece o nosso intelecto ser antes razão e parte divina que intelecto em forma humana"[7].

Sem a iluminação da Graça Divina, o mais que o homem pode almejar é um êxtase amoroso a que ascende mediante o recolhimento na sua intimidade meditativa, onde a mente se recolhe em si própria, tentando contemplar a unidade com a coisa amada. De facto, êxtase ou *ex-tase* significa estar fora, o que, neste sentido, quer denotar o abandono da natureza corpórea, como que em sono inebriado, «foge das partes exteriores e abandonando os sentidos e movimentos»[8]. Mas este êxtase amoroso não é ainda indiferenciação na Unidade Divina, é antes a mais alta forma de conhecimento que ao humano é acessível e condição para que se possa ser agraciado com a visão unitiva ou a união copulativa.

Se a quietude e a meditação são condições para que a alma possa contemplar a união com o objeto amado, é em estado *ex-tético*, onde a razão, no mais alto grau de sabedoria, sente a possibilidade da imortalidade, porque, segundo Leão Hebreu, assumindo também a sua matriz judaica, não deixa de considerar que

> "[...] o mundo foi criado em virtude de Sapiência, e que a Sapiência foi o primeiro princípio criador, mas que o Sumo Deus criador, mediante a sua suma Sapiência, Primeira Beleza, criou e tornou belo todo o universo criado; de maneira que as primeiras palavras do sábio Moisés nos indicaram os três graus do Belo: Deus, Sapiência, e Mundo"[9].

O amor apresenta-se como desejo de geração de Beleza, seja do Criador nas criaturas, que assim são belas, seja no desejo das criaturas almejarem a Beleza infinita e, em *êx-tase* amoroso, se libertarem da mortalidade do corpo. E por aqui se compreende o pensamento filosófico do autor português:

[7] Ibid., p. 99.
[8] Ibid., p. 218.
[9] Ibid., p. 381.

> "Pelo que já se disse o poderás compreender facilmente. O sumo Deus com amor produz e governa o mundo e ajunta-o em união, porquanto, sendo Deus uno em unidade extremamente simples, é forçoso que o que procede d'Ele também o seja em total unidade; porque do uno, uno provém, e da pura unidade uma perfeita união. Mais ainda: o mundo espiritual unifica-se com o mundo corporal mediante o amor; nem jamais as inteligências separadas, ou anjos divinos, se uniriam com os corpos celestes, nem os enfermariam, nem seriam as almas que lhes dão vida, se os não amassem; nem as almas intelectivas se uniriam com os corpos humanos para os tornarem racionais, se as não obrigasse o amor; nem se uniria esta alma do mundo com este globo da geração e corrupção, se não fosse o amor. Mas ainda: os inferiores unem-se com os seus superiores, o mundo corporal com o espiritual, o corruptível com o eterno e o universo todo com o seu Criador mediante o amor que Lhe tem e o desejo de unir-se com Ele e santificar-se na sua divindade"[10].

Eis o círculo do Amor Universal.

[10] Ibid., p. 209.

# COMUNICACIONES

# AGUSTÍN DE HIPONA

## Cristianismo (*uera religio*) como "verdadeira filosofia" (*uera philosophiae*)

*Wallace Tavares Alves Sá*
Universidade Federal do ABC - Brasil

### Introdução: intenções desta comunicação e contexto geral da obra *De uera religione*[1]

O presente texto tem por objetivo último expor, parcialmente e para os fins específicos deste XVIII Congresso latino-americano de filosofia medieval, alguns resultados atuais de nossa pesquisa de mestrado. Tomando-se os devidos cuidados para adequação ao eixo temático n. 2, Tolerância e intolerância: A filosofia e as religiões: cristianismo, judaísmo e islamismo, suas relações e conflitos; procurar-se-á destacar na obra agostiniana *De uera religione* onde e em quais termos se daria, a relação entre filosofia e religião (cristã).

*De uera religione* é uma obra escrita por volta dos anos 389 a 391 da era cristã e que reverbera muitos conceitos desenvolvidos em obras anteriores (*Contra Acadêmicos*, *De beata uita* e *De ordine*, todas de 386). Nela, inicialmente, Agostinho apresenta uma sequência dos princípios da doutrina filosófica platônica, bem como críticas e sua superação pelo cristianismo[2], evidenciando assim sua escolha preferencial por esse sistema filosófico em detrimento de todos os outros vigentes em sua época[3] justamente por propiciar essa superação.

Vale ressaltar que esta obra ainda é pouco estudada a partir de sua ótica filosófica mais especificamente, embora apresente uma concentração privilegiada de

[1] Aurelius Augustinus, *A verdadeira religião*. Trad. Oliveira, N. A. Col. Patrística. São Paulo: Paulus, 2002.

[2] No início de seu texto (prólogo), Agostinho relaciona, ainda que em poucas palavras, a filosofia à busca (e a realização) de uma vida "**boa e feliz**": (Agostinho, ob. cit., p. 25) e, nesse sentido, demonstrará mais adiante que a filosofia só se torna plena no cristianismo: "(...) Ou se não professassem isso, negando a fazê-lo por soberba, obstinação ou inveja, eu duvido que fossem capazes de erguer as asas do ideal –enviscadas pela sordidez –em vez de as alçarem àquelas mesmas alturas a que todos deveriam apetecer e procurar, conforme o próprio parecer desses filósofos." Agostinho, ob. cit., p. 33.

[3] Helenismo (Epicuro e Estoicismo), Neoplatonismo, Maniqueísmo etc.

considerações de Agostinho sobre a própria Filosofia – entendida como conjunto de doutrinas que remeteriam, fatalmente, a uma prática (culto) religiosa.

> "Que Agostinho tenha produzido um tratado "sobre a verdadeira religião", o De uera religione, isso não significa, porém, que se trate de algo diferente de uma obra filosófica. A religião, isto é, a religação das almas a Deus, segundo a etimologia apresentada no parágrafo 111, não é algo inteiramente distinto da filosofia, pois todo culto acaba por implicar alguma doutrina [...]"[4].

Trata-se de uma obra destinada à Romaniano[5], benfeitor e amigo que se tornou maniqueísta por influência de Agostinho e que agora, também por Agostinho, deve converter-se ao catolicismo. Estruturalmente falando, organiza-se em 113 parágrafos, distribuídos em 55 capítulos e que, para nosso interesse nesta comunicação, dá destaque, inicialmente no texto, à questão da relação entre Filosofia e Religião (cristianismo), ou seja, relação entre *razão e fé*. Isto é, na verdade, um desafio para Agostinho que é um pensador que defende a filosofia enquanto algo estritamente racional numa relação com a fé que seria algo "irracional", no sentido de superioridade da fé em detrimento razão (inalcançável).

Obviamente, dada a abrangência do tema, não se tratará a relação mesma entre razão e fé ou Filosofia e Religião em si. Nosso foco será apenas explorar aquilo que Agostinho mesmo chama de **verdadeira filosofia** ou **verdadeira religião** no prólogo da obra (e em alguns outros parágrafos seguintes) de forma a evidenciar a existência de uma filosofia/sabedoria tipicamente cristã. Agostinho faz isso seguindo uma linha de raciocínio segundo o qual se Deus é único e/ou a verdade absoluta, obviamente, exige-se um caminho (razão e fé) também único e/ou verdadeiro, mas sobretudo coerente, como se evidenciará mais adiante, e isso tornaria esse caminho mais crível.

[4] Fabricio Klain Cristofoletti, O "caput religionis" no *De uera religione* de Agostinho de Hipona. In: seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCAR, 11., 2015, São Carlos. Anais eletrônicos... São Carlos: 2015: 92-104. (pp. 92-93). Disponível em: http://www.ufscar.br/~semppgfil/wp-content/uploads/2012/04/Fabr%C3%ADcio-Klain-Cristofoletti.pdf . Acesso em 18 jun. 2019.

[5] "Ó caríssimo amigo Romaniano [...] Pelo laço de caridade que me une a ti, não posso sofrer por mais tempo que andes oscilando sem rumo seguro", Agostinho, ob. cit., pp. 38.

É por isso que Agostinho fará um apanhado dos principais pontos da Filosofia platônica (teoria do mundo das ideias/formas) e neoplatônica (ênfase no conceito de Uno (imutável, eterno – Deus criador de tudo) em detrimento do Múltiplo (mutável, temporal - matéria); uso de recursos da retórica (paralelismo, analogias e exemplos); uso do ceticismo enquanto método (proposição do cristianismo como verdadeira religião não por ser evidentemente a verdade, mas por ser a mais plausível, mais provável (*credibilis*) dentre todas as filosofias e/ou religiões; também há um combate explícito contra as chamadas heresias (crítica ao maniqueísmo etc.). Entretanto, de todos esses assuntos abordados na obra, nos dispomos por hora a refletir mais especificamente sobre o platonismo em sua correlação com o cristianismo.

**Verdadeira religião (cristianismo) como verdadeira filosofia (sabedoria).**

Faz-se necessário, no texto da obra, destacar onde exatamente se inseriria a discussão da relação entre filosofia e religião, em quais parágrafos nos seria apresentado por Agostinho o cristianismo como uma filosofia verdadeira (plena e única) em detrimento ou superação da filosofia chamada de **pagã**[6]. É nesse sentido que destacaremos o **prólogo** (parágrafos 1º ao 11º). Também o parágrafo 12º, mas será melhor desenvolvido posteriormente em outro tópico.

No prólogo, precisamente entre os parágrafos 1º e 11º, Agostinho deixa a entender que a Filosofia grega antiga teria como meta (*telos*) oferecer a quem a praticasse uma vida **boa e feliz** – o que jamais conseguiu ou conseguiria realizar, diga-se de passagem. Essa meta seria, na verdade, um ponto de encontro/consenso com o cristianismo, pois somente uma religião verdadeira, e no caso a cristã, poderia realizar essa aspiração tipicamente filosófica. Em outras palavras, somente a religião cristã conseguiria oferecer e realizar uma vida boa e feliz ao passo que a filosofia grega (**pagã**). Mas porque a filosofia pagã não conseguiria isso? O que seria essa vida boa e feliz irrealizável para a filosofia pagã?

Apesar de Agostinho, nesta obra em específico, não ter se preocupado em apresentar uma definição explícita sobre o que viriam a significar esses conceitos, pode-se intuir, a partir de suas seguintes críticas à Sócrates, que está falando da harmonia entre uma vida reflexivo-crítica (filosofia) e uma vida prática (ação,

[6] Vale destacar que o termo "pagã" é utilizado por Agostinho no texto indicando a filosofia grega antiga. Um tipo de sabedoria distinta da sabedoria cristã.

prática ou culto). Nesse sentido, Sócrates afigurar-se-ia como um exemplo de filósofo que conseguiu propor um **caminho** para uma vida boa e feliz, pois suas críticas à idolatria (adoração a imagens criadas pelos homens) eram muito contundentes e verdadeiras o que indicaria seguramente o caminho (sair da idolatria) realizável através desse tipo de filosofia. Entretanto, ainda segundo Agostinho, Sócrates não conseguiu realizá-la, e nem seus seguidores. Mas como se sabe que não realizou? Por causa de uma aberrante contradição entre teoria e prática vivida por Sócrates e seus seguidores:

> "Assim, é por aí que melhor se manifesta o erro dos pagãos. Em vez de adorarem o único verdadeiro Deus, Senhor de tudo, preferiram adorar muitos deuses. Seus sábios –os renomados filósofos– adotavam para si mesmos outras doutrinas. Frequentavam, porém, os mesmos templos do povo. Mas tanto a este como aos sacerdotes, era notória a maneira de pensar dos filósofos sobre a natureza dos deuses. Eles não receavam manifestar publicamente as suas opiniões. Esforçavam-se mesmo por persuadir aos demais, o quanto podiam. Apesar disso, acompanhados de seus discípulos –divididos entre si por opiniões divergentes– sem que ninguém lhes proibisse, acorriam todos aos templos, para o culto comum."[7]

Há, conforme se pode perceber, um intrínseco e grave problema (dilema) na filosofia pagã: não conjugar a crítica filosófica sobre a idolatria (para com os deuses) com uma não mais frequência aos templos religiosos. Ou seja, tais filósofos contradiziam-se no campo moral (agir conforme uma reta consciência). Por isso faz-se necessária uma sabedoria outra onde não se desvincule uma vida cotidiana de uma vida teorética (crítica) – não desvincular realidade e pensamento; e somente a religião cristã, que neste caso seria **sabedoria** (filosofia)**,** ainda que diferente da sabedoria pagã, poderia conduzir o homem ao seu fim último, ou seja, conduzir a uma vida boa e feliz. O cristianismo é preferível à filosofia pagã porque é **coerente** na conjugação da doutrina com o culto: "[...] direi com plena segurança, que nesta era cristã já não há lugar para dúvidas sobre a religião a que se deve aderir de preferência a todas as outras. Só ela leva, de fato, à verdade e à felicidade."[8].

A grande prova disso, apresentada por Agostinho na sequência do texto, de que o cristianismo levaria de fato à felicidade, seria a suposta adesão de Platão (ou dos

[7] Agostinho, ob. cit., pp. 25-26.
[8] Ibíd., pp. 27-28.

neoplatônicos) ao cristianismo caso o tivesse conhecido, pois em nenhum outro sistema filosófico se chegou tão longe e tão perto das verdades cristãs. É por isso que defendendo o platonismo em correlação com o cristianismo, Agostinho faz, então, uma breve lista das principais teses do platonismo (contemplação da verdade, alma etc.), mas em especial a existência "(...) do mundo invisível, o qual transcende a imaginação e é perceptível unicamente pelo espírito e pela inteligência."[9]; demonstrando, assim, que elas estão de acordo com a doutrina cristã e de certa forma a pressupõe. Diz Agostinho:

> "[...] esses grandes pensadores pagãos exclamassem assim –isso no caso de serem tão dignos como é sua fama–: Eis o ideal que nós não ousamos realizar: convencer os povos. Cedemos mais a seus costumes do que os atraímos às nossas convicções e aspirações.
> Portanto, se aqueles filósofos pudessem voltar à vida conosco, reconheceriam, sem dúvida, a força da Autoridade, que por vias tão simples operou a salvação da humanidade e – mudando algumas palavras e sentenças – ter-se-iam feito cristãos, como vimos que se fizeram muitos platônicos modernos de nossa época"[10].

Resta-nos, agora, investigar (refletir) sobre essa "força da Autoridade", a saber, história e profecia.

**História e profecia como prova (critério) da religião ou filosofia verdadeira**

A partir do parágrafo 12º, Agostinho dedica-se a apresentar um dos fundamentos para o reconhecimento da religião verdadeira como caminho seguro à uma vida feliz: "O fundamento para seguir esta religião é a história e a profecia. Aí se descobre a disposição da divina Providência, no tempo, em favor do gênero humano [...]"[11]. Ambas seriam a base que comprovaria e sustentaria a confiança necessária para se crer e seguir a Igreja cristã.

A história, na verdade, seria a história humana; a história da salvação do gênero humano, segundo Agostinho. Essa história, por si mesma, seria capaz de evidenciar a ação providencial (salvífica) do Deus único sobre todos e para todos os homens.

[9] Ibíd., pp. 29.
[10] Ibíd., pp. 33.
[11] Ibíd., pp. 39.

Nela se percebem as profecias e suas realizações, pois o que foi previsto, no antigo testamento, aconteceu de fato na história recente por meio do Cristo. Assim, diz o pesquisador brasileiro Fabrício Cristofoletti[12] ao escrutinar justamente esses dois conceitos na obra agostiniana:

> "[...] sem a crença na história e na profecia da divina providência, seja durante a época dos patriarcas e dos profetas, seja durante a era cristã, não há como fundamentar, de fato, a religião católica, pois só se crê na mediação universal de Cristo na medida em que a sua encarnação foi profetizada, realizou-se na história [...]".[13]

Ao se crer nessas duas realidades a mente se esclareceria e se ajustaria aos mandamentos de Deus (culto, vida prática) podendo ver as realidades espirituais eternas e imutáveis (doutrina, vida teorética). Ou seja, operar-se-ia um esclarecimento da mente (razão) humana para que possa ver as realidades invisíveis, a saber, a da existência e ação providencial de um Deus único e salvador. A questão, então, para Agostinho, seria estabelecer, através da análise da história humana, que se realiza a partir das profecias, um critério mais seguro e crível no caminho da vida boa e feliz que o ofertado pela sabedoria (filosofia) pagã. Eis o "caput religionis"[14] de Agostinho, segundo Fabrício.

Note-se, a partir desse raciocínio, a primazia do crer sobre o entender, tema tão caro para Agostinho, pois primeiro se crê fiando-se na autoridade dos profetas e da Igreja (considerada como instrumento de salvação na história humana) para depois se compreender o que se creu. Agostinho, então, não descarta a necessidade da razão nesse processo fará uma análise de suas **funções** e **limitações**, pois sendo a razão algo mutável (fenômeno corpóreo; sujeita ao tempo) não poderia jamais ter acesso pleno ao imutável –Deus–; o que se exigiria da razão seria um melhoramento, ou nas palavras mesmas de Agostinho, ser **purificada** pela ação providencial divina – na religião cristã pela graça. Porém, explorar essa questão da purificação da razão nesta obra em específico, ou seja, explorar o processo do reconhecimento do cristianismo

[12] Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), ex-bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) no nível de Doutorado. Endereço eletrônico: fkcristofoletti@gmail.com.
[13] Cristofoletti, ob. cit., pp. 102.
[14] Ibíd.

como verdadeira e plena filosofia, nos conduziria a um distanciamento considerável para as intenções desta presente comunicação, o que não nos propomos.

## Conclusão

*De uera religione*, por diversos e vários motivos (não explorados nesta comunicação) se demonstra uma obra essencialmente filosófica (para além de seu teor geral apologético –conversão de Romaniano–). Além de Agostinho apresentar certo domínio da história da filosofia grega, pois no prólogo do texto faz críticas à filosofia pagã (Sócrates e Platão) destacando seu valor (doutrina do mundo inteligível) e limites (incoerência moral: não conjugação da crítica à idolatria politeísta e a não mais prática cultual politeísta nos templos) isso não deixando de propor filosoficamente "[...] quase à maneira neoacadêmica, ou seja, não pela evidência, mas pelo que é mais digno de se crer."[15] a sabedoria (ou filosofia) cristã como único, verdadeiro, pleno e evidente (pela história da salvação humana, através da realização das profecias) caminho seguro para uma vida boa e feliz.

[15] Ibíd., pp. 93.

# Acto de fe y conversión en Agustín de Hipona

*Fernán Ramírez Meléndez*
UNAD - Colombia

## 1. Presentación

El título de esta ponencia sugiere el alcance práctico de la investigación filosófica agustiniana. La búsqueda de la sabiduría significó para Agustín encontrar a Dios como fuente de la verdad y de la felicidad; quien no pertenece a esta lógica, suele buscar primero contemplar la verdad para actuar después en conformidad. Esto implica concebir la conversión como una dinámica entre contemplación y acción. Así, la conversión en la literatura protréptica[1] significaba una reconquista de sí mismo a través del retorno a los principios y la ruptura con un modo anterior de vida.

Pero Agustín entiende que la conversión no consiste en un proceso desde la contemplación racional a la plenitud personal –solo el sabio obra justamente–a, sino en una actitud interior, con implicaciones morales, que conduce a la verdad: "hay que purificar para ver", dice en *De utilitate credendi* (cap.16, 34)[2]. La función purificadora de la fe precedería al conocimiento: "Que te limpie la fe para que te veas lleno de inteligencia", dice ya siendo obispo en el Tratado sobre el Evangelio de Juan (36, 7). Para el año 412, en su tratado Sobre la predestinación de los santos, escribe que "el mismo acto de fe no es otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad" (2, 5).

Si bien la fe consiste básicamente en la aceptación dócil de la doctrina enseñada por alguien con autoridad, el rasgo distintivo de la conversión cristiana se refrenda con el genuino *Ars humanae vitae,* para el que las escuelas morales de la helenística solo ofrecían interpretaciones opuestas. El creyente escucha el mensaje: *Fides ex auditu* (Rom 10, 17), y con frecuencia su respuesta es condensada en fórmulas, ritos

[1] Sobre las notas esenciales de la conversión en la antigua Grecia, ver J. Alonso, "Conversión filosófica y conversión cristiana", *Scripta Theologica* 41, 2009: 687-709. https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/download/13275/11327.
[2] Todas las citas de san Agustín fueron tomadas de https://www.augustinus.it/spagnolo/

y símbolos, que acompañan un cambio de vida. La cuestión aquí es que, así entendida, la conversión antecede al acto de creer, y a la vez se identifica con él. Entonces, ¿la conversión se identifica o precede el acto de fe? Si lo antecede, se abre la posibilidad de no llegar nunca a creer, como de hecho puede ocurrir con la conversión filosófica; pero si se identifican, entonces corremos el riesgo de reducir la razón a la fe, o la inteligencia a la voluntad. Nuestra pregunta es: ¿cómo se articulan estas dos realidades tan cercanas, la conversión y la fe?

## 2. Razón y Fe

El pensamiento agustiniano evolucionó desde una confianza en las posibilidades de la razón hacia posturas comprometidas con la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, después de su ordenación episcopal. Se ha querido ver en este cambio un primer y un segundo Agustín. Sin embargo, estas líneas muestran a un Agustín que, al madurar, logró conciliar la razón y el amor, hasta reconocer que incluso las pasiones juegan un papel como condición para el acceso racional a la verdad.

Y es que el camino agustiniano no separa la razón y la fe cuando su propósito consiste en alcanzar la sabiduría. Si bien Agustín limita la razón a las capacidades propias del hombre para conocer las verdades, abre para ella un campo de posibilidades cuando es iluminada por la fe. La razón, pues, emana del alma racional y se manifiesta de dos maneras: en las acciones humanas y en las palabras. En *De Ordine* define a la razón como "el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce" (II, II, 11, 30). Tener la propiedad de ejercitar la razón para distinguir y unir hace que alguien sea **racional**. El producto de tal actividad racional en el orden de las obras humanas y del lenguaje es **razonable**.

Básicamente la antropología agustiniana identifica una razón **inferior** al nivel de las percepciones sensoriales ordenándolas para dar lugar a la ciencia, y una razón **superior** o intelecto, con la que se descubren los principios inmutables, como la idea de unidad, bondad y belleza, necesarias para lograr la sabiduría.

En Agustín, habría entonces, al menos, dos sentidos de razón. El primero se refiere a una etapa de aprestamiento para el acto de fe, un entender anterior al creer. Este es el tipo de razón que nos hace comprender el mensaje y el valor de la autoridad que lo anuncia. Al ser un estadio preliminar al acto de fe y la conversión, no se considera parte del método agustiniano de integración de la fe y la razón. Este

es el motivo por el que un simpatizante puede considerar la validez de algunos de los argumentos a favor del cristianismo sin que logren convencerlo. El otro sentido de razón es el de la razón iluminada con la fe, cuando luego de creído el mensaje, el proceso de conocimiento cambia porque se ajusta a la necesidad lógica del discurso teológico.

Entonces la pregunta que surge es cómo se da el acto de fe. Para responder esta cuestión, es preciso volver sobre el tratado Sobre la Utilidad de Creer, su primer libro como sacerdote dirigido contra los maniqueos, quienes no aceptaban la autoridad de la Iglesia, porque sostenían que "no debemos creer lo que no sabemos". Los maniqueos decían creer solo en una religión que se basara en principios evidentes a la razón, y "prometían, dejando a un lado el testimonio odioso de la autoridad (*terribili auctoritate*), llevar hasta Dios, librándolos de todo error, y por un ejercicio estrictamente racional, a cuantos se pusieran sumisos en sus manos" (1, 2).

Agustín escribe que no es indigno que la creencia religiosa esté basada en la autoridad de la Iglesia y construye su defensa a partir de las relaciones basadas en el testimonio y sin las cuales no sería posible vivir en sociedad, porque la vida sería mucho más difícil de lo que es: de una madre con un hijo, la confianza que hay entre los amigos y la que existe entre un maestro y su estudiante. Esta última clase de autoridad le sirve de modelo a Agustín para defender que el mandato de creer en la autoridad de la Iglesia es más razonable que las supuestas razones que le ofrecía la secta, y esto lo aceptaba inclusive desde antes de convertirse, en el libro VI de las Confesiones, donde dice que desde aquellas fechas había comenzado a dar preferencia a la doctrina católica porque en el mandato de someterse a su autoridad

> "había más tolerancia, equilibrio y sinceridad en la aplicación del mandato de creer en lo que no se ha demostrado, sea porque a veces no hay pruebas, o bien porque sí las hay, pero no son accesibles a todos. Esta actitud no existía entre los maniqueos. Estos se burlaban de la fe, con promesas temerarias de conocimiento científico, para luego obligar a creer una cantidad de fábulas y absurdos imposibles de demostrar" (VI, 5, 7).

Lo que llevó a Agustín a simpatizar con la Iglesia, dice en *De utilitate credendi*, fue haber encontrado mejores razones para aceptar su autoridad: el consentimiento de los pueblos y de las gentes, su autoridad suprema, reconocida por todos los hombres y conservada por la serie de obispos que siguieron a los apóstoles, a pesar de los ataques de los herejes, y a la que han contribuido el dictamen mismo del

pueblo, en parte la autoridad de los concilios y en parte la virtud espléndida de los milagros, y termina afirmando que no hay otro camino que lleve a la sabiduría y a la salvación que la preparación de la razón por medio de la fe (17, 35). Con todo, la iniciativa de la búsqueda de la sabiduría viene de Dios desde el interior de la conciencia que es traspasada por la luz de la verdad, y este es precisamente el sentido que flota en la frase de Agustín *intelligo, ut credas; crede, ut intelligas.*

### 3. Entiende para creer; cree para entender

El círculo hermenéutico agustiniano tiene su punto de partida en la expresión del profeta Isaías: "si no creen, no pueden comprender" (Is 7,9). Se podría pensar en diversas etapas dentro del proceso del conocimiento, durante las cuales una de las dos potencias, la fe o la razón, actúa, pero la otra no; o que existe un periodo en el cual somos racionales y ajenos a la revelación cristiana, y otro momento en el que vivimos como creyentes, sin prestarle atención a los mandatos de la razón. Esa división en la práctica cristiana no existe. Lo que ha querido hacer San Agustín al integrar dos sentencias aparentemente excluyentes, es analizar el papel de la fe y de la razón en la búsqueda de la sabiduría: entiende –mi palabra– para creer; cree –la Palabra de Dios– para entender, dice de manera pertinente en el sermón 43.

La verdad que busca Agustín es vislumbrada desde la perspectiva de lo absoluto, pues no hay espacio allí para que esta verdad sea relativa. Aquí *Sapientia* es diferente de *scientia,* esta se ocupa de las cosas temporales y aquella, de las eternas. Así, lo que se busca, en último término, es lo Absoluto, es decir, Dios. "La verdad es la sabiduría", dice en *De Libero Arbitrio* (II, 36), y en la Ciudad de Dios: "si la sabiduría es Dios, ... el verdadero filósofo es el que ama a Dios" (VIII, 1).

Cuando aceptamos creer primero para luego comprender, ese mismo acto de creer es en cierta forma racional (razón inferior) aunque preceda al acto propiamente racional (razón superior) que es el comprender. A quienes buscaban comprender sin creer, responde: *Crede ut intelligas*, puesto que comprender es el premio de la fe. Con esto afirma que la fe es útil para todos, inclusive para el filósofo. Pero a quienes consideran posible prescindir de la razón repite: *Intellige ut credas*, pues no es posible llegar a creer, si antes no se piensa en la necesidad de creer.

**a) Conversión**

En las *Confesiones* es posible identificar por lo menos cinco momentos de inflexión, o una suerte de conversiones dentro de una misma conversión: La conversión a la sabiduría (*Conf.* III, 4, 7), la conversión al maniqueísmo (*Conf.* III, 6, 10), la conversión al catolicismo como catecúmeno (*Conf.* V, 14, 25), la conversión al neoplatonismo o conversión intelectual (*Conf.* VII, 9, 13), y la conversión al monacato o conversión moral (*Conf.* VIII, 12, 29). Se ha defendido, en este mismo sentido, que no se entiende el pensamiento de San Agustín sin recurrir como clave explicativa a su conversión[3].

Antes de su conversión intelectual, Agustín entendía el alma como un principio material, pero luego escribiría: "me procuraste, por medio de un hombre hinchado con descomunal soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín". Agustín con esto descubre en Dios la iniciativa de su conversión. La conversión no es una obra enteramente del hombre, sino que es gracia de Dios. Luego de leer aquellos libros, le cambió totalmente su modo de interrogarse por el ser: su respuesta fue la de buscar "la verdad incorpórea" y el retorno hacia la contemplación de sí mismo. El descubrimiento de la interioridad espiritual es un elemento definitivo de la conversión de San Agustín, porque gracias a este descubrimiento fue posible superar el materialismo que había aprendido de los maniqueos, y el escepticismo como consecuencia de la decepción que tuvo con la secta.

Hace un siglo surgió la hipótesis venida de sectores protestantes de que el relato del jardín de Milán, el "*tolle, lege*" (VIII, 29), que aquí relacionamos con su conversión al monacato, no era histórico sino que obedecía a una reconstrucción ideológica posterior[4]. Courcelle considera que la conversión de Agustín, manifestada solemnemente en su bautismo el 387, es la culminación de un proceso de conversiones intelectuales y morales durante un periodo que iría desde la lectura del

[3] Así, por ejemplo, Claudio Basevi, "La conversión como criterio hermenéutico de las obras de San Agustín", *Scripta Theologica*, 18, 3, 1986: 803-826.

[4] Las publicaciones de P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Éditions E. de Boccard, 1968: 188-202 y F. Bolgiani, *La conversione di S. Agostino e l' VIII° libro delle 'Confessioni'*. Facoltá di Lettere e Filosofía, 1956: 81-126, sobre la conversión de San Agustín respondieron admitiendo la presencia de algunos clichés literarios, pero rechazaron las dudas sobre la veracidad substancial de la narración.

*Hortensio* en el 373, a sus 19 años al 387, a sus 32 años. Desde esta perspectiva, habría una conversión a la filosofía, una conversión intelectual y una conversión moral. Para comprender el itinerario intelectual de Agustín, habría que ver en la lectura de Cicerón una primera conversión a la búsqueda de la sabiduría (filosofía) y en las lecturas de los "platónicos", una conversión intelectual, propedéutica de la conversión en el jardín. Entonces el "*tolle, lege*" representa el encuentro de dos lecturas decisivas, Desde sus 19 años hasta la iluminación que sintió con los neoplatónicos y la otra, después de los 30 años, con su acercamiento a los libros sagrados, las cartas de San Pablo, hasta la escena de Romanos 13, 13 ss. Los libros platónicos recuerdan aquí la capacidad de la razón y las sagradas Escrituras, el poder de la revelación y de la fe.

En este segundo encuentro con la Escritura –el primero ocurrió en un ambiente de orgullo intelectual que lo llevó a sentirse decepcionado–, Agustín se acerca con una voluntad humilde, y logra volver a sí mismo: "La soberbia exilia al hombre de sí mismo; la humildad lo devuelve a su intimidad", dice en el *Tratado sobre el evangelio de Juan* (25,15). Mientras viva fuera de sí mismo, una persona tenderá a justificar sus actos por el hecho de que ve el mismo comportamiento en los demás. Dice Agustín en el sermón 19, la conversión consiste en la disputa a muerte entre el "hombre nuevo" y el "hombre viejo" que habita dentro de cada uno, y en el comentario al salmo 119 advierte que cuando un hombre se decide a cambiar de vida comienza a ser víctima de las malas lenguas de sus detractores. El que no ha sufrido esta prueba no ha comenzado realmente a progresar. Y el que no esté dispuesto a sufrirla es que no está dispuesto a convertirse (119,3).

Pero en la perspectiva cristiana convertirse quiere decir fundamentalmente regresar a Dios. Dice en el sermón 52, bucea en tu intimidad para encontrar ese dulce rincón escondido del alma donde te vas a confrontar con la verdad (19, 22). La conversión como es presentada en las *Confesiones*, es un proceso paulatino durante el que Agustín fue dándose cuenta de que era necesario creer antes de entender, pero creer a partir de una transformación desde lo más profundo de su ser, con la que fuera posible limpiar el ojo interior.

**b) Acto de fe**

En *Soliloquios*, el método de investigación filosófica requiere que el alma sea apta para conocer la verdad, y para ello recibe la gracia, es decir, es transformada por las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad, con lo que va a poder conocer la

verdad y ver a Dios. Al parecer habría una condición o disposición previa que antecede la conversión. Dice Agustín en La utilidad de creer que no es posible encontrar la religión verdadera sin someterse al yugo pesado de una autoridad y sin una fe previa en aquellas verdades que más tarde se llegan a poseer y comprender, y añade: "si nuestra conducta nos hace dignos de ello" (IX, 21). Una voluntad orgullosa no se somete a la autoridad. Por esta razón, la conversión constituye una liberación de la soberbia y la autosuficiencia, y abre el horizonte de posibilidades hacia la esperanza y al amor, que es esencial al acto de creer.

¿Qué implica para Agustín convertirse y creer? El retorno a sí mismo representa para Agustín constatar que en la vida interior cada hombre tiene dos anhelos o amores: el amor a sí mismo que llega hasta menospreciar a Dios y el amor a Dios que llega hasta menospreciarse a sí mismo. Esta batalla interior, como la llama en el libro VIII de las *Confesiones*, entre una voluntad que apetece lo mundano y otra voluntad que desea lo divino, se vive en lo profundo de la conciencia, después de haber recibido el anuncio de la fe.

Con la fórmula paulina "*fides ex auditu*" (la fe viene de la escucha) se subraya la importancia de la escucha para creer. La conversión viene a ser obra de la gracia y de la iniciativa de Dios, que "quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (1 Tm 2, 4). Más adelante, Santo Tomás la usa en su tratado *de Fide* para argumentar que la razón es sólo causa externa de la fe, frente a la que algunos creen y otros no, porque la causa interna es don de Dios.

Sin embargo, el acto de fe aparece como un elemento disruptivo. No hay continuidad lógica entre el razonamiento dialéctico y el acto de fe[5]. En el caso de Agustín, él dio su acto de fe luego de la decepción que lo llevó al escepticismo. En ese periodo de su vida, después del abandono de la secta, la argumentación va cediendo y la seguridad que le brindaba la dialéctica se fue perdiendo hasta llegar a aceptar una autoridad "más saludable y segura". La auténtica conversión culmina en

[5] Dice el cardenal Ratzinger en su *Introducción al cristianismo*, Sígueme, 2016, la fe siempre tiene algo de ruptura arriesgada y de salto. La fuente de Prosper Alfaric fue obtenida de la página web "Internet Archive" en el siguiente enlace:
https://archive.org/details/lvolutionintel01alfauoft/page/360/mode/2up?q=philosophique.
El autor escribe dos capítulos en la Introduction a la "Troisiéme Partie", *Le Neoplatonisme d'Augustin*, el primero llamado, "Conversion intelectuelle" y el segundo, "Conversion morale", pp. 361 y l382.

la disipación de la contienda de voluntades dispersas por la atracción de los bienes exteriores, «hasta que se elija un solo objeto, en cuya dirección se mueva toda una sola voluntad que se dividía en muchas» (VIII, 24). Así la conversión se entiende como un giro total del ser, la inteligencia y el deseo, desde una contienda en lo profundo del alma hasta la seguridad, la liberación de la ansiedad y la calma.

El acto de fe brota entre la comprensión y la duda, y en esta tensión dialéctica la gracia tiene un papel decisivo. Una aproximación a este punto fue ofrecida con una distinción proveniente de la tradición agustiniana, y es la de concebir el acto de fe desde tres puntos de vista:
a) *credere Deo,* creo a Dios, indica la aceptación del hecho de que Dios mismo es quien se revela.
b) *credere Deum,* la segunda, creo en Dios, se refiere a la acogida del contenido de la proposición *Deus est.*
c) *credere in Deum,* si advertimos la construcción latina del acusativo con la partícula in, apunta a un confiar en Dios, ponerse en sus manos, lo que se vino a conocer como fiducia o confianza.

Por un lado, tenemos el aspecto sobrenatural, lo que implica para el acto de fe la presencia de la gracia, con la que el creyente puede confiarse de Dios que se da a conocer; por otro lado, tenemos la voluntad de la persona que libremente dirige sus movimientos hacia Dios. Y finalmente, contamos con la inteligencia para garantizar la certeza del hecho y las verdades encontradas como consecuencia de un procedimiento lógico. Por lo tanto, el "acto de fe" es "una verdadera conversión, un cambio de mentalidad, o un viraje.

## 4. Discusión final

En cuanto a la cuestión de si la conversión antecede al acto de fe, Solignac, un clásico comentarista de San Agustín, escribe que la conversión y el acto de fe no coinciden, pues la conversión conduce al acto de fe como si de un movimiento espiritual y voluntario se tratara[6]. Por esto no sería fácil determinar cuándo se dio el primer acto de fe de Agustín. En este mismo sentido, el teólogo Han Urs von Balthasar escribe en su obra *Gloria* que "no hay acuerdo sobre el momento en que la razón de Agustín en búsqueda llegó a 'ver' de una manera decisiva: si en la época en

[6] En A. Solignac, *lntroduction aux Confessions en Oeuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, pp. 361 y 382.

que se volvió del maniqueísmo y del escepticismo a la subyugadora luz de Plotino y a la iniciación filosófica en su visión extática, o más tarde, cuando dio el paso de una clara conversión de la filosofía a la teología cristiana". Se puede pensar que desde antes de la lectura de los libros de los platónicos la conversión se habría dado en Agustín; también cabe concluir que fue después de aquellas lecturas, cuando escuchó los testimonios de San Antonio, monje, de Simpliciano y Ponticiano. En medio de estos debates, Prosper Alfaric aportó al debate la distinción entre la "conversión filosófica" de San Agustín y su conversión religiosa[7]. Con esta clave de lectura, se comprenden mejor las palabras de Solignac, "Agustín nunca dejará de estudiar el contenido de su fe para amoldar cada vez mejor su vida a ella: nunca dejará de convertirse". Acto de fe y conversión estarían tan imbricadas, dependen tanto la una de la otra, que no sería justo desprender una de la otra.

Finalmente, podemos concluir que la conversión no fue fruto intelectual de un proceso dialéctico, sino el resultado de la irrupción de la gracia. La respuesta de Agustín converso fue eliminar los obstáculos intelectuales y arrojarse en manos de Dios. Su cambio de vida y de búsqueda intelectual fue tan fuerte que su experiencia enseña que la conversión da acceso a lo más hondo de uno mismo, al meollo de la personalidad. La conversión cristiana no consiste, por consiguiente, en una elección moral o un cambio de rumbo, sino en una transformación de total entrega de la propia vida gracias al encuentro con Jesucristo. Y, al igual que ocurre con el acto de fe, quien convierte al hombre es únicamente Dios, y lejos de pretender una autorrealización personal, convertirse y creer es la respuesta profundamente humana a la acción precedente de la gracia. La conversión cristiana no es autorrealización o creación de sí mismo sino renuncia a ser el artífice de la propia vida para aceptar depender de Otro.

[7] P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. E. Nourry, 1918, pp, 361 y 382.

# Os escritos de Platão e Aristóteles sobre a guerra e sua influência em Agostinho e sua concepção sobre a guerra justa

*Daniel Ferraresi Araújo Silva*
Universidade Federal de ABC – Brasil

## Introdução

Iremos analisar brevemente nesta apresentação como algumas das obras de Platão e Aristóteles trataram sobre a guerra e como esses escritos podem em suas semelhanças e diferenças serem comparadas aos escritos dispersos de Agostinho sobre o que viria a ser considerada sua "teoria da guerra justa". Tal análise tem um duplo objetivo: primeiro, demonstrar que não cabe colocar Agostinho como o fundador de uma teoria da guerra justa, haja visto que as primeiras obras a tratarem do tema foram desenvolvidas na Grécia e segundo, através das obras dos referidos filósofos gregos abordadas aqui demonstrar em quais pontos Agostinho foi mais um continuador dessa visão filosófica sobre a guerra justa do que propriamente um inovador ou refutador.

## Platão, Aristóteles e a guerra

Sobre a guerra e paz nenhuma doutrina coerente chegou a ser escrita por Platão e Aristóteles, sendo o tema da guerra abordado apenas com vistas a tratar de outros assuntos, porém mesmo que isoladamente é possível abordarmos as diferentes passagens em que os ambos os filósofos gregos trataram o tema e analisarmos assim o que pensavam sobre esse assunto.

Sobre os escritos de Platão iremos verificar algumas passagens de *A República* que versam sobre a temática bélica. E dos escritos de Aristóteles iremos abordar a sua obra *Política* e brevemente a obra *Retórica a Alexandre*[1].

[1] Embora a autoria deste tratado em particular seja tradicionalmente atribuída a Aristóteles atualmente alguns estudiosos creditam a obra a Anaxímenes de Lâmpsaco.

## Platão

Platão em sua obra *A República* via a paz ameaçada quando os metais nas almas são desregulados e a desarmonia reina[2], o que acaba por gerar a guerra, embora em termos práticos para ele esse processo se devesse ao crescimento de uma cidade de sã e saudável, em que os cidadãos vivam modestamente tanto individualmente quando familiarmente, para uma cidade de luxos[3], onde a posse de muitos bens torna o tamanho e as necessidades da cidade insuficientes para alimentar os cidadãos e para isso, recorrendo a guerra, busca por meio da conquista de outras prover o que sacie a seus cidadãos, provocando assim um estado de beligerância onde cada cidade que chegasse a esse estágio procederia da mesma maneira invadindo a cidade vizinha em busca de saciar seu desejo de possuir mais do que o necessário[4].

Platão embora afirme a origem da guerra como nascida do desejo de possuir, não chegou a julgar "se a guerra tem bons ou maus efeitos"[5], mas a necessidade ávida de possuir era para ele "geradora das mais terríveis calamidades tanto no âmbito privado quanto no público, onde quer que apareça"[6].

No tocante ao papel dos soldados, chamados por ele de "guardiões" nesta obra, afirmando que embora belicosos com os inimigos devem ser gentis para com os próprios concidadãos, sabendo que deve lutar contra o inimigo externo e nunca contra o cidadão interno[7]. Neste sentido Platão via também a guerra entre os próprios gregos como algo mais passível de se chamar discórdia do que guerra, e, portanto, tratada dentro de limites éticos claramente definidos com vistas a mitigar o confronto, como a não pilhagem e saque de outras cidades gregas, a proibição de se escravizar a outros gregos e a punição apenas daqueles responsáveis pela guerra pelo lado perdedor, toda essa conduta na guerra visando a permitir a paz e reconciliação entre as partes gregas tão logo o conflito cessasse[8].

[2] Platão. *A república de Platão*. Obras I. 2. ed. Organização e tradução de Jacó Guinsburg, notas de Daniel Rossi Nunes Lopes, São Paulo, Perspectiva, 2018, p. 307 (8.547a2–4).
[3] Platão, ob. cit., pp. 79-80 (2.372d1–373d3).
[4] Platão, ob. cit., p. 81 (2.373d9–10).
[5] Ibid. (2.373e4–5).
[6] Ibid. (2.373e6–7).
[7] Platão, ob. cit., p. 83 (2.373b1–c9).
[8] Platão, ob. cit., pp. 209-210 (5.471a1–e4).

## Aristóteles

Aristóteles tinha a guerra como algo inerente a vida e a política e, portanto, tão ligada a paz como o trabalho ao tempo livre, ou seja, era o seu oposto[9], como explicitada em sua obra Política. Considerava ainda essencial que em sua cidade houvessem soldados que detendo o poder de administrar justiça junto ao órgão consultivo da cidade dela fizessem parte para bem administrá-la[10].

Sua concepção sobre a origem da guerra é tratada como ligada a "ciência da guerra"[11] e é nesses termos que o Estagirita trata da guerra, como algo a ser bem dosado e administrado, para que a cidade não fenecendo por sua falta de aptidão militar, não venha a sucumbir pelo excesso de ênfase dada a arte da guerra, visto que os próprios cidadãos da cidade podem se ver dominados por sua classe militar[12]. Aristóteles julga que os legisladores da cidade devem ter em mente os seguintes ensinamentos sobre a guerra para os soldados da cidade

> "[...] em primeiro lugar, eles mesmos não sejam escravizados; em seguida para que busquem a hegemonia por sua utilidade aos seus governados, mas não para serem os dominadores de todos; e em terceiro lugar, para governar de modo despótico os que são dignos de escravizar"[13].

Além do preparo adequado aos soldados outra questão bem definida para Aristóteles era que o governo devia levar em conta sua força militar, para a defesa da cidade e das propriedades dela contra invasões de cidades vizinhas e povos estrangeiros[14].

Aristóteles viria a definir em sua Retórica a Alexandre que uma guerra justa pode ser travada contra aqueles que tendo atacado o Estado antes, devam ser

[9] Aristóteles, *Política*, Tradução Maria Aparecida de Oliveira Silva. 1ª Edição, São Paulo, Ed. Edipro, 2019, p. 40 (1254b31–32) e p. 310 (1254b32–34).
[10] Aristóteles, ob. cit., p. 170 (1291a22–36).
[11] Aristóteles, ob. cit., p. 44 (1255b30–40). Tratada como ciência por Aristóteles assim como a ciência de adquirir escravos e ciência da caça aos quais discute nessa parte de seu tratado.
[12] Aristóteles, ob. cit., pp. 310-311 (1333b12–33).
[13] Aristóteles, ob. cit., p. 311 (1333b37–34a3).
[14] Aristóteles, ob. cit., p. 88 (1267a17–27).

punidos, ou para se defenderem de um ataque iminente, ou ainda para a defesa de aliados ou simplesmente para a aquisição de glórias e riquezas para o Estado[15].

**Agostinho e sua concepção de guerra justa**

Agostinho de Hipona foi um reputado filósofo e teólogo da antiguidade tardia, sendo considerado dentro do cristianismo um dos "pais da igreja primitiva" e uma de suas mentes mais brilhantes, um dos campos da filosofia onde o Hiponense conquistou fama póstuma como uma de suas autoridades foi em seus escritos sobre a guerra justa. Embora sua atitude para com a guerra tenha sido muito crítica, "em nenhum outro assunto os paradoxos do pensamento de Agostinho são mais evidentes que em sua atitude a respeito da guerra"[16].

Os paradoxos que Agostinho enfrentou dizem respeito a sua posição como bispo e teólogo que pregava pela paz, mas que ao mesmo tempo admitia que a guerra as vezes não só é inescapável, mas pode ser também justa e necessária, embora sempre devesse ser utilizada como o último recurso[17].

Sobre seus escritos sobre a guerra justa cabe ressaltar as obras que iremos examinar, *Contra o maniqueu Fausto*, *Questões sobre o Heptateuco* e *A Cidade de Deus*. Em sua obra dirigida a Fausto, Agostinho refutava os ataques do maniqueu contra o Antigo Testamento, mais precisamente contra a crueldade que Fausto imputava ao Deus do Antigo Testamento, que para os maniqueus não era o mesmo Deus do Novo Testamento.

Nessa obra Agostinho dá sua definição do que considerava uma guerra justa:

> "Qual é o mal na guerra? É a morte de alguns que logo morrerão em qualquer caso, para que outros possam viver em sujeição pacífica? Isso é mera aversão covarde, não qualquer sentimento religioso. Os verdadeiros males na guerra

[15] Aristóteles. *Retórica a Alexandre*, Tradução: Edson Bini. 1ª Edição, São Paulo, Ed. Edipro, 2012, p. 54 (1425a08–17).
[16] Frederick H. Russell. *Agostinho Através dos Tempos: Uma Enciclopédia*, São Paulo, Ed. Paulus, 2018, p. 477.
[17] Cf. *Epistola 229* endereçada ao emissário imperial Dario, em que Agostinho o congratula por sua missão de paz e na qual declara ser "uma glória ainda maior matar uma guerra com uma palavra do que matar homens com a espada".

> são o amor à violência, a crueldade vingativa, a inimizade feroz e implacável, a resistência selvagem e a ânsia de poder e coisas semelhantes; e geralmente é para punir essas coisas, quando a força é necessária para infligir a punição, que, em obediência a Deus ou a alguma autoridade legal, os homens bons empreendem guerras, quando se encontram em tal posição no que diz respeito à conduta dos assuntos humanos, que a conduta correta requer que eles ajam, ou que outros ajam dessa maneira"[18].

Em *Questões sobre o Heptateuco* Agostinho fez uma leitura exegética dos sete primeiros livros do Antigo Testamento (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, Josué e Juízes) e viria a elaborar com mais detalhes o que constituía para ele casos que motivavam uma guerra justa. Em *Questões sobre Números* (Livro IV, 44)[19] Agostinho aludindo a negação do direito de passagem pelos israelitas pelo povo dos amorreus coloca esse ato hostil como um fator que pode provocar uma guerra justa da parte do povo ao qual foi negada passagem. Ainda nesta obra, em *Questões sobre Josué* (Livro VI, 10)[20] Agostinho se referindo a emboscada feita por Josué relata que em uma guerra justa não importa se a guerra é feita em campo aberto ou por meio de emboscadas, afirmando que o que importa em tal situação é que o homem justo conduza a guerra justamente e descreve ainda outras duas causas para guerras justas: a não punição de um Estado a seus cidadãos que tenham feito algum mal a outro Estado ou aos habitantes desse outro Estado e a não devolução do que foi pego injustamente de outro Estado ou seus cidadãos.

[18] *Augustine. Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Vol. 4. *Reply to Faustus the Manichaean*, Philip Schaff (ed) Translated by Richard Stothert. Buffalo, Christian Literature Publishing Co., 1887, p. 414. "What is the evil in war? Is it the death of some who will soon die in any case, that others may live in peaceful subjection? This is mere cowardly dislike, not any religious feeling. The real evils in war are love of violence, revengeful cruelty, fierce and implacable enmity, wild resistance, and the lust of power, and such like; and it is generally to punish these things, when force is required to inflict the punishment, that, in obedience to God or some lawful authority, good men undertake wars, when they find themselves in such a position as regards the conduct of human affairs, that right conduct requires them to act, or to make others act in this way".

[19] Aurelius Augustinus e Olegario García de la Fuente. *Obras Completas De San Agustín 28: Escritos Bíblicos (4º)*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, pp. 508-509.

[20] Augustinus, ob. cit., pp. 610-611.

Em *A Cidade de Deus* Agostinho trata com mais tempo e consideração a questão da guerra, justa ou não, seja tratando da origem da guerra[21], que segundo o Hiponense nasce da iniquidade do homem, que buscando se assenhorar de outros homens deseja a paz em seus termos pelo desejo de dominação (*libido dominandi*), passando pela análise do papel dos soldados nas guerras[22] em que afirma que nenhum homem pode matar por sua própria autoridade, e que no caso dos soldados apenas Deus ou o legítimo soberano podem conduzir e autorizar uma guerra e consequentemente autorizar os soldados a matar sem que incorram em pecado.

O bispo de Hipona ainda analisaria a guerra sob o prisma das Duas Cidades, daqueles que amam a Cidade Terrena e daqueles que amam a Cidade de Deus. Da primeira relata que ávidos por glórias e outras honrarias terrenas[23], os homens, impulsionados pelo desejo de dominação (*libido dominandi*) travam guerras das mais sanguinolentas e terríveis, pois rememorando as próprias guerras externas e internas de Roma, Agostinho alega que muito mais benéfico para Roma teria sido se tivesse vivido em paz com seus vizinhos do que se assenhorar delas por meios de tais guerras, que depois de findadas externamente só deram lugar as mais terríveis guerras civis que tantos males causaram ao próprio Império Romano. O mesmo não ocorre com aqueles que amam a Cidade de Deus[24], que como manifestado na obra Contra o maniqueu Fausto, são alvos de injustiças e violências e por isso tem como último recurso a guerra justa para restabelecer a paz justa e punir o pecado da outra parte, agindo com reta intenção e com o único propósito de vindicar justiça.

Agostinho se detém também sobre o papel de Deus na guerra[25], pois como criador de todo o bem, até mesmo a guerra possui seu grau de ordenamento na

[21] Augustinus, *A cidade de Deus* (três volumes). Trad. J. Dias Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2016. Sobre origens da guerra conf. pp. 1897 a 1899 (Livro XIX, cap. 7); pp. 1909 a 1914 (Livro XIX, cap. 12) e pp. 1967 a 1968 (Livro XIX, cap. 28).
[22] Augustinus Aurelius, ob. cit., p. 49 (Livro I, Cap. 17); p. 54 (Livro I, Cap. 21) e p. 59 (Livro I, Cap. 26) sobre o papel do soldado na guerra.
[23] Augustinus, ob. cit., p. 30 (Livro I, Cap. 1); p. 119 (Livro III, Cap. 10) e p. 126 (Livro III, Cap. 14) sobre a guerra levada a cabo por aqueles que amam a cidade dos homens.
[24] Augustinus, ob. cit., p. 71 (Livro IV, Cap. 15); p. 1333 (Livro XV, Cap. 4) e p. 2257 (Livro XXII, Cap. 6) sobre a guerra justa levada a cabo por aqueles que amam a cidade de Deus.
[25] Augustinus, ob. cit., p. 1655 (Livro XVII, Cap. 13); p. 1699 (Livro XVIII, Cap. 2); pp. 1923 a 1925 (Livro XIX, Cap. 15); p. 2257 (Livro XXII, Cap. 6) e pp. 1961 a 1962 (Livro XIX, Cap. 26) sobre o papel de Deus na guerra.

criação, pois Deus usa da guerra para corrigir a corrupção humana, visto que mesmo que o lado injusto seja o vencedor isso também é obra e desígnio divino.

**A guerra no pensamento dos três filósofos, semelhanças e diferenças**

Através de nosso sucinto relato sobre o pensamento dos três autores sobre a guerra é possível identificarmos alguns pontos em que seus escritos sobre guerra divergem e se assemelham. No tocante as diferenças, fica patente que os dois autores gregos tinham da guerra uma visão diferente da de Agostinho sobre suas origens, enquanto que para Platão a origem interna da guerra se devia a desordem da alma e sua causa externa se dava com os habitantes de uma cidade ou Estado desejarem possuir mais bens do que o necessário para levar uma vida boa e regrada, para Aristóteles ela era um fato da vida política, e como tal inescapável. Em Agostinho, no entanto, temos o desejo de dominação (*libido dominandi*) como fator interno responsável pela desordem que leva os homens a guerrearem e pecarem com isso, nesse ponto se assemelhando a Platão sobre a origem interna da guerra ser derivada de uma desordem da alma, embora para o bispo de Hipona a causa interna e externa fossem a mesma, o pecado, Platão não dá o mesmo foco para o elemento interno atuar como operador da desordem externa na cidade.

A própria avaliação da guerra, embora Platão e Aristóteles dela não tenham avaliação positiva a se fazer, não tem a mesma carga negativa que Agostinho dela discorreu em suas obras, embora novamente ecoando Platão, Agostinho não ponha tanto enfoque na guerra como pecaminosa por si só, mas sim nos sentimentos pecaminosos que originam a guerra e que podem ser expressos durante a mesma guerra, assim como Platão e sua necessidade ávida de possuir que para ele eram causadores de tantos males públicos quanto privados. Para os três filósofos a guerra ainda era uma situação extrema da qual um bom governante deveria evitar, mas para o qual os soldados, dotados de limites éticos e morais deveriam travar sob estrita ordem, não ensejando desejos de retaliação, saques ou cobiças, aqui novamente deve-se levar em conta a maior similaridade entre os escritos de Platão e Agostinho sobre os deveres morais dos soldados, embora enquanto que o soldado para Platão deva tratar bem seus concidadãos e em guerra agir corretamente para com os outros gregos, para Agostinho, tomando o relato bíblico presente no evangelho de Lucas sobre os deveres dos soldados[26] e o mandamento do amor ao próximo o soldado não

[26] Cf. Lucas 3:14. *Bíblia de Jerusalém*, Trad. Gilberto da Silva Gorgulho et al. São Paulo: Paulus, 2008, p. 1793.

devesse ter limitações sobre o agir correto para com os outros, nunca cedendo ao pecado não importando se fossem concidadãos ou estrangeiros os alvos de sua guerra.

Aristóteles é o único dos três que define uma guerra justa em termos ofensivos, especialmente quando define que a aquisição de glórias e riquezas pode ser um motivador de uma guerra justa, o que para Agostinho era uma característica do desejo de dominação (*libido dominandi*) da guerra injusta, sendo para o Hiponense a defesa contra ataques injustos de outro Estado ou cidade, ou a ajuda a aliados atacados injustamente o que poderia motivar uma guerra justa contra o agressor, delimitando em muito maior escopo do que seus dois predecessores o que seria permissível ou não em uma guerra justa, como a utilização de emboscadas por exemplo, o que Platão também o fez, porém apenas com relação a guerra entre os gregos, ou seja, na conduta da guerra entre os gregos, excluindo todos os outros povos, o que em Agostinho nunca ocorre, pois sua visão de guerra justa e sua conduta nela são universais, espelhando assim a crença cristã de Agostinho sobre o correto proceder para com os outros.

**Conclusão**

Como relatado no início desta apresentação um dos objetivos era o de mostrar porque não cabe conceber Agostinho como o fundador da teoria da guerra justa, embora Agostinho tenha sido sim o principal articulador dessa teoria no cristianismo primitivo e por isso seu pensamento sobre o tema tenha tido uma importância enorme durante a Idade Média e os filósofos de então, seus escritos sobre o tema da guerra justa seguem uma tradição não só romana, mas grega em origem.

Platão e Aristóteles tinham sobre a guerra um parecer negativo, tal qual o bispo de Hipona, porém o que diferenciava em ambos era o caráter não universal de sua crítica a guerra: para Platão a guerra entre gregos devia ser moldada por limites éticos que de outro modo não deveriam ou precisariam ser obedecidas nos casos em que gregos e "bárbaros" guerreassem, Aristóteles via a busca por glórias e riquezas como um motivo para uma guerra justa por parte do Estado e seu juízo sobre aqueles que eram passíveis de serem escravos em uma guerra também não seriam seguidos por Agostinho. Para o Hiponense o caráter salvífico da religião cristã eram de caráter universais e, portanto, não comportavam exceções, como o comportamento em uma guerra, que sempre deveria ser guiado por critérios justos e uma reta intenção, nunca procurando acumular riquezas, terras ou escravos por meio de uma

guerra, seja ofensiva ou defensiva, e sim, retificar o mal causado pela outra parte e restaurar a paz que fora perdida.

Concluímos essa comunicação afirmando que embora Agostinho tenha em geral seguido a condenação à guerra presente em seus dois antecessores, ele o fez de forma muito mais contundente em sua crítica e proibições, seguindo ambos principalmente no tocante aos cuidados devidos aos soldados e a conduta destes em batalha, mas o caráter da religião cristã fez dele, como citado anteriormente o mais universal dos autores analisados, o que juntamente com a ascensão da religião cristã na Europa durante a Idade Média, e a preservação de suas obras durante esse período o motivo pelo qual foi Agostinho e não Platão ou Aristóteles quem figurou como a grande voz da Antiguidade sobre a chamada guerra justa e do qual os autores posteriores viriam a seguir os "critérios" que Agostinho havia destacado de forma tão dispersa em algumas obras de sua grande e vasta produção literária.

# Consideraciones sobre el uso de la coerción en Agustín de Hipona

*Ricardo María García*
UINS, Bahía Blanca - Argentina

## Introducción

En este trabajo se plantea la problemática de la coerción en el pensamiento de Agustín en el contexto de su lucha contra la iglesia donatista, considera las ideas y actitudes que planteó que influyeron en la posterioridad histórica. Sus puntos son: 1. Breve reseña histórica del donatismo. 2. Métodos y argumentos de Agustín utilizados en la polémica contra el donatismo. 3. Discusión de una interpretación sobre la influencia histórica de Agustín en la posteridad. 4. Conclusión.

## 1. Breve reseña histórica del donatismo

Este apartado realiza una contextualización histórica del donatismo pues Agustín al polemizar contra él expone sus ideas sobre la coerción. La iglesia donatista era la religión mayoritaria cuando Agustín después de su conversión regresó a África (a. 388) para unirse a la fracción minoritaria del cristianismo, la iglesia "cecilianista", llamada así por Cecilio obispo católico enfrentado a los donatistas considerados cismáticos por la *catholica*[1]. El cisma comenzó con el rechazo de los donatistas a la conversión al cristianismo de Constantino (a. 312) por considerarla insincera. Ese año fue ordenado obispo de Cartago Ceciliano por el obispo Félix; ambos fueron acusados de *lapsi* y *traditores* por los donatistas quienes nombraron otro obispo en medio de desmanes producidos por los circunceliones[2]. *Lapsi* eran los que habían prevaricado o cometido apostasía (realmente o no) durante la persecución de Diocleciano (a. 303-305) y de ese modo evitaron el martirio. Los que no aceptaron entregar (*tradere*) los libros sagrados fueron asesinados convirtiéndose en mártires y los sobrevivientes se consideraban la verdadera iglesia, la donatista. Su nombre

[1] Cf. Ives M-J Congar, *Traités anti-donatistes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963: 9-148; William Frend, *The Donatist Church*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

[2] Grupos de choque violentos vinculados a clérigos donatistas, cf. Congar, ibíd., pp. 32-37; Robert W. Dyson, *St. Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, London-New York, Continuum International Publishing Group, 1995, p. 163 ss.

proviene de Donato "el grande"[3] obispo de Cartago (313-347) quien tuvo mucho carisma y poder[4]. Los donatistas se atribuían ser la iglesia de los mártires porque no habían renunciado a su fe pese a la persecución. Inicialmente las diferencias con los católicos eran de tipo institucional pero luego aparecieron importantes diferencias teológicas: los donatistas se consideraban puros por haberse mantenido firmes en su fe y exigían a los católicos que se rebautizaran para volver a su iglesia, especialmente los presbíteros, que considerados *traditores* quedaban incapacitados para otorgar los sacramentos. La exigencia de la repetición del bautismo se debía a que consideraban la apostasía como un pecado de extrema gravedad. Por estas convicciones fueron considerados por los católicos primero cismáticos y luego herejes. La polémica entre los dos grupos se desarrolló entre los años 391 y 417 aproximadamente. Ambas iglesias sobrevivieron hasta la invasión islámica en el siglo VII.

## 2. Métodos y argumentos de Agustín

Desde que fue ordenado sacerdote (a. 391) y obispo de Hipona (a. 395) Agustín se presenta como defensor de la verdadera iglesia (*catholica*) que estaba extendida por todo el imperio occidental y oriental, a diferencia de sus rivales que estaban solo en Africa. Esta circunstancia será remarcada frecuentemente por Agustín para mostrar las diferencias entre una iglesia "hereje" y la verdadera Iglesia. Para combatir al donatismo propone dos metodologías: en primer lugar la persuasión (*verbo esse agendum*) y posteriormente la coerción[5] (*timore legum imperialium*)[6].

[3] Cf. James J. O´Donnell, *Augustine. A new biography*, HarperCollins e-book, 2005, p. 211. cf. Frend, ob. cit., p. 227. Esta postura extrema parece ser una característica de la iglesia africana.

[4] Congar, ob. cit., p.15.

[5] El sentido usual de esta palabra en A. no es *cohercitio* que tiene un sentido negativo de castigo sino *correptio* reprimenda, cuyo fin es la *correctio*: obrar correctamente, Peter Brown, "St. Augustine´s Attitude to Religious Coercion", *The Journal of Roman Studies*, 54, 1964, p. 114.

[6] Ante las conversiones a la *catholica* "...he cambiado... Mi... opinión era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad... que había que obrar de palabra...Mas esta opinión mía ha sido derrotada no por las palabras... sino por estos ejemplos evidentes... mi propia ciudad... que pertenecía...al partido de Donato se convirtió a...la católica...", *Ep*. 93, 17 (ca. a. 408). *Obras completas de San Agustín*, Madrid, BAC; página *web.* www.augustinus.it. La cronología: O´Donnell, *The Confessions of St. Augustine,* Oxford, Clarendon Press, 1992, 3 vol, pp. 23-26.

En un primer momento intenta convencer o persuadir a sus oponentes pero hacia el año 400[7] se sintió desanimado por la escasa eficacia de esa estrategia y termina aceptando la ayuda imperial, i. e., la represión; en esto coincidía con la mayoría de los obispos católicos de África. Esta ayuda consistía en la aplicación de medidas punitivas por parte de oficiales romanos en cumplimiento de leyes imperiales[8] contra cismáticos-herejes (donatistas) y "paganos" (que practicaban la religión romana); si bien estos últimos a Agustín le interesaban menos porque no participaban de la fe cristiana. Hay que tener en cuenta que anteriormente otros emperadores habían perseguido a los cristianos[9].

Aunque al principio Agustín rechazó el uso de la fuerza después argumentó a favor de su utilización como último remedio para superar la herejía que afectaba tanto a la unidad de la *catholica* como a la cohesión socio-política. Este último aspecto tiene una importante dimensión política en cuanto que las divisiones religiosas atentaban contra la unidad del imperio.

Para sintetizar consigno cuatro razones que propone para apoyar la coerción.

La primera afirma que los donatistas también pidieron la represión y colaboraron con el imperio en tiempos del emperador Juliano, usándola además para combatir a los "maximalistas" que eran un grupo rival dentro del donatismo[10]. El segundo argumento refuta la afirmación donatista que ellos son los verdaderos cristianos porque son los únicos "perseguidos por la justicia" según el evangelio de *Mateo* 5, 10. Agustín plantea que la persecución y el martirio solo tienen valor si es por una justa causa, i. e., por la fe verdadera enseñada por la católica[11]. La iglesia al aceptar la represión ejerce una tarea maternal-paternal que consiste en alimentar y curar al débil aun castigándolo (ver s. 360 C, 5-6; ep. 93, 1). En muchos textos repite estas metáforas de tipo medicinal y familiar.

[7] *C. Ep. Parmeniani,* 1, 8, 13 ss. (a. 400).
[8] Constantino otorga legalidad al cristianismo (a. 313), Teodosio el carácter de religión oficial (a. 380), Honorio (a. 405) suprime el culto de la religión romana y declara "heréticos" a los donatistas.
[9] Valeriano (a.257-258), Diocleciano (303-305), Juliano el Apóstata (361-363).
[10] *Ep*. 93 y 185.
[11] "Pero ¿hay conducta más triste y maligna que la de los donatistas? Se glorían de padecer persecución por la justicia...ignoran que a los verdaderos mártires no los hace el castigo, sino la causa...", *Ep. a Festo*, 89, 2, etc.

La tercera razón sostiene que la coerción es beneficiosa porque la presión exterior lleva o puede llevar al cambio interior del espíritu forzando la libertad personal (*Foris inveniatur necessitas, nascetur intus voluntas*[12]). Este argumento se apoya en la doctrina que enfatiza la acción de la fuerza invencible de la gracia divina que produciría la conversión. Agustín cuestiona el libre albedrío cuando se orienta hacia el mal y en ese caso es lícito forzar esa libertad para lograr que actúe bien[13]. Se apoya en ejemplos de la biblia que muestran a hombres justos castigando a malvados, solo cito algunos: Elías asesina a falsos profetas, Sara persigue a Hagar, Moisés castiga a los israelitas rebeldes; la conversión de Pablo fue producida por la fuerza de Cristo (*magna violentia Christi*)[14].

Los argumentos tercero y cuarto se dan en el contexto de su teología ya madura sobre el pecado original, la necesidad de la gracia y la predestinación[15]. En última instancia para Agustín todo depende de la elección divina. Así pues es posible que quienes se conviertan por sufrir la coacción alcancen el número de los pocos elegidos (*electi*). Este planteo se encuadra en una "perspectiva profética" que considera que la expansión del cristianismo responde al plan de salvación de Dios en la historia incluyendo la ayuda imperial otorgada por gobernantes cristianos[16].

El cuarto argumento de Agustín justifica la defensa legal de los católicos contra la violencia ejercida por los circunceliones que provocaban todo tipo de desmanes como incendios, robos y en algunos casos asesinatos[17]. Las autoridades en su condición de cristianos como ministros-servidores de Dios deben usar el poder que

[12] En un sermón comenta a *Lucas* 14, 22-23 que narra la invitación realizada por un señor a un banquete y ante las excusas de los invitados, resalta la frase *cogite eos intrare* y concluye con la frase emblemática citada, s. 112, 8; cf. *Ep*. 93, 3.

[13] "...no pretendan que a los hombres les den el libre albedrío para una impunidad desenfrenada...", *c. Gaud*. (a. 419), 1, 21.

[14] *Ep*. a *Vincentius* 93, 5; castigos a israelitas y a Pablo, *Ep*. *173 a Donato* presbítero donatista (a. 411- 413). Cf. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1984: 226-243.

[15] Brown, "St. Augustine´s Attitude to Religious Coercion", p. 111 y 116.

[16] "...según la verdad profética (*propheticam veritatem*), *C. Crescon*. 3, 47, 51 (a. 405-406).

[17] *Ep*. 185, 15 (a. 407-408), etc. Cf. nota 2.

viene de El[18], llamándolos "dirigentes de gran sabiduría y guías de una profunda piedad" (*rectores diligentissimi et consultores piissimi*)[19].

Estas ideas se basan en la "teología paulina del poder político"[20] y en frases del apóstol Pedro para justificar la represión de las acciones incorrectas por parte de los gobernantes. Así habla del terror que provoca la represión, que consistía en multas, confiscaciones, tortura física, destierros, pérdida del derecho a la herencia y aún pena de muerte para delitos graves[21].

Como contrapartida señala la "alegría" (*laetantur*) que producen los castigos entre los donatistas puesto que los predispone a superar sus errores endurecidos por la fuerza de la costumbre (*vi consuetudinis*) y a aceptar la verdadera fe[22]. Es difícil aceptar la veracidad de este comentario de Agustín pues es poco probable que los sufrimientos físicos produzcan gozo, si bien habla del fruto de la conversión ya realizada.

En cuanto a la intensidad de la represión, Agustín rechaza netamente la tortura y la pena de muerte pidiendo clemencia para los autores de crímenes graves. Escribe a Marcelino tribuno cristiano responsable político-militar de la represión:

> "Supe que ya has juzgado a aquellos circunceliones y clérigos...Sé que muchos se han confesado culpables del homicidio cometido contra Restituto, presbítero católico...y del ojo que le arrancaron y del dedo que le cortaron (a Inocencio)...temo que tu eminencia juzgue que deben ser castigados...recurro a la fe que tienes en Cristo...para que ni lo hagas ni lo permitas...no queremos

[18] Para Pablo: "*non est enim potestas nisi a Deo*". El rey es *Dei minister* (*diakonos*), *Rom* 13, 1-7. La *I Carta de Pedro* 2, 17-18 aconseja temer a Dios y a respetar a los reyes.
[19] *Ep. ad catolicos de secta donatistarum* (a. 405).
[20] Ives Congar, *L´église de S. Augustin à l´époque moderne*, Paris, Du Cerf, 1970, p. 23.
[21] *Ep*. a *Vincentius* 93,10 (a. 407-408).
[22] "...no parece inútil cohibirlos y corregirlos (*cohiberi atque corrigi*)...; se alegran de haberse librado del primitivo error...; no hubiesen pensado en mejorarse por ese extraño poder de la costumbre (*vi consuetudinis*) si no los hubiera sobresaltado el terror...", *Ep.* 89, 2 (a. 406); cf.. Congar, *L´église de S. Augustin à l´époque moderne*, p. 24. Frend dice que A. limitado por su entorno y su clase se equivocaba al juzgar las ideas religiosas y el entorno donatista; pensaba que peleaba contra aberraciones mentales endurecidas por la costumbre que serían vencidas por una persecución suave, ob. cit., p. 234.

> que los padecimientos de los siervos de Dios sean castigados con semejantes suplicios...Con esto no impedimos que se reprima la actitud criminal de esos malhechores...que se conserven vivos y con todos sus miembros; que sea suficiente el dirigirlos por la presión de las leyes de su loca inquietud al reposo de la salud...entenderán que se trata de un bendición más que de un suplicio. También entenderán que se trata de un beneficio más bien que de un suplicio (porque) no se les permite su audacia ni se les impide la medicina del arrepentimiento..." [23].

Brevemente analizamos las razones dadas para explicar la conveniencia de la represión. La primera (*ad homines*) es frágil, porque es como decir: nosotros pedimos la ayuda estatal porque ustedes lo hicieron primero, sin opinar sobre la cuestión ética en juego. En realidad Agustín en el cuarto argumento justificará aquella intervención del estado para ayudar a la verdadera iglesia. La segunda razón afirma que los donatistas justificaban su fe solo en el hecho de ser perseguidos y no en la causa; argumenta Agustín que el sufrimiento de por si no produce méritos, lo hace el motivo de la persecución. Los argumentos tercero y cuarto se fundamentan en la teología madura de Agustín ya nombrada, según la cual la salvación individual depende en gran medida de la voluntad divina inaccesible al conocimiento humano y muy poco a la libertad personal. En estas ideas la libertad personal queda disminuida y casi negada. Sobre esta difícil temática los especialistas no coinciden sobre la posición final de Agustín.

Para intentar comprender el pensamiento de Agustín notamos que para la concepción neoplatónica de la que se nutre en gran medida su pensamiento, ciertos valores son trascendentes porque sus modelos existen en Dios. Así pues la Verdad o la Justicia tienen un carácter ontológico y axiológico absolutos y su realización deviene obligatoria, a pesar de la resistencia de la libertad personal[24]. Para Agustín aquellos valores son más importantes que la libertad de conciencia y la responsabilidad personal. Posee el concepto de razón clásico que implica que un valor universal se convierte en obligatorio. La libertad personal debe orientarse al bien, si no lo hace es lícito violentarla obligándola a realizarlo.

[23] *Ep*. 133,1-2 (a. 411).
[24] Congar, *L´église de S. Augustin à l´époque moderne*, p. 25.

## 3. Discusión

La influencia del pensamiento de Agustín en la posteridad fue enorme en muchos campos de la cultura, incluyendo sus ideas sobre la relación de la iglesia con los emperadores de su tiempo, y no con el estado como entidad abstracta. Aquí solo aludimos a la conocida interpretación del historiador Henri-Xavier Arquillière cuya tesis del "agustinismo político" postula que parte del pensamiento político medieval estuvo promovido por los llamados "agustinistas", quienes se inspirarían en Agustín si bien a costa de una distorsión de su pensamiento[25]. Estos promovían la supremacía del poder papal sobre el poder secular culminando en las teorías teocráticas del siglo XIII cuya máxima expresión fue Egidio Romano. También conviene recordar que este tipo de agustinismo utilizó textos de Agustín para justificar el recurso del brazo secular en el combate de la iglesia contra sus enemigos, especialmente los considerados herejes.

Con respecto a la interpretación de Arquillière conviene aclarar que Agustín no se interesó en fundamentar una teoría política que incluya la relación entre la iglesia y el poder secular. Sus intereses teóricos que eran básicamente teológicos no abarcaban ese campo. Sin embargo en su vasta producción alude tangencialmente a temas históricos que los relacionan[26] pero no para sustentar la teocracia ni ninguna otra teoría.

## 4. Conclusión

En la actualidad se observa el crecimiento de los fundamentalismos[27] religiosos con posturas políticas intolerantes y discriminatorias, sobre todo en algunas

[25] Cf. Henri-Xavier Arquillière, *L´augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politique du Moyen-âge*. Paris. Vrin, 1972.

[26] Para Congar Agustín fue invocado por teócratas y partidarios absolutos de la institución sacerdotal, *L´église de S. Augustin à l´époque moderne*, p. 23. En suma, podemos afirmar que el impacto del pensamiento teológico-político en la posteridad fue "indirecto y profundamente ambivalente", Quentin Taylor, "St. Augustine and political Thought, A Revisionist View", *Augustiniana*, 48, 1988, p. 297.

[27] Caputo afirma que los fundamentalistas tienen una fe "directa y reaccionaria" empujados "a una literalidad extrema por el efecto antiintelectual de la tecnología...y el capitalismo global...sus creencias y prácticas son peligrosas y acríticas, cosa que permite que su religión sea manipulada por motivos nacionalistas y capturada por las peores fuerzas...", John D. Caputo y Gianni Vattimo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión,*

corrientes religiosas provenientes de las religiones "del libro". Esta constatación no implica de ningún modo hacerlo responsable a Agustín por la situación descripta ya que sería incorrecto y totalmente anacrónico. Sin embargo, los largos procesos históricos registran antecedentes remotos difíciles de establecer con precisión. Los "agustinistas" sobre todo en la edad media, que se apoyaban en textos de Agustín descontextualizaron y tergiversaron sus referencias a la represión y al combate contra los herejes. En el medioevo y en la modernidad se tomaron literalmente esos textos para legitimar políticas represivas en contra de herejes y disidentes (para citar brevemente solo dos ejemplos: las acciones de la inquisición o la quema de brujas en Inglaterra en el siglo XVII). En síntesis, para nuestro pensador importa más el Bien a realizar que es la salvación eterna, que el respeto a la decisión personal. Ciertamente estas ideas estaban bastantes generalizadas en la antigüedad y aún después. A nuestra época heredera del judeocristianiamo y del humanismo moderno le resultan extrañas e inaceptables.

*política y cultura*, Bs. Aires, Paidós, 2010, p. 221. Cf. también Caputo, *On religion*. London-New York. Routledge, 2001: 101-108.

# A dinâmica semiótica da linguagem agostiniana no *De Magistro*

*Marcílio Monteiro de Santana*
UNCAP, Recife – Brasil

## 1. Apresentação

O *De Magistro* possui um lugar de relevância na História da Filosofia, pois ocupa lugar de destaque no debate contemporâneo sobre a linguagem. Porém, não se deve tê-lo como um mero tratado de filosofia da linguagem, posto que seu escopo seja mais abrangente, apresentando uma solução "teológico-metafísica" para o problema da relação mente/linguagem/realidade. Seu objeto de investigação dialética consistiria em saber qual a fonte última do conhecimento humano, sem, no entanto, desconsiderar o lugar dos signos linguísticos em seus aspectos semânticos, semióticos e pragmáticos. Estes são temas da discussão minuciosa entre os interlocutores formais deste diálogo, que formam os "elementos constitutivos da intersubjetividade e da autoconsciência"[1].

Disto podemos inferir que no pensamento agostiniano, primeiro, a palavra seria necessária (como sinal) à dinâmica da linguagem e ao processo cognitivo, pois por ela o sujeito seria estimulado a aprender; segundo, a palavra teria uma função de subordinação à realidade significada, não podendo confundir-se o signo com a coisa significada. Terceiro, uma abordagem meramente externa dos signos teria um limitado poder explicativo para a ocorrência da aprendizagem e do conhecimento, uma vez que, desconectada da realidade significada, ela se encontraria vazia de sentido. Assim, Agostinho teria percebido os limites e ambiguidades da linguagem, de tal forma que poder-se-ia afirmar haver em sua teoria dos signos um certo ceticismo semiótico fraco[2]. Além do mais, a concepção agostiniana de linguagem estaria

[1] Jayme Paviani, "A linguagem além da linguagem: Notas sobre o *De Magistro* de santo Agostinho", Luis A. De Boni (Org.), *Lógica e Linguagem na Idade Média.* Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 14.
[2] Remo Gramigna, *Augustine and the study of signs and signification*, 2018. From: https://dspace.ut.ee/bitstream/handle/10062/59821/gramigna_remo.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

incompleta sem o aspecto teológico-metafísica da teoria do Mestre interior, que seria a condição de possibilidade do conhecimento, da linguagem e da inteligência humana.

## 2. A função da palavra no processo comunicativo

Agostinho inicia o diálogo colocando a questão da finalidade da linguagem[3]. Não por acaso a linguagem seria, portanto, abordada de uma perspectiva pragmática. Conforme Gramigna, um dos elementos fundamentais da semiótica agostiniana seria sua ênfase no papel que a palavra desempenharia na comunicação, sendo assim uma semiótica da comunicação[4].

Com efeito, percebe-se nesta preocupação com os aspectos da comunicação e suas consequências linguísticas nos falantes, a perícia do professor de Retórica. Aqui, pois, estaria em jogo o problema do poder de repercussão da linguagem. A pergunta finalística sobre a linguagem enfatizaria explicitamente que o ato de fala seria realizado com uma intenção expressiva. Portanto, o objeto da reflexão do *De Magistro* seria o fenômeno linguístico em seu caráter perlocucionário[5]. Assim a concepção agostiniana da linguagem teria um caráter abrangente, pois a conceberia em sua amplitude expressiva.

Fica patente que a teoria semiótica agostiniana não desmerece o papel da linguagem. Pelo contrário, para ele a linguagem seria a arte por intermédio da qual se daria o intercâmbio comunicativo entre os seres humanos, pois por ela se romperia, pela expressão dos próprios pensamentos, a barreira do silêncio, da solidão subjetiva e, por conseguinte, do "fechamento na incomunicabilidade". Deste modo, a linguagem seria dotada de uma expressividade significativa, que tornaria possível a comunicação entre consciências, como Agostinho deixa expresso em *De Trinitate*[6]. Portanto, a despeito de a semiótica agostiniana propor um conceito amplo de signo,

[3] Agostinho, *O Mestre* (2a ed.). Tradução de Antonio Soares Ribeiro, São Paulo, SP, Landy Editora, 2002, p. 29.
[4] Gramigna, ob. cit., p. 26.
[5] Paviani, ob. cit., p.9, 10 e 13. Na concepção de linguagem agostiniana a "dimensão perlocucionária" seria a "produção de certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos ou ações dos ouvintes". Portanto, "o *De Magistro* retoma a linguagem em todos os seus aspectos, isto é, também na sua dimensão perlocucionária, expressão igualmente descrita por Austin, para mostrar a palavra na amplitude de sua finalidade".
[6] Agostinho, *De Trinitate*, X, 1, 2 *Apud* Bottin, Costa, Lima, "Sobre a natureza da linguagem: Agostinho e Wittgenstein", *Revista Ágora Filosófica* 7, N. 1, jan./jun. 2007, p. 39.

sua filosofia dos signos estabeleceria uma original síntese entre a teoria dos signos e a teoria da linguagem. Tal síntese teria como base o princípio de que as palavras seriam sinais, elevando-as, desta forma, a uma condição singular em razão de vantagens quantitativas e qualitativas em relação aos demais signos[7].

Uma das conclusões do *De Magistro* é a de que a linguagem teria como função contribuir para uma espécie de anamnese epistemológica[8]. Ou seja, semioticamente a palavra teria um papel essencial no processo cognitivo na dinâmica da linguagem, pois por ela o sujeito seria "incitado a aprender"[9] pela rememoração. Não por acaso, Agostinho demonstraria acurada atenção ao aspecto psicológico do processo de significação, destacando o que se passaria cognitivamente no indivíduo no momento em que compreendia os signos. Esses seria constituído de dois aspectos: o material e o cognitivo. O primeiro, apelando aos sentidos e o segundo, à razão. Assim sendo, o caráter racional do sujeito linguístico possibilitaria a captação semiótica[10].

Posto isso, haveria, no *De Magistro,* uma abordagem filosófica dos signos linguísticos. Agostinho, também, elaboraria, em *De Doctrina Christiana*, uma teoria dos sinais (*de signis*). Nesta teoria os sinais expressariam uma cadeia de significados e exerceriam um duplo efeito no ouvinte: produziriam *impressão* em seus sentidos e fariam emergir na consciência uma *ideia* diferente do próprio sinal evocativo [11]. Existiriam três categorias de sinais: os *naturais*, os *convencionais* e os *verbais.*

Os **sinais naturais** seriam aqueles que, ainda que não houvesse intencionalidade quanto à transmissão de significado, tornariam conhecido algo distinto deles mesmos. Por exemplo, a fumaça sinalizaria fogo, pegadas sinalizariam o animal que passou por um determinado lugar ou o rosto humano triste transmitiria inconscientemente "o sentimento de sua alma"[12]. Já os *sinais convencionais* seriam aqueles que os seres animados reciprocamente utilizariam para "manifestar –o quanto isso lhes é possível– os movimentos de sua alma, tais sejam as sensações e os pensamentos"[13]. Por fim, os

[7] Gramigna, ob. cit., pp. 201-202.
[8] Agostinho, 2002, p. 30.
[9] Ibid., p.110.
[10] Gramigna, ob. cit., 204.
[11] Agostinho, *A doutrina cristã.* (2a ed.). Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo, Paulus, 2007., p.85.
[12] Ibid., p.86.
[13] Ibid., p.86 – 87.

*sinais verbais* –os quais também serviriam para a comunicação de aspectos da interioridade a outras interioridades– seriam especificamente aqueles que se dirigem aos sentidos auditivos, ou seja, as palavras faladas[14].

Assim, as palavras seriam, portanto, sinais das coisas[15]. Como signos linguísticos, elas significariam *algo*, isto é, nelas haveria uma certa referencialidade em relação ao objeto[16], fazendo com que a memória evocasse a representação dos objetos externos. Representação essa que emergiria no "espírito" pela rememoração. No entanto, existiriam sinais que não seriam palavras, visto que nada significariam[17]. Dito de outro modo, estes não teriam seu correspondente na realidade. Por exemplo, a preposição *de*, não fazendo referência a qualquer coisa no mundo externo não passaria de um sinônimo de outro termo. Ou seja, seria um *sinal de sinal*[18]. Portanto, em Agostinho ter-se-ia uma distinção entre *palavras que são sinais* e *sinais que não são palavras*[19], sendo o significado o núcleo da diferenciação[20].

## 3. A subordinação da palavra à realidade

Depreende-se do que tratamos até aqui, o concurso dinâmico da mente, linguagem e mundo na teoria da linguagem agostiniana. Quanto à linguagem, deve-se levar em consideração, no *De Magistro*, a questão da possibilidade da comunicação não verbal[21]. Agostinho comprovaria que existiriam realidades, as quais poderiam ser demonstradas sem a articulação linguística; assim contrariando a posição do seu interlocutor, que negava esta possibilidade. Deste modo, estabelecer-se-ia aqui a teoria da ostensão, ou seja, da demonstração por signos não verbais.[22] Agostinho usaria quatro exemplos para sustentar sua argumentação. O primeiro foi o da *parede*. Um interlocutor ao ser indagado por outro sobre o significado desta palavra (parede), poderia simplesmente indicar com o dedo a "coisa mesma", dispensando, assim, o uso da linguagem verbal. O segundo foi o da comunicação dos surdos. Eles, através da

[14] Ibid., p. 88.
[15] Agostinho, ob. cit., p. 32.
[16] Ibid., p. 49.
[17] Ibid., p.3 4.
[18] Agostinho, ob. cit., p. 33, 36.
[19] Ibid., p. 49.
[20] Ibid., p. 44.
[21] Ibid., p. 37-41.
[22] Gramigna, ob. cit., p. 26.

linguagem dos gestos, expressariam desejos, fariam perguntas, dariam respostas e ensinariam. O terceiro diz respeito ao ato de contar história através da pantomima, que consiste na capacidade de exprimir-se por meio de gestos e atitudes, sem o auxílio da palavra. E, por fim, a definição do que seria o "andar" pelo próprio ato de andar, sem a mediação verbal. Contudo, tal definição seria impossível caso o indivíduo estivesse andando. Nesta situação ele teria que lançar mão da linguagem falada.

Outro aspecto relevante concernente à linguagem diz respeito à diferença que Agostinho estabelece entre signos linguísticos e realidade objetiva. De um lado, encontrar-se-ia os sinais que significariam algo[23]; do outro, a realidade significada por esses sinais. Os objetos seriam os "significáveis" e os sinais, os que significariam. Estes elementos, portanto, não poderiam ser confundidos, pois as palavras não seriam as coisas significadas. Aqui, por assim dizer, ficaria estabelecido o realismo semiótico agostiniano. Logo, as palavras não substituiriam os objetos, como pensou Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas* ao criticar a concepção de linguagem agostiniana[24]. Por isso, Gramigna enfatiza que na semiótica agostiniana haveria uma clara diferenciação entre: o signo, a coisa, a cognição do signo e a cognição da coisa[25].

Assim sendo, Agostinho percebe claramente a dessemelhança entre metalinguagem e linguagem-objeto[26], conforme Gramigna. A primeira seria uma linguagem sobre a própria linguagem; a segunda uma linguagem que se referiria à realidade objetiva. A metalinguagem se comporia de sinais que se refeririam a sinais, como –por exemplo– os sinais das palavras escritas que são sinais das palavras orais, e os sinais que se significam reciprocamente: "palavra", "nome" e vocábulo, ou seja,

[23] Agostinho, ob. cit., p.45, 49, 55, 56.
[24] Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, Tradução de José Carlos Bruni, São Paulo, Abril Cultural, 1979. A diferença entre palavras e coisas elimina qualquer possiblidade de crítica, que acuse Agostinho de entender as palavras como meras etiquetas dos objetos. Esta é a crítica que Wittgenstein faz nas primeiras páginas das *Investigações Filosóficas* (p. 9). Referindo-se ao depoimento de Agostinho nas *Confissões* sobre como se deu com ele o processo de desenvolvimento da linguagem, o filósofo austríaco afirma: "Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. – Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada a palavra. **É o objeto que a palavra substitui**" (grifo nosso).
[25] Gramigna, ob. cit., p. 205.
[26] Ibid., p. 11.

os sinônimos)[27]. Na linguagem-objeto, falar seria nomear; e nomear, por sua vez, falar. Porém, apesar de falar e nomear serem atos recíprocos, existiria uma diferença, além da ortográfica. Tal diferença corresponderia a destinação de cada um desses termos. De fato, a palavra articulada sonoramente destinar-se-ia ao *ouvido* e assinalaria a percussão sonora[28]; por outro lado, o **nome**, que denominaria algo, teria como destino a **memória**, possibilitando a rememoração do conhecimento pelo espírito[29].

Agostinho, via análise semântica, conduz seu interlocutor a perceber o caráter referencial da linguagem[30]. A conclusão a que chegariam era a de que o termo linguístico não poderia ser confundido com a **realidade significada**. Logo, da conjunção de dois termos, como, por exemplo, homem não se constitui um ente humano real, pois a palavra não é o objeto real[31]. Desse modo, as meras palavras não possibilitariam a comunicação intersubjetiva, caso inexistisse o conteúdo cognitivo concernente ao objeto existente.[32]. Portanto, não se sustentaria a afirmação crítica de que na concepção linguística agostiniana a palavra substituiria o objeto.

## 4. O ceticismo semiótico fraco agostiniano

Quanto à já mencionada relação da linguagem com a mente e a realidade, Agostinho, apesar de certo idealismo, que caracterizaria seu pensamento, faria uma importante afirmação da realidade, além de estabelecer certos limites inerentes a linguagem. Pois havendo uma realidade objetiva, a linguagem, através das palavras e de seus significados, referir-se-ia à "realidade existente"[33]. Em outras palavras, os termos, que seriam apenas sinais, significariam as coisas mesmas. Assim sendo, o termo expresso pelo falante remeteria o ouvinte a uma imagem evocado pela memória, que representaria algo real. O mundo seria aqui levado em alta consideração, não havendo, portanto, uma atitude puramente idealista perante a realidade fática. Em suma, as palavras, na teoria agostiniana dos signos, não nos guiariam necessariamente

[27] Agostinho, ob. cit., p. 63-65.
[28] Ibid., p. 70.
[29] Loc. cit. p. 70.
[30] Ibid., p. 74.
[31] Ibid., p. 75-77.
[32] Ibid., p. 76.
[33] Loc. cit., p. 75.

ao conhecimento[34]. Esta conclusão apesar de paradoxal demonstra que haveria um **ceticismo semântico fraco** no *De Magistro*.

Assim, na dinâmica da linguagem agostiniana as realidades significadas teriam primazia[35] sobre os signos linguísticos, à medida que aquilo que se fala deveria ser validado pela existência concreta da coisa significada[36]. Por isso o conhecimento das coisas seria a razão de ser do conhecimento dos sinais[37]. Logo, o mecanismo de compreensão linguística se daria em dois momentos. Primeiro, a audição dos sinais e, segundo, a orientação do pensamento para as coisas significadas[38]. Assim apenas a palavra, soma de som e significado, conjugada à experiência da apreensão do mundo pelos sentidos, desempenharia papel importante no processo de conhecimento da realidade. Contudo, os signos seriam condição necessária, porém não suficiente para a comunicação e o conhecimento.

Com efeito, conforme Agostinho, o sujeito cognoscente nada aprenderia somente com a informação dos sinais, caso não tivesse consciência do que eles significariam e para que realidade experimentada eles apontariam. Posto que "quando me é dado um sinal, se ele me encontra ignorante da coisa de que é sinal, nada me pode ensinar (...). Conhecia já antes essas coisas, e o conhecimento delas adveio-me não quando foram denominadas por outros"[39]. Mas ao serem percebidas por mim. Consequentemente, o processo de aprendizagem e conhecimento não se daria simplesmente pela apropriação das palavras, mas quando associada a elas estaria à apreensão das coisas referidas. Ou seja, a assimilar do significado dos sinais seria posterior a apreensão do real.

Por esses sinais chamados palavras, nós não aprendemos nada. Efetivamente, como atrás disse, uma vez conhecida a realidade mesma que se significa, é que nós aprendemos a força da palavra, isto é, a significação escondida no som; bem ao contrário de percebermos essa realidade por meio de tal significação [40].

[34] Gramigna, ob. cit., p. 100.
[35] Agostinho, ob. cit., p. 81.
[36] Ibid., p. 79.
[37] Ibid., p. 84.
[38] Ibid., p. 80.
[39] Ibid., p. 92.
[40] Ibid., p. 94.

Num primeiro momento, a insuficiência da palavra decorreria da não existência de uma relação precisa entre linguagem e mente. Desse modo, ter-se-ia uma espécie de tensão semiótica entre transparência e opacidade linguística[41]. Portanto, a semiótica agostiniana daria uma importante atenção ao caráter ambíguo da linguagem. Nem sempre o que um interlocutor tenta exprimir, teria correspondência exata com aquilo em que estaria pensando. Com efeito, a não correlação absoluta entre o falado e o pensado poderia ser intencional, por exemplo, ao se fazer uso da mentira; e, por outro lado, não intencional, por exemplo, ao se cometer um equívoco linguístico (*laspus linguae*) [42]. Ou, por fim, quando ocorre um esquecimento. Por esta razão, Agostinho diz que as palavras tanto poderiam revelar quanto esconder o conteúdo cognitivo, haja vista, "pelas palavras, o íntimo não só se abre, mas até se oculta"[43].

Contudo, há na concepção da linguagem agostiniana um aspecto teológico-metafísico. O hiponense acrescenta à dinâmica da linguagem humana o elemento metafísico que é a condição de possibilidade do conhecimento da verdade, ou seja, a presença do mestre interior na consciência humana.

Aqui é relevante destacar a referência feita por Agostinho à distinção entre linguagem verbal, àquela expressa através de signos linguísticos, e linguagem interior[44], que se daria por intermédio da palavra silenciosa que ocorre no "íntimo da alma racional". Ou seja, no homem interior, no qual Cristo, o verdadeiro mestre, habitaria. Agostinho afirma que o homem falaria com Deus interiormente, sem articulação verbal, numa relação intersubjetiva.

Deste modo, seria, através do *verbum cordis* (palavra do coração), da "verdade interior"[45], que o processo de aprendizagem aconteceria. Por isso, seria a partir da interioridade, ou seja, do mais íntimo da consciência que o sujeito cognoscente ratificaria o que lhe é dito desde fora. As palavras dos mestres humanos seriam submetidas, pelos alunos, a averiguação e consideração cognitivas, através da contemplação do Verbo interior, que pronunciaria a verdade em suas mentes. Em outras palavras, eles aprenderiam interiormente. Por isso, Agostinho enfatiza a

[41] Gramigna, ob. cit., p. 99.
[42] Agostinho, ob. cit., p. 106-107. Lapso de língua.
[43] Ibid., p. 106.
[44] Ibid., p. 31.
[45] Agostinho, ob. cit., p. 109.

necessidade de se voltar para o interior, onde o Mestre exerceria seu magistério de iluminação divina[46].

Em suas *Confessiones*, Agostinho faz reiteradas referências a metáfora da luz e do verbo para designar aquele que seria a condição de possibilidade do conhecimento, da linguagem e da própria faculdade da inteligência humana[47]; retratando Deus, em última instância, como a fonte epistemológica da aprendizagem. Em outros termos, a apreensão da realidade e a elaboração linguística do apreendido dependeriam, conforme Paviani, da mediação do pensamento divinamente iluminado[48]. Assim sendo, os signos linguísticos, em razão de sua natureza exterior, seriam incapazes de explicar o processo abrangente de como se daria o conhecimento do real. Assim o fenômeno comunicativo, epistemológico e pedagógico estariam para além da mera manipulação dos atos de fala[49].

Contudo, a concepção agostiniana de linguagem não consistiria numa concepção primitivista e mágica, na qual a palavra seria confundida com a coisa significada, e vice-versa. Para ele a linguagem possuiria um caráter evocativo e instigante, remetendo o indivíduo à sua própria interioridade, *locus* da autêntica aprendizagem e conhecimento. Isso fica claro quando Agostinho, através duma anedota, leva seu interlocutor a concluir que a *notação* "leão" não poderia ser tomada pela *coisa* leão. Logo, a pronúncia da palavra *leão* não seria idêntica a coisa ao leão *real*; não havendo, pois, identidade entre a palavra e a coisa. Dado que "da boca de quem fala não sai a coisa que se significa, mas o sinal com que ela se significa"[50]. Apenas o pensamento primitivo fundiria signo e objeto, como se ambos fossem a mesma coisa. Tal falsa

[46] Ibid., p. 110.

[47] Agostinho, *Confissões*, Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, São Paulo, Editora Nova Cultura Ltda., 1996, p.52, 84, 183, 185, 186, 265, 303, 317: "Ó meu Deus, luz da minha alma, pão da boca interior do meu espírito, poder fecundo da minha inteligência e seio do meu pensamento"; "Vós [...] Luz do meu coração"; "A alma do homem, ainda que dê *testemunho da Luz*, não é, porém, a *Luz; mas o Verbo –Deus– é a Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo";* "Vi [...] a Luz imutável"; "Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade. [...] Ó Verdade eterna [...] Vós sois o meu Deus"; "Antes, fala a todos, mas somente a entendem aqueles que comparam a voz vinda de **fora** com a verdade interior"; "Quando é que Vós, ó Verdade, me não acompanhaste para me ensinardes [...]?" (grifo nosso*).*

[48] Paviani, ob. cit., p. 14.

[49] Ibid., p. 16.

[50] Agostinho, 2002, p. 78.

identificação e engano linguístico promoveriam maiores ambiguidades e desordens linguísticas, prejudicando o processo de elaboração conceitual.

A palavra não é a coisa, e, segundo a fórmula de James, "a palavra "cão" não morde"; mas a confusão entre o significante e a coisa significada, que é uma das características do pensamento primitivo, do qual encontramos vestígios em nossos eufemismos e em nossos tabus linguísticos, é muito mais geral e insidiosa do que parece; ela vicia o mecanismo da conceitualização, e é causadora de muitas ambiguidades e desordens da comunicação[51].

## 5. Conclusão

A partir de uma análise interpretativa do diálogo *De Magistro* chegamos a algumas importantes considerações sobre a dinâmica semiótica agostiniana. Primeiro, percebeu-se o papel fundamental que a palavra exerceria no processo de comunicação. Segundo, verificou-se, que a despeito do lugar de destaque ocupado pelos signos linguísticos, a teoria dos signos de Agostinho os colocaria num lugar de subordinação ao real. E, finalmente, constatou-se que haveria uma espécie de ceticismo semiótico fraco na filosofia dos signos agostinianos, uma vez que as palavras seriam *necessárias*, porém, não *suficientes* para o complexo processo de aprendizagem, comunicação e conhecimento. Assim sendo, apenas a abordagem dos aspectos exteriores semióticos, sem a consideração dos elementos teológicos e metafísicos concernentes a Deus como a fonte última da linguagem, da comunicação e do conhecimento, seria incapaz de dar conta do fenômeno linguístico na perspectiva agostiniana.

[51] Pierre Guiraud, *A semântica*, Tradução de Maria Elisa Mascarenhas, São Paulo, Difusão Eurobeia do Livro, 1972, p. 114.

## Performatividad del signo en Agustín de Hipona

*Megan Sara Zeinal Werba*
Univ Cat. de Chile- ANID - Chile-Uruguay

La siguiente propuesta plantea un recorrido por ciertas relaciones conceptuales que ocupan al signo en el *De magistro* de Agustín de Hipona a fin de poner de manifiesto una reflexión performativa sobre el lenguaje que es relativa a su análisis. Agustín habla profusamente del signo, tanto del signo en general, como del signo lingüístico, por lo que el abordaje no se trata de una presentación minuciosa de todos los textos que remiten al tópico, sino de un esfuerzo de selección, lo suficientemente representativo, que logre exhibir el fundamento de una reflexión del lenguaje performativo basado en las intuiciones respectivas a la dimensión pragmática que el signo ocupa. Ahora bien, esta relación entre lenguaje y performatividad no es sencilla, pues se declina de múltiples maneras. Y dada la amplia resonancia de su carácter eficaz, el intento de reconstrucción incluye un recorrido por variadas referencias, de manera, que se explorarán ciertas características de la actividad semántica, sobre todo, vinculadas a la funcionalidad y a la dinámica operativa, para luego justificar su eficacia, es decir, la potencia activa que se le confiere. En ese curso, será necesario buscar las ideas de fondo, las bases sobre las que yacen la trama de significaciones sobre la semiótica agustiniana, que a su vez permite dar unidad al suelo teórico de una conciencia de performatividad latente en la expresión lingüística.

En *De Doctrina Christiana*, el de Hipona define el signo haciendo alusion a su eficacia como "la cosa que, ademas de la especie que introduce en los sentidos, hace llegar al pensamiento de otra cosa distinta"[1]. Lo-propio de cualquier signo (*signum*, *nota*, *indicium*, *vocabulum*, *nomen*) está en su aptitud, una vez conocido o percibido, de hacer conocer o reconocer una cosa distinta de él mismo. Su función primordial implica un desplazamiento mental, es decir, un sentido que muestra (*ostendit*) a la mente algo distinto que no está más allá de ese sentido[2]. Una intuición que, en otras palabras, ya había presentado en su tratado sobre la *Dialéctica* al decir que "es lo que

[1] San Agustín., *De doctrina christiana*, ed. bilingüe de B. Martín, en *Id*., *Obras de San Agustín*, Tomo XV,Madrid, Editorial BAC, 1968, I,II.
[2] Cf. *Doctr. Chr*, II, 2, 1.

se manifiesta a sí mismo al sentido y, además de sí mismo, muestra algo a la mente"[3]. El signo es para Agustín aquello que, conocido, nos lleva al conocimiento de otra cosa, pues, conduce, a través de su misma presencia, a la presencia algo ulterior, que de algún modo se encuentra ausente. Esta definición introduce la pragmática de la semiosis desde una operatividad dual que le es intrínseca, en tanto que, define su figura desde una doble operación en la que el signo se remite a sí mismo y además, remite a una realidad distinta, ajena de sí. A su vez, tal eficacia se articula en otra doble relación interna porque su fisonomía produce por un lado, una remisión sensorial y por otra, mental. Y la acción sígnica, opera en la medida que la palabra advierte con su presencia sensible otra presencia inteligible.

Pero ¿qué relación tiene tal eficacia del signo con el lenguaje? La eficacia del signo se aplica al universo del lenguaje porque el signo lingüístico es un tipo particular del sistema signico. Y aunque el universo del signo sea más extenso que el universo del lenguaje: éste no es sino una especie de aquél. Los signos son las unidades lingüísticas por medio de las cuales el hombre se manifiesta.[4] Todo lenguaje está dentro de su vasto dominio porque las letras, palabras, los gestos, son signos significantes[5].La estructuración le indujo a Agustín considerar también a los actos del lenguaje, como signos que a su vez ejecutan signos[6]."Pues determinamos considerar el que los signos se muestran con signos"[7]. La acción verbal, cualquiera que ella sea, es un signo significando algo, pero también lo son los gestos y cualquier acción por medio de la cual se profiere una representación. Por otro lado, el signo en su generalidad es vinculante y extiende una relación principal a los significados. En *De Magistro* cuando Agustín dice a Adeodato: "…mas yo quisiera que, si puedes, me muestres las cosas que estos signos represen" empieza a indagar el fenómeno de la significación, pues es justamente de los signos de donde viene la palabra **significar**"[8]. Allí emprende la tarea de mostrar explícitamente el proceso de significación en el alma, que lo ocupará todo el resto de la obra en diferentes niveles. La significación o representación es la actividad propia del signo y la describe como el proceso de captación interior que estos evocan. Su acción, es relativa a la función simbólica y nace del proceso de

[3] *Dial*., V, 1.
[4] El signo también es una realidad extralingüística debido a que no todas los signos verbales.
[5] *Mag* II, 3; VII, 19.
[6] Cf. *Mag*, IV. 9. "Dicimus enim et signa universaliter omnia quae significant aliquid, ubi etiam verba esse invenimus".
[7] Cf. *Mag.*, IV, 7. "Suscepimus enim considerare illud, quod signis signa monstrantur".
[8] *Mag.*, IV, 7.

una representación mediadora que se articula desde una triple relación: el interprete con experiencia subjetiva, las cosas (significables) y los signos[9]. Al decir que el signo "suscita en la mente alguna otra cosa" Agustín hace referencia a un carácter sustitutivo que le es esencial a su accionar, y, por tanto, no puede haber un signo que no represente algo externo a sí mismo.

> "…fácil te es advertir que has explicado unas palabras con otras palabras, a saber, unos signos con otros signos y unas cosas comunísimas con otras comunísimas; mas yo quisiera que, si puedes, me muestres las cosas que estos signos representan"[10].

Agustín no halla nada "que pueda enseñarse sin signos"[11]. El signo constituyo la unidad mediadora y articuladora de la realidad. El universo entero desde su punto de vista es semiosis porque su espectro es el de un omnipresente campo de representación en el que los signos se subordinan unos a otros constantemente y le permiten al hombre percibir y conocer. La realidad epistémica es representada desde su eficacia, que se constituye como un movimiento de superposición en el que se muestran a sí mismos para suscitar a la mente algo distinto de sí. Estos funcionan como una *res* capaz de convocar lo que está oculto para el sentido o para la mente, a modo de relevo. Y desde tal dinámica, toda significación ocurre como una realidad contigua de la acción por medio de la cual el signo se muestra sustituta. Esa es su acción primordial: operar en un tornasol de presencia y ausencia. "Pues por medio de las cosas visibles somos formados para el mundo invisible"[12].

La necesidad de representación y mediación es para Agustín el resultado de una dislocación específica de la conciencia como consecuencia de la Caída[13]; su acontecimiento había implicado una insuficiencia en el conocimiento humano que lo conduce a una pérdida de toda posibilidad de aprehensión directa sin representación

[10] *Mag.*, II, 3
[11] *Mag.*, X, 30
[12] Cf. *Psalmos* 44,6.
[13] *Conf.* X,V. "Y ciertamente ahora te vemos, por espejo en enigmas, no cara a cara[17], y así, mientras peregrino fuera de ti, me soy más presente a mí que a ti".

mediada a través de signos"[14]. Según el filósofo la comunicación mediatizada es el resultado de una disyunción epistemológica contraída por el trastorno de la humanidad en el pecado ya que antes de su despliegue, el entendimiento era inmediato e intuitivo[15]. En el relato bíblico el conocimiento emergía desde el interior del alma, simbolizado por un manantial que brotaba desde el interior de la tierra[16], pero el pecado de soberbia, desordeno el interior del hombre y la facultad cognitiva se vio afectada generando un nuevo modo de representación. Al concebir la realidad como un campo semántico en continua representación, reconoció una potencia infinita en que estos resultan al multiplicarse y sustituirse configurando un universo relacional en el que los signos no se relacionan siempre con objetos, sino que también producen un desplazamiento cognitivo hacia otros signos, extendiéndose en redes que establecen significaciones reciprocas. Pero ¿cuál es la alteridad ausente a la que el signo remite? ¿Qué es lo que un signo lingüístico trae a la presencia?

**El lenguaje performa un recuerdo**

En medio de la búsqueda de un propósito al lenguaje el obispo da cuenta con que la función sígnica que deriva en la significación tiene como principal cometido la performatividad de alguna dos acciones: recordar o enseñar[17].Así dice: "…lo primero que hemos buscado durante algún tiempo es el porqué del hablar, y hemos encontrado que hablamos para enseñar o para recordar"[18]. Al mencionar que "nuestras palabras tienen la eficacia de recordarnos a nosotros mismos o despertar el recuerdo en los otros o de instruirlos"[19] la lengua comporta un movimiento que reivindica una potencia latente en la actividad comunicativa, sin requerir de esta un presupuesto que de antemano que le otorgue el sentido. El lenguaje trae a la presencia un recuerdo, "más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado". Esta es la acción lingüística fundamental que para San Agustín opera en el desarrollo de toda expresión.

[14] P. Brown, *Biografía de San Agustín de Hipona*, Trad. de T M. R. Tovar, Madrid, Ediciones Castilla, 1970, p. 345.
[15] A. D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín a través del tiempo*. OSA, Monte Carmelo, 2006, p. 1228. Cf. *Gn. adv. Mn* 2, 4, 5- 2, 5, 69.
[16] *Gn*., 2,6.
[17] *Conf.*, X, VI, 9; *Mag*., II, 3; III, 6; IV, 9; V, 12; VIII, 22-24; X, 30,9.
[18] *Mag.*, VII, 19.
[19] *Mag.*, VII, 19.

Entre estas afirmaciones lo resalta es la presencia de una acción que la lengua performa con su pronunciación: la acción rememorativa, que explica la finalidad del lenguaje y que es factible porque el signo lingüístico comporta una admonición (*admonitio).* La admonición es una advertencia, un acto concomitante a la pronunciación que realiza el signo a modo de llamado. Así, las palabras efectúan un aviso en el alma que los incita a buscar otros signos presentes en la memoria y que permiten rememorar lo que se halla presente. Las expresiones que Agustín utiliza son referencias arropadas en envoltorios terminológicos diferentes que tratan de una advertencia que se produce en la acción sígnica por la que se despierta, se trae, se incita, o se conmemora un recuerdo en la memoria a través de la palabra. Esa será la esencia del lenguaje.

En el análisis de las páginas del *De Magistro*, en perspectiva de rastrear un posible eje fundamental sobre el que podrían articularse y fecundar las piezas más significativas que Agustín evoca, aparecen indicios de esta performatividad que además de ser esencial, se constituyen como las perlas de su reflexión filosófica sobre el lenguaje. Allí señala cómo es que el movimiento que se efectúa con el signo es descriptivo de una incitación indicativa que habilita un recuerdo en el alma: "Por medio de la locución lo que hacemos es recordar, cuando la memoria, en la que las palabras están grabadas, trae, dándoles vueltas, al espíritu las cosas mismas de las cuales son signos las palabras"[20]. Y dice que es por medio del conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras. "Oyendo palabras, ni palabras se aprenden". Porque no aprendemos de las palabras que conocemos, es decir, el conocimiento de los significados no viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que estas significan. Cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado[21]. Para el obispo, la significación se compone desde una trina dimensionalidad en la que los signos incitan (*admonitio*) al hombre a buscar las cosas u objetos, y es por medio del conocimiento de las cosas el que despierta la comprensión de un significado[22]. Los signos se confinan en la memoria y permiten recordar los significados que ellas conservan[23]. Las palabras son una invitación o incitación que busca despertar en otro

[20] *Mag.*, I, 2.
[21] *Mag.*, XI, 36
[22] *Mag.*, X, 32- XI, 36.
[23] *Mag.*, II, 4.

el recuerdo, trayendo a su presencia las cosas significadas[24]. Al hablar u oír palabras, la atención (*animus, vigilantia*) es despertada y se dirige (*intentio*) hacia aquello que significan. Es en ese sentido que la *admonitio* trata de un cierto aviso, una cierta llamada, que incita al hombre a buscar el significado de los signos dentro de sí, es decir, constituye un paso hacia el hombre interior.

Al percibir el signo, la mente lo capta y produce un repliegue sobre si misma hacia su interioridad donde se halla la memoria de estas figuras que le permiten captar su significado. Los signos lingüísticos son dados intencionalmente como un medio de reunir a los comunicantes en un sentido social de entendimiento y finalidad. La eficacia sígnica conmemora una realidad fundacional porque la admonición que habilita el recuerdo se corona como el propósito mismo del lenguaje. De hecho, según el de Hipona no hay ningún otro motivo para significar, esto es, para ofrecer señales, que el de dar a conocer y trasfundir al espíritu de otro aquello que se mueve en el espíritu del que hace el signo. En términos lingüísticos, esto implica que no hay otra razón para realizar actos de significación que no incluya la intención de transportar a otra mente lo que aquel que da el signo lleva rememorando en su propia mente"[25], es decir para la comunión.

Ahora bien, ¿Qué implicación tiene esta eficacia que efectúa el signo? y ¿cómo justificar que constituye una concepción performativa del lenguaje? La performatividad del lenguaje se fundamenta en que la enunciación constituye, por sí misma, una cierta acción ajena a la dicción en sí misma pero conjunta. En ese sentido es que el lenguaje agustiniano es realizativo, porque es inaugurador de una acción de admonición que es concomitante a la pronunciación. Al poseer tal eficacia, el signo que Agustín presenta incluye una visión realizativa, en la que performa una advertencia que habilita el recuerdo. De hecho, cuando en *De Magistro* solicita, para poder dirigir su propuesta que "retengamos en la memoria que ahora se ha de considerar en las cosas lo que son, no lo que, aparte de sí mismas, puedan significar" lo hace desde una conciencia precisa de que los signos remiten a algo ajeno a sí mismos, es decir su dicción involucra una eficacia que le es asociada a su primera y más inmediata remisión. El foco de la locución no queda solo concentrado en la presencia del contenido verbal, sino también en un actuar paralelo, es decir en otra

[24] V. Capánaga, "Introducción a *El maestro*", en *Obras Completas de san Agustín* III, Madrid, B.A.C., 2009, p. 586.
[25] *Doctr. Chr*., II, 2, 3.

acción rememorativa en que deviene de su actividad[26]. La performatividad que efectúa con la misma dicción es la de una advertencia a la memoria que se revela en el hecho de que las expresiones lingüísticas no se limitan a describir o constatar un contenido específico, sino que se consideran poderosos enunciados eficaces que ejecutan la acción paralela y significante de recordar[27].

El lenguaje actúa como un signo vivo de lo que manifiesta despertando una acción concomitante: la admonición. Y al discurrir en esta idea, la teoría semántica a la que arriba, es el fruto del dinamismo vivo de un proceso –tan intelectual como experiencial– que señala la intimidad un desplazamiento esencial entre palabra y acción. En primer lugar, la mente, produce una objetivación del signo, que es como una *notitia* que produce un aviso a la memoria que le permite recordar la idea, la realidad intelectiva que el signo lingüístico con su presencia convoca. Pero no es en la afección sensitiva por la que se aprenden palabras, el orden es inverso, y es por el conocimiento de las cosas, por el que, según Agustín, se convenciona la relación con las palabras y sus significados. Es una acción indicativa y luego rememorativa, que se suscita a través de los sentidos y trae a la mente por el significado intrínseco que a estas otorgamos lo que despierta el recuerdo. Lo que el lenguaje performa es justamente el aviso de una realidad a la mente que luego al ser recepcionado en el alma, articula un recuerdo que estimula el proceso gnoseológico.

En la descripción del proceso, el de Hipona se pronuncia otorgando prioridad al significado en toda expresión: palabras "dinos que busquemos cosas". Los signos y las realidades requieren que el *Logos* los enlace porque el significado o sentido de una palabra es el que resguarda la relación entre la memoria y el lenguaje, y es justamente su aprehensión la que permite que se incorpora el recuerdo en nuestro aparato conceptual. Puesto que la finalidad de todo diálogo es la comunicación de un mensaje, es preciso que los interlocutores comprendan el sentido de las palabras que ellos mismos emplean, las cuales son los instrumentos de la comunicación. Lo que nuclea toda acción verbal es la significación y de ahí que se preocupe, tan a menudo, por la definición de las palabras, las etimologías y las consideraciones gramaticales y

[26] R. Pereto Rivas, "Palabras que hacen cosas. La liturgia como lugar de discusión de algunos aspectos de la semiótica medieval", *Intus Legere*, 3, 2009: 9-26.

[27] Cf. *Mag*, IV, 9. "Dicimus enim et signa universaliter omnia quae significant aliquid, ubi etiam verba esse invenimus" (Llamamos signos en general a todas las cosas que significan algo; en ese grupo encontramos también a las palabras). Agustín nos dice que toda palabra es un signo, pero que no todo signo es una palabra.

morfológicas. La eficacia viene constituida por el significado –decir es decir algo–, por la naturaleza significativa del lenguaje, también expresiva y comunicativa. El criterio es la significación que desprende de sus afirmaciones en un particular logocentrismo lingüístico en el que condición necesaria para la comunicación esta centralizada en el significado que el signo evoca. El argumento instituye las notas de la performatividad agustiniana del lenguaje justamente porque en la medida de que el signo es significante, es también realizativo. Lo que significa, es posible de indicar, y lo que indica permite el recuerdo. Es la categoría de sentido la que establece la distinción entre ambos modos de experiencia. En la significación se aloja el núcleo de la eficacia, porque el signo lleva nuestra mente o espíritu hacia el significado y es su captación y aprehensión la que habilita el recuerdo"[28]. Aunque la relación del signo con la cosa puede que inicie inexactas y meramente difusa, al merger y ser confrontada por el significable este actualiza su conocimiento llevando al alma al recuerdo de las cosas en la memoria. De modo que el signo no actúa por si solo, sino siempre en relación a un alma que lo capta. Porque lo que se performa además del significado, es la memoria del proceso de producción del sentido.

> "… no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan…"[29].

Por otra parte, para comprender cómo Agustín elaboró la interpretación y arribó a tal noción del origen del conocimiento relacionando memoria y lenguaje es preciso remitir a la reformulación del concepto de memoria ¿qué implica –en términos performativos– que el lenguaje opere semánticamente conectando el significante y el significado hacia esta función? Que la práctica del lenguaje tiene en su operación mas intima, más primordial, la potencia de habilitar una conexión a través de signos. Una conexión que responde a la finalidad del lenguaje mismo conduciendo al hombre a su interior. Y esto implica –ante todo– que el signo lingüístico cumple la función de develar el recuerdo que se halla presente alma. ¿Pero de qué trata aquello qué se halla en alma que el lenguaje deba recordar?, ¿cuál es la fuente de la memoria?

En el Libro X de las Confesiones Agustín da un vuelco profundo en la reconstrucción memoria y emprende un nuevo desarrollo de la operación cognitiva

[28] *Mag.*, VII, 23.
[29] *Mag.*, XI, 36.

como de la realidad antropológica en general[30]. De modo que, la teoría de la reminiscencia platónica transmuto a una teoría de la memoria iluminada o iluminación divina, una de sus articulaciones filosóficas más creativas. Según está, la función de la memoria no será ya solo la de un almacén de datos, como" el simple altillo de los pensamiento humanos", sino una facultad contenente del entrecruzamiento procesual de los datos de la conciencia, de los pensamientos que operan sobre estos datos y de los principios de funcionamiento que permite el encuentro entre la adquisición y valoración de los conocimientos [31]. Le atribuye a la memoria nuevas acciones que pasan a exceder la funciones elementales hasta entonces concebida de guardar impresiones, contenidos del recuerdo, y la describe como una facultad perceptora de una sensibilidad particularmente intuitiva que comporta un "penetral amplio e infinito" capaz de continentar una "multiplicidad infinita y profunda" de ideas[32]. En palabras de Horn, el proceso cognoscitivo que el obispo describe ya no está dado en una secuencia de captar-guardar-reproducir, sino que pasará a entenderse como una posición especial de la autoconciencia abierta, que la despliega como un saber inmediato[33]. La memoria tendrá la "capacidad de intuir lo inteligible separado y no solamente abstraer la inteligibilidad de lo sensible"[34]Por lo que insistirá en que el origen del saber no tiene comienzo en ningún tiempo, sino que se halla en esta facultad influida por verdades o ideas divinas.

A lo que esto desplaza es que el lenguaje performa una admonición, un mensaje que activa y convoca el recuerdo a una memoria influida y enlazada a la mente divina. Se hace referencia a que las *admonitiones* que comportan los signos como una gracia que podría capacitar al ser humano para entrar en su interior[35]. La eficacia de los signos tiene la potencia al rememorar de hacer consciente tal relación existente en la inconsciencia[36]. Cuando las palabras llaman al recuerdo también contienen la

[30] *Conf*., X, 8, 15; X, 17, 26.
[31] K. Winkler, "La therie augustinienne de la mémoire á son point départ", *Augustinus Magister*, I, 1954: 11-519.
[32] *Gn. Litt. XII*,121.
[33] Christoph Horn, *Agustín de Hipona, Una introducción*, Santiago de Chile, IES, 2012, p. 78.
[34] S. Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Bs. As., Niño y Dávila, 2005, p. 341.
[35] G. Madec, "Analyse du *De magistro*" *Revue d' Etudes Augustiniennes Et Patristiques*, 21, 1975: 63-71.
[36] J. Morán, "La noción agustiniana de 'sacramentum' en la interpretación de J. L. Berti", *Estudio Agustiniano*, 13, 1967: 23-41, p. 33.

trasparencia de despertar al alma a esta realidad. De manera que la admonición es una conmoción que también podría permitir al hombre tornar a la consciencia de su mundo interior religado. A modo de llamada, de aviso, o de un golpe de atención, el signo lingüístico tiene la potencia de hacer manifiesta la latencia de está realidad interior influida.

**Algunos aspectos de la elaboración teórica agustiniana en *De libero arbitrio***

*Martín Nicolás Abraham*
UNJU, Jujuy – Argentina

## 1. Introducción

Según Simon Harrison, junto con las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*, *De libero arbitrio* es uno de los trabajos más importantes y leídos de San Agustín[1]. En otras palabras, la obra reseñada es un escrito capital del obispo de Hipona en el contexto de su cuantiosa elaboración teórica. Por esta razón, reflexionar y profundizar sobre algunos tópicos tratados en el texto nombrado no es para nada una tarea intrascendente o irrelevante. En esta exposición de ideas, en particular, abordaremos primeramente la crítica y alternativa agustinianas al concepto de mal maniqueo, que es una de las cuestiones principales planteadas por San Agustín en *De libero arbitrio*. Posteriormente, procuraremos destacar cuales son las condiciones que, para el filósofo de Tagaste, deben concurrir en el obrar para que el ser humano pueda hacer el bien, lo que implicará patentizar la discusión agustiniana con Pelagio o el pelagianismo. En tercer lugar, expondremos la sugestiva clasificación de los seres que San Agustín desarrolla en la obra citada. Y, por último, trabajaremos todo lo relativo al distingo agustiniano entre ley eterna y ley temporal esbozado a lo largo de este dialogo filosófico. Sin embargo, anticipadamente, efectuaremos una caracterización de *De libero arbitrio* y haremos ciertas referencias a su redacción. Igualmente, discurriremos sobre la aparición del nombre Evodio en la edición de 1506.

## 2. Caracterización y redacción de *De libero arbitrio*

*De libero arbitrio* es un escrito compuesto por tres libros y escrito en forma de dialogo al estilo platónico. Su redacción se inicia en Roma entre los años 387 y 388 después de Cristo, luego de que San Agustín se hubiera convertido al cristianismo en el verano del 386 y haya sido bautizado por San Ambrosio –el entonces obispo de Milán– el Sábado Santo del 387. Asimismo, fue culminado en Hipona –actual

[1] Simon Harrison, *Agustine's way into the will. The theological and philosophical significance of De libero arbitrio*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

territorio africano– en el año 395 o 396[2]. En su introducción a *De libero arbitrio*, Seijas destaca, además, que el escrito fue elaborado también en Tagaste –la tierra natal de San Agustín–, luego de abandonar Roma y antes de instalarse en Hipona[3]. Según Copleston, San Agustín se instala en Tagaste desde el 388 hasta el 391, cuando en una visita a Hipona es ungido como sacerdote por el entonces obispo de Hipona[4]. Lo que da la pauta, según Seijas, de que el libro tercero –el último de la obra– fue escrito en Hipona es el hecho de que Evodio –el interlocutor de Agustín en el dialogo– sólo aparezca una vez en esta sección[5]. En la óptica de este mismo autor, los primeros dos libros del texto son los diálogos reales que San Agustín establecía con su coterráneo Evodio, que culminaron cuando aquel se instala en Hipona y pierde contacto con éste. Seguidamente, plasmaremos que todas estas hipótesis en torno a la figura de Evodio son completamente discutibles en virtud del panorama que bosqueja Simon Harrison en *Agustine's way into the will. The theological and philosophical significance of De libero arbitrio*.

## 3. Sobre la aparición del nombre Evodio

Según Simon Harrison, el nombre Evodio no está presente en los manuscritos de *De libero arbitrio* y aparece recién con la edición de Amerbach del 1506 y prosigue en la de Maurist de 1679[6]. Por ello, es muy probable –en la perspectiva de este mismo autor– que sea una intrusión de la erudición renacentista[7]. Por lo tanto, la idea de que el escrito plasma el dialogo real entre San Agustín y su amigo Evodio es cuestionable. Lo mismo la tesis de que el tercer y último libro de *De libero arbitrio* ha sido escrito en Hipona en virtud de que San Agustín ya no estaba en contacto con Evodio. La hipótesis de que el escrito verdaderamente reproducía un dialogo entre San Agustín y Evodio ha precipitado una serie de investigaciones en torno al vínculo del primero con el segundo, que a la luz de este descubrimiento de Harrison resultan complemente prescindentes. Uno de los argumentos que utiliza Harrison para fundamentar su posición es señalar cual sería el valor añadido de la aparición del

[2] Ibíd., p. 19.
[3] Evaristo Seijas, "Introducción a '*Del libre albedrío*'", Agustín, *Obras de San Agustín, III*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, p. 194.
[4] Frederick Charles Copleston, *A History of Philosophy, V. II: Medieval Philosophy*, New York, Image Books Doubleday, 1993, p. 44.
[5] E. Seijas, ob. cit., p. 194.
[6] S. Harrison, ob. cit., p. 32.
[7] Ibíd., p. 2.

nombre Evodio en el dialogo para los lectores de la época en la que Agustín escribe la obra: notoriamente ninguno[8]. Por otra parte, añade Harrison, *De libero arbitrio* está de acuerdo con la práctica en el mundo antiguo en obras de teatro y diálogos[9].

Ahora bien, desarrollado este asunto en torno al nombre Evodio en *De libero arbitrio*, nos proponemos la exposición de la crítica agustiniana al concepto de mal maniqueo y la conceptualización alternativa que el obispo de Hipona propone.

## 4. La crítica agustiniana al concepto de mal maniqueo y su conceptualización alternativa

El maniqueísmo o los maniqueos[10] habían formulado un concepto de mal sustancial. San Agustín juzgaba a esta conceptualización como una formulación teórica inconveniente, puesto que si el mal es una sustancia, es evidente que Dios es el causante o creador del reseñado mal. Esta última hipótesis, en la óptica del obispo de Hipona, es un despropósito, ya que el Creador es la fuente de todo bien[11] y en manera alguna, del mal. Asimismo, como bien sostiene Simon Harrison, no existe tal cosa como la convivencia de dos principios que es lo que aseveran los maniqueos[12], debido a que el único principio de todo Dios[13]. Por esto, el filósofo y teólogo proveniente del actual territorio de África decide formular un concepto mal alternativo, que Simon Harrison denomina como mal-hecho[14] y se caracteriza por ser siempre un mal moral. De este modo, el mal deja de ser concebido como una sustancia y comienza a ser entendido como una privación o carencia de un bien debido[15], que producen los seres humanos en el libre ejercicio de su voluntad. Sin embargo, además de este tipo de mal, cabe la existencia de otro tipo de mal que Simon Harrison denomina mal-sufrido[16]. Este último si es causado por Dios, pero

[8] Ibíd., p. 32.
[9] Ibíd.
[10] San Agustín permaneció por casi 9 años en el maniqueísmo. Cf. Rosa María Sáez, "Introducción", Agustín, *La ciudad de Dios, L. I-VII*, Madrid, Ed. Gredos, 2007, p. 9.
[11] Agustín, "Del libre albedrío", Agustín, *Obras de San Agustín, III*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, p. 386.
[12] En la visión de los maniqueos, el mal es resultado de un principio maligno que es independiente del principio bueno.
[13] S. Harrison, ob. cit., p. 14.
[14] Ibíd., p. 64.
[15] E. Seijas, ob. cit., p. 192.
[16] S. Harrison, ob. cit., p. 64.

como contrapartida a las acciones malas o pecaminosas de los seres humanos. Sin embargo, aclara Harrison, esto no significa que una persona no pueda sufrir el mal producido por otra[17], estando en presencia en tal caso del mal-hecho y no del mal-sufrido cuyo autor es Dios. Cabe recalcar que, esta noción anti-sustancial de mal procede del influjo neoplatónico sobre San Agustín. El filósofo de Tagaste tiene acceso a las obras de Plotino merced a las traducciones al latín desarrolladas por Mario Victorino, ya que, en general, se asevera que el conocimiento del griego del obispo de Hipona era nulo o deficiente.

Ahora bien, dejando sentado que los seres humanos en el libre ejercicio de su voluntad son los generadores del mal-hecho –que es una privación de un bien debido–, se puede seguir sosteniendo igual que Dios es el creador del citado mal, puesto que de este último proceden las almas humanas pecadoras[18]. Por ende, habría todavía una relación mediada entre el mal producido y el Creador en virtud de que quienes acometen los pecados –es decir, los seres humanos– son una creación divina. Ante esta situación, San Agustín plantea que Dios nos hizo libre no para pecar, sino, más bien, para buscar al Creador o hacer el bien. En otras palabras, la voluntad libre –en tanto bien intermedio– nos fue dada para retornar a Dios. Por ello, destaca San Agustín, es justamente castigado por Dios el que usa el libre albedrio para pecar[19]. De otro modo –es decir, si el libre albedrio nos hubiese sido dado también para obrar desordenadamente, además de rectamente–, no sería justo el castigo por una acción pecaminosa. El retorno al Creador, por otra parte, necesita ser voluntario para ser legítimo –y no destinado–, puesto que sólo en tal caso cabe hablar de acción buena o pecado y resulta justa la aplicación de un castigo o el recibimiento de un premio[20].

Expuesta la crítica agustiniana al concepto sustancial de mal del maniqueísmo y la distinción de tipos de mal efectuada en *De libero arbitrio*, nos dirigimos a tratar la temática de la gracia y el obrar bien ordenado.

[17] Ibíd., p. 11.
[18] Agustín, ob. cit., p. 306.
[19] Ibíd., p. 310.
[20] Ibíd.

## 5. La concurrencia de la gracia (*gratia*) para obrar ordenadamente

En las reflexiones de Pelagio, se observa una exaltación de la voluntad humana y una minimización de la gracia en la salvación del ser humano, lo que implica una negación del pecado original[21]. San Agustín, por el contrario –profundamente consciente del modo en el que el pecado original gravó la naturaleza humana[22]–, sostiene que el ser humano además de ordenar su obrar al bien, necesita la concurrencia de la gracia para poder hacer el bien. La gracia es provista por Dios y en particular, por la Persona del Espíritu Santo, siendo el auxilio que le brinda el Creador a la creación para que esta última pueda, finalmente, encontrarse nuevamente o retornar a aquel. Por ende, el sometimiento u ordenamiento de las pasiones del alma por acción de la mente no es suficiente para un buen obrar, lo que significa que el querer ordenado de los bienes requiere además del auxilio de la gracia, que –en el decir de Victorino Capánaga– sanea la naturaleza humana de las consecuencias negativas del pecado original, pero sin librar al ser humano, obviamente, de todo peso gravitatorio hacia el mal[23]. Esto significa que –con la gracia– el ser humano es restituido a un estatuto semejante al del estado de inocencia anterior a la irrupción del pecado original. Cabe recalcar que, para San Agustín, no es necesario ser sabio para obrar bien. Es más, un sabio puede obrar mal, a pesar de que tenga conocimiento del bien porque lo que se necesita para obrar bien es una buena voluntad[24].

Ahora bien, abordado lo relativo al tema de la gracia como componente necesario para obrar rectamente, nos introducimos en la clasificación de los seres que San Agustín emprende en *De libero arbitrio*.

[21] F. C. Copleston, ob. cit., p. 45.
[22] En el denominado estado de inocencia –previo al pecado original– el ser humano gozaba de una facultad de no-pecar otorgada por Dios, mientras aquel permanezca fiel a este último –la *libertas*–. Con el pecado original, esta facultad se pierde y se transita a un *liberum arbitrium*, donde la voluntad humana está debilitada e inclinada hacia lo malo. Sin embargo –aclara Capánaga–, la caída no implica la corrupción total de la naturaleza humana. La persona del Hijo en Dios es el Libertador que permite sustraer a la voluntad libre de la servidumbre al pecado, transitando de ese modo a un *liberatum arbitrium*. Merced a la gracia hay una naturaleza saneada semejante a la facultad de no pecar del estado de inocencia. Cf. Victorino Capánaga, "IV: El enigma del hombre", Agustín, *Obras de San Agustín, I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, pp. 69-72.
[23] Ibíd., p. 71.
[24] Agustín, ob. cit., pp. 286-290.

## 6. Clasificación de los seres

En el capítulo XVII del libro II de *De libero arbitrio*, San Agustín realiza una sugerente clasificación de los seres, donde coloca obviamente a los seres humanos en una posición de superioridad, puesto que como bien dice el obispo de Hipona, éstos –es decir, los seres humanos– aventajan a las bestias[25] por su mente (*mens*) o espíritu (*spiritus*)[26]. En el reseñado apartado, Agustín indica que existen tres géneros de seres: 1) aquellos que existen y no viven; 2) aquellos que existen y viven, pero no entienden; y 3) por último, aquellos que existen, viven y entienden[27]. Sin embargo, estos tres tipos de seres –agrega Agustín– pueden ser agrupados en dos grupos: 1) cuerpo; y 2) vida[28]. Los animales en tanto seres que viven, pero que no entienden y los seres humanos en tanto seres que además entienden pueden ser incluidos en el vocablo vida[29], mientras que los seres no entienden, ni viven son simplemente cuerpos. El cuerpo y la vida son concebidos por San Agustín como criaturas que no han recibido su forma de sí, sino de Dios, es decir, de la forma siempre permanente e inconmutable[30]. Si aquellas pierden la forma recibida –caracterizada por San Agustín como idéntica a sí misma– quedan reducidas automáticamente a la nada[31].

Ahora bien, en el capítulo VIII del libro I de *De libero arbitrio*, San Agustín asevera que los animales comparten con los seres humanos el género –es decir, la animalidad[32]– y que su vida se reduce a evitar molestias y procurar los placeres del cuerpo[33]. Igualmente, existen otras propiedades que no son específicamente de los animales, pero que tampoco son el exponente de mayor perfección de los seres humanos: en este caso, en particular, la verbigracia, la risa y la capacidad de bromear[34]. Por otra parte, San Agustín adiciona otras características que son propiamente humanas, pero que no significan un aventajamiento respecto de los

[25] De este modo llama San Agustín a los animales.
[26] Ibíd., p. 274. Según Agustín, podemos usar indistintamente los conceptos de mente y espíritu porque son usados de ese modo en el contexto de las Sagradas Escrituras.
[27] Ibíd., p. 386.
[28] Ibíd.
[29] Ibíd.
[30] Ibíd., p. 384.
[31] Ibíd., p. 386.
[32] Es muy probable que esta tesis provenga de la definición pre-filosófica y filosófica de *ζῷον λόγον ἔχον* (*zōon logon ekhon*).
[33] Ibíd., p. 276.
[34] Ibíd.

animales y que, además, podrían provocar una vida miserable en caso de que no estén perfectamente ordenadas, es decir, dominadas por la razón (*ratio*): el amor a la alabanza, la gloria y el deseo de dominar[35].

Expuesto todo lo relativo a la clasificación agustiniana de los seres en *De libero arbitrio*, nos disponemos a tratar el distingo ley eterna-ley temporal.

## 7. Ley eterna y ley temporal

A lo largo de *De libero arbitrio*, San Agustín va a distinguir entre una ley eterna y una ley temporal. Estas leyes van a ser caracterizadas de un modo o de otro a lo largo del reseñado dialogo filosófico. Sin embargo, en el capítulo VI del libro I, el obispo de Hipona se encarga de definir, específicamente, ambas leyes. Dice San Agustín: "Llamemos, pues, si te parece, ley temporal a esta que, aun siendo justa, puede, no obstante, modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos"[36]. La ley eterna, en cambio, es conceptualizada como la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre y que castiga a los malos con una vida infeliz y miserable y premia a los buenos con una vida bienaventurada[37]. En virtud de esta ley eterna es que se da justamente aquella que hemos llamado ley temporal. En otras palabras, esta última se fundamenta ontológicamente en aquella. La ley eterna, por otra parte, se encuentra impresa en nuestra alma y en razón de ella es justo que todas las cosas estén perfectísimamente ordenadas[38].

En otro apartado de *De libero arbitrio*, San Agustín sostiene que la ley humana permite ciertos actos, que son reprobados o castigados por la ley eterna, paradojalmente[39]. Por ejemplo, el asesinato de un enemigo acometido por un soldado[40]. Ello se debe a que la ley temporal sólo procura mantener la paz entre los seres humanos[41]. Por ende, existen actos que la ley eterna castiga y que, sin embargo, no son castigados –es decir, son permitidos– por la ley temporal. El obispo de Hipona señala también –ya introduciéndose en el territorio de la filosofía

[35] Ibíd.
[36] Ibíd., pp. 268-269.
[37] Ibíd.
[38] Ibíd., pp. 270-271.
[39] Ibíd., pp. 266-267.
[40] Ibíd., pp. 264-265.
[41] Ibíd., pp. 266-267.

política– que la ley eterna fija que sólo los pueblos juiciosos pueden elegir a sus magistrados, mientras que se verán privados de esta facultad quienes no lo sean[42].

San Agustín, asimismo, caracteriza a la ley eterna como un ley inmutable, siendo la ley temporal sólo justa en la medida de que se fundamente en aquella. Otra característica de la ley eterna radica en el hecho de que sea única, existiendo –como contrapartida– múltiples leyes temporales. Particularmente, en el capítulo XV del libro I –relativo a la extensión y valor de la ley eterna y la ley temporal–, el filósofo de Tagaste apunta varias cuestiones. En principio, que quienes viven según la ley eterna son felices, mientras que quienes viven según los mandatos de la ley temporal son infelices[43]. Luego, que los seres humanos pueden optar entre regirse por la ley temporal o sujetarse a la ley eterna y aunque sólo se sujeten a la ley temporal, en modo alguno pueden librarse de la ley eterna, mientras quienes se sujeten a la ley eterna pueden prescindir de las leyes temporales. Por último, Agustín afirma una clara delimitación entre el ámbito de la legalidad y el de la moralidad, siendo esta última estrictamente regulada y sancionada por la ley eterna y en modo alguno, por la ley temporal. Dice, en este sentido, San Agustín:

> "Pero es de advertir que esta ley [la temporal] no castiga el pecado que se comete amando estos bienes [los inferiores o los que el ser humano puede perder, por ejemplo, la belleza del cuerpo, la riqueza, el honor, etcétera y que, por ende, no dependen de su sola voluntad], sino el desorden causado, cuando injustamente se quitan a los demás".[44]

En otras palabras, la ley temporal tiene límites que la ley eterna no conoce inmiscuyéndose en la totalidad de la vida práctica de los seres humanos.

Desarrollado el asunto del distingo agustiniano entre ley eterna y ley temporal en *De libero arbitrio*, nos disponemos a efectuar las conclusiones de este escrito.

## 8. Conclusiones

Uno de los problemas centrales de *De libero arbitrio* es discutir el concepto de mal maniqueo, que resulta inconveniente –para San Agustín– por dos razones: 1) en

[42] Ibíd., pp. 270-271.
[43] Ibíd., pp. 300-301.
[44] Ibíd., pp. 302-303. Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

principio, porque si el mal es una sustancia claramente Dios –de quien procede todo bien– es el autor de ese mal; y 2) además, en el universo comportarían más de un principio –el principio maligno y el bueno–. Ante esta situación, el obispo de Hipona asevera que el mal es el resultado de la privación de un bien debido producido por los seres humanos en el libre ejercicio de su voluntad. Simon Harrison denomina a este mal como mal-hecho que se caracteriza siempre por ser un mal moral. Además, como contrapartida a este mal producido, se encuentra el mal-sufrido cuyo autor es Dios y es generado como castigo a las acciones pecaminosas. Sin embargo, plantea San Agustín, se puede seguir haciendo responsable a Dios del pecado, puesto que éste es el creador de las almas que obran desordenadamente. Por esto, San Agustín destaca que el libre albedrio le fue dado a los seres humanos para que obren bien –y en manera alguna, para pecar–, puesto que si la voluntad libre –en tanto bien intermedio– le hubiese sido dada a aquellos para acometer ambos tipos de acciones, sería injusto que Dios castigase el mal obrar. Asimismo –argumenta Agustín–, si el ser humano no fuese libre en el ejercicio de su voluntad, no habría ni pecado, ni obrar bien, ni tampoco sería justamente castigado quien obrase mal, ni justamente premiado quien obrase bien.

Ahora bien, en lo que respecta la gracia y la discusión agustiniana con Pelagio o el pelagianismo, cabe decir que para San Agustín no basta con que el ser humano obre ordenadamente a través del sometimiento mental o racional de la libídine o pasiones. También es fundamental la concurrencia de la gracia provista por la Persona del Espíritu Santo, debido a que el pecado original gravó la naturaleza humana –la debilitó inclinándola hacia el mal– y por ello, es necesario el auxilio divino para obrar bien.

Asimismo, la clasificación de los seres que San Agustín expone en *De libero arbitrio* supone distinguir tres géneros de seres, que a su vez son agrupables en dos grupos: la vida y el cuerpo. Los seres humanos comparten con los animales el género animal, pero se diferencian y aventajan de éstos a razón de la mente o el espíritu. Además, existen propiedades que son específicamente humanas, pero que, sin embargo, no implican un aventajamiento de los seres humanos respecto de los animales y que hasta pueden implicar una vida miserable en caso de que no se encuentren perfectamente ordenados por la razón.

El distingo agustiniano entre ley eterna y ley temporal supone la enumeración a lo largo de *De libero arbitrio* de un conjunto de propiedades que caracterizan a una u otra ley. Lo que si queda patente es que el ámbito de regulación de la ley eterna es

más amplio que el de la ley temporal, puesto que aquella se inmiscuye en la totalidad de la vida de los seres humanos. Además, esta última no será justa en la medida en que no se funde en aquella, lo que implica que los seres humanos constantemente estén ajustando la ley temporal a los mandatos impresos en su alma por el Creador.

**Pedagogia e linguagem em Agostinho: relações do uso do signo a partir das obras *Confessiones* e *De magistro***[1]

*Marcone Felipe Bezerra de Lima*
*Gerson Francisco de Arruda Júnior*
UNICAP, Recife - Brasil

## 1. Apresentação

Tanto nas *Confessiones* quanto no *De magistro*, Agostinho argumenta que a referencialidade configura-se o primeiro período da linguagem, ou seja, compreende os aspectos fonológicos, sígnicos, representativos, morfológicos, sintáticos. Depois dessa fase, o Hiponense explica que "O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta" (*De doctrina christiana*, II, 1, 1), como exemplo, os termos "*si*" (se), "*nihil*" (nada) e "*ex*" (de) (*De magistro*, II, 3, 4). Sucessivamente, Agostinho mostrará que "as palavras são signos que podem remeter a coisas que estão além da linguagem[2]". Portanto, objetiva-se relacionar os aspectos pedagógicos da linguagem referencial ao seu campo semântico contextual.

## 2. O propósito da linguagem e o conceito de referencialidade a partir da ontologia: "queriam mostrar esse objeto" – *Confissões*, I, 8, 13.

Antes de desenvolver o conceito de referencialidade, Agostinho, em sua obra *De magistro*, começa fazendo o seguinte questionamento ao seu filho Adeodato: "Que achas que almejamos quando falamos?". Veja-se o primeiro capítulo da obra:

> "**Falamos para ensinar ou para recordar**. *Agostinho*. Que achas que almejamos quando falamos?
> *Adeodato*. Pelo que me ocorre agora, pretendemos ensinar ou aprender.

[1] Este texto faz parte da pesquisa de Mestrado em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco.
[2] Moacyr Novaes, *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, 2. ed. São Paulo, Discurso Editorial, Paulus, 2009, p. 48.

*Ag*. Percebo uma dessas duas coisas e concordo, pois é claro que queremos ensinar quando falamos. Mas aprender? Como?
*Ad*. Não achas que é quando perguntamos?
*Ag*. Mesmo assim, entendo que não se trata de outra coisa senão que queremos ensinar. Pois desejo saber de ti se há alguma outra razão por que perguntas senão para ensinar o que desejas àquele a quem pergunta?
*Ad*. É verdade.
*Ag*. Nota, portanto, que com a linguagem não desejamos outra coisa senão ensinar.
*Ad*. Não o percebo com clareza. Pois se o falar não é mais que expressar palavras, fazemos o mesmo quando cantamos. E como o fazemos com frequência estando sozinhos, sem que alguém esteja presente para aprender, não acho que queiramos ensinar algo.
*Ag*. Entretanto, creio que há certa maneira, realmente importante de ensino por meio da recordação, o que o próprio assunto mostrará nesta nossa conversação. Mas se não achas que aprendemos quando recordamos, nem ensina aquele que recorda, não me oponho a ti. Mas já de início ponho duas razões do falar: ou para ensinar ou para suscitar recordações nos outros ou em nós mesmos, o que fazemos também quando cantamos. Ou não te parece?
*Ad*. Absolutamente não; pois é muito raro que eu cante para lembrar-me, mas apenas porque gosto.
*Ag*. Entendo o que queres dizer. Mas não percebes que o que te agrada na canção é certa modulação do som a qual, uma vez que se pode acrescentar ou tirar palavras, faz com que uma coisa seja o falar e outra coisa o cantar? Porque também se canta com flautas e com a cítara, como também os pássaros cantam e, às vezes, nós mesmos cantarolamos sem palavras, som este que se pode chamar canto, mas não locução. Tens algo a dizer em contrário?
*Ad*. Absolutamente nada"[3].

Agostinho inicia o diálogo refletindo sobre o propósito da linguagem. Ao perguntar a Adeodato sobre esse propósito, recebe a seguinte resposta "Pelo que me ocorre agora, pretendemos ensinar ou aprender", o que faz Agostinho argumentar "Pois desejo saber de ti se há alguma outra razão por que perguntas senão para ensinar

[3] Agostinho, *Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008, 415 p. [Coleção Patrística, n. 24 – Trad. Agustinho Belmonte], pp. 359-360.

o que desejas àquele a quem pergunta?" e ainda confirma "Nota, portanto, que com a linguagem não desejamos outra coisa senão ensinar". Ou seja, quando se dialoga, aquilo que se expressa na conversação acaba servindo para instruir ou ensinar, uma vez que ambos interagem na construção dos sentidos. Dessa forma, Agostinho apresenta alguns métodos para o ensino por meio da linguagem:

a) pela pergunta: "Pois desejo saber de ti se há alguma outra razão *por que perguntas* senão para ensinar o que desejas àquele a quem pergunta?";

b) pela recordação: "Entretanto, creio que há certa maneira, realmente importante de ensino *por meio da recordação*, o que o próprio assunto mostrará nesta nossa conversação". E acerca da recordação, Agostinho descreve duas maneiras: *ao cantarmos* – "*Ad*. Absolutamente não; pois é muito raro que eu cante para lembrar-me, mas apenas porque gosto. *Ag*. Entendo o que queres dizer. Mas não percebes que o que te agrada na canção é certa modulação do som a qual, uma vez que se pode acrescentar ou tirar palavras, faz com que uma coisa seja o falar e outra coisa o cantar?", assim Agostinho explica a Adeodato que ao cantar, há recordação do texto musical, logo ocorre o autoaprendizado. E a próxima maneira para recordar é *ao orarmos*, pois a oração é um ensino ao interior do homem. Isso significa que, para Agostinho, a linguagem e a ontologia são partes indissociáveis:

> "Dessa ontologia seria de se esperar, portanto, um privilégio para a linguagem. Uma vez que em tudo há signo, então poderíamos dizer que há uma linguagem universal. A eloquência das coisas seria uma versão inferior da linguagem humana. **Uma vez que a alma racional é o ponto excelente dentre as criaturas, uma ontologia da significação teria seu ápice na linguagem humana, lugar de uma eloquência especialmente capaz de mover os espíritos do visível ao invisível**. Porém, não é bem isso o que acontece; de alguma maneira parece que a linguagem humana não está à altura dessa ontologia. Embora a afirmação de uma ontologia da significação, na filosofia de Agostinho, pudesse sugerir um destaque para a linguagem, a notável importância da análise da linguagem em Agostinho deve-se a determinados problemas na relação entre ontologia e a linguagem, e não a uma aproximação evidente por si mesma. A rigor, o fato de a totalidade das criaturas ser dotada de certa 'eloquência' não implica privilégio algum para a linguagem humana. Enquanto as coisas têm uma "voz" que afirma a existência e a excelência de um criador supremo, a linguagem humana parece não ter a mesma capacidade de comunicar a verdade.

> Para recuperar a importância da linguagem humana, e inscrevê-la novamente numa ontologia da significação, isto é, para que a linguagem humana também participe da sinfonia do mundo, será preciso inicialmente fazer um meticuloso diagnóstico da falência das palavras. Somente num segundo passo é que será possível designar o papel da linguagem, até mesmo um papel de excelência, para a realização da filosofia no seu sentido estrito, como procura da sabedoria. Por isso, é imperativo ter em conta a "condição humana". **A falência relativa das palavras remonta ao pecado original. A razão humana perdeu um privilégio adâmico de nomear as demais criaturas. Segundo o relato de *Gênesis* (*Gn.* 2, 19-20), Deus trouxe "todas as feras selvagens e todas as aves do céu", para que o homem as nomeasse**. Assim como os sábios têm o poder de nomear as coisas, assim como foi Platão quem deu nome às ideias (cf. *De ideis* 1), também Adão nomeou os animais terrestres e as aves"[4].

Segundo Moacyr Novaes, o fato de Deus ter concedido ao homem a faculdade da linguagem para nomear os seres à sua volta indica uma referencialidade privilegiada. O homem foi criado perfeito em tudo, pois é a imagem de Deus, isso implica, principalmente, uma imagem linguística. Porém, com a *Queda Adâmica*, Agostinho explicará que a ontologia humana sofreu danos:

> "O pecado corrompeu a natureza humana, criada por Deus sem nenhum vício. A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. **Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma**. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação.
> Se agora somos nova criatura em Cristo, contudo 'éramos por natureza, como os demais, filhos da ira. Mas Deus, que é rico em misericórdia, pelo grande

[4] Novaes, *A razão em exercício* cit., 29-30, grifo nosso.

amor com que nos amou, quando estávamos mortos em nossos delitos, nos vivificou com Cristo — pela graça fostes salvos!' (Ef 2,3-5)"[5].

Adão foi o primeiro homem e, assim, o representante da raça humana. Seu pecado trouxe, como resultado, a contaminação da natureza de todos os homens, entretanto, a encarnação do Verbo – Jesus, restaura, pela Graça, segundo Agostinho, os danos do primeiro homem:

> "A fé em Cristo é indispensável para a justificação. A natureza do gênero humano, originária da carne do único prevaricador, se tem por si capacidade de cumprir a Lei e alcançar a justiça, pode estar certa do prêmio, ou seja, da vida eterna, ainda que em algum povo e em alguma época estivesse-lhe encoberta a fé no sangue de Cristo. Com efeito, Deus não é injusto a ponto de enganar os justos com a recompensa da justiça, se não lhes foi anunciado o mistério da divindade e humanidade de Cristo, o qual se manifestou quando se revestiu da forma humana (1Tm 3,16).
> Pois, como haveriam de acreditar, se não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? Assim está escrito: 'Pois a fé vem da pregação, e a pregação é pela palavra de Cristo'. Ora, acrescenta o autor do livro, será que eles não ouviram? 'Pela terra inteira correu sua voz; até os confins do mundo as suas palavras' (Rm 10,14.17-18).
> Pode-se afirmar que esta profecia já se cumpriu, embora não faltem povos aos quais não chegou a pregação do Evangelho, mas estes são em pequeno número. Mas antes que isso começasse a acontecer ou antes que a pregação atinja os confins da terra, o que fará a natureza humana ou o que fez antes de ouvir o que aconteceria no futuro ou que ainda não viu cumprido o que hoje é realidade? Talvez pela fé em Deus, que fez o céu e a terra e que ela reconhece tê-la criado, ela possa cumprir sua vontade por uma vida reta, mesmo sem estar instruída pela fé na paixão e ressurreição de Cristo? Se isto foi ou é possível, eu também afirmo o que o Apóstolo disse a respeito da Lei: *Então Cristo morreu em vão*.
> Se o Apóstolo assim afirmou a respeito da Lei, a qual os judeus foram os únicos a receber, com muito mais razão se pode dizer com relação à lei natural, com a qual foi agraciado todo o gênero humano. Se a justiça vem da natureza, então

[5] Agostinho,. *A graça (I) – O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original*, São Paulo, Paulus, 1998, 317 p. [Coleção Patrística, n. 12 – Trad., introdução e notas de Agustinho Belmonte], p. 114.

> Cristo morreu em vão? Porém, se Cristo não morreu em vão, ninguém pode alcançar a justificação e a redenção da ira justíssima de Deus, ou seja, do castigo, a não ser pela fé e pelo mistério do sangue de Cristo"[6].

Uma vez que o intelecto foi manchado pela Queda, a linguagem, automaticamente, sofreu, concomitantemente, danos diversos. E um deles foi a *limitação*. Conforme Moacyr Novaes, acerca da limitação linguística da natureza humana adâmica:

> "Assim [*qualis*] foi feito Adão", isto é, sua *natureza* lhe facultava nomear as coisas; mas haverá uma queda, e esta natureza se verá numa *condição* inferior, aquém do seu exercício pleno. Para bem compreender o sentido da perda, é preciso ter em conta que já no paraíso havia finitude; vale dizer, o privilégio de Adão tinha limites mesmo no paraíso. A finitude da natureza humana, na condição edênica, é simbolizada por uma simples restrição: Adão não pôde nomear os peixes. A nomeação restringiu-se aos animais terrestres e aves, sem se estender aos peixes. Ora, a limitação simboliza a temporalidade da razão, mesmo na integralidade de sua natureza, no paraíso, na medida em que os peixes simbolizam o futuro, aquilo que Adão ainda não tinha presente, diante de si. A restrição dá precisão ao privilégio adâmico: ao nomear, Adão deu nome a *tudo* aquilo que estava presente, mas *apenas* àquilo que estava presente. **Sendo assim, a natureza humana, na sua finitude, só podia nomear o "presente"; mas a mesma natureza, uma vez decaída, terá que se haver com uma ausência ainda mais profunda, que as palavras tentarão vencer**.
>
> Veremos, na leitura do *De magistro*, como os problemas da linguagem envolvem uma ausência, ausência que as palavras não conseguem suprir, ao mesmo tempo em que a solução parece estar numa presença a ser redescoberta mediante a transformação do estudo da linguagem em filosofia. **Agora, é importante assinalar que, com o pecado original, o privilégio adâmico foi perdido. Se o homem, no gozo de sua natureza intacta, era sábio e dava nome a todas as coisas presentes, a expulsão do paraíso simboliza uma *condição* tal, que sua sabedoria se tornou estultice, trabalho, dispersão, distância. Não bastasse a diferença originária entre as coisas presentes e futuras, estampadas na alegoria dos diferentes animais, o pecado original acarreta a perda daquela presença primitiva. Desta forma, o homem**

[6] Ibid., pp. 112-113.

> **herdará a necessidade de um trabalho para reencontrar a sabedoria**. [...]".[7]

Segundo Novaes "Se o homem, no gozo de sua natureza intacta, era sábio e dava nome a todas as coisas presentes, a expulsão do paraíso simboliza uma *condição* tal, que sua sabedoria se tornou estultice, trabalho, dispersão, distância", ou seja, isso significa que "a mesma natureza, uma vez decaída, terá que se haver com uma ausência ainda mais profunda, que as palavras tentarão vencer". Dessa forma, fica claro que o pensamento filosófico de Agostinho ocupa-se com temas linguísticos interligados aos problemas do conhecimento e da verdade, como também questões exegéticas. Para tanto, Pieretti comenta sobre as principais linhas interpretativas da filosofia da linguagem em Agostinho:

> "Uma primeira linha interpretativa, que aliás não é nova, já imposta na Idade Média, tende a ver no signo, como é proposto por Agostinho, uma entidade diádica, que se identifica respectivamente com a *vox articulada* e com o *significatus* ou, melhor, a *significatio*. A *vox articulada* é o veículo que serve para suscitar no pensamento (*in cogitatione*) algo diferente, isto é, o significado; este último, por sua vez, não é, simplesmente, o referente exterior do signo, mas o que dele é percebido mentalmente por aquele que o recebe. Porque a linguagem é um instrumento de comunicação, a *vox articulada* e o *significatus* são unidos por uma ligação que não é natural, mas de origem convencional.
>
> A hipótese da articulação diádica do signo encontra sua justificação na sua definição proposta em *dial*. 5, em que ele é identificado com "o que manifesta a si mesmo, à mente". Encontra justificação também naquilo que é afirmado sobre o nome em *an. quant.* 66, onde se diz que ele implica som e significado, e especifica-se que o som é de competência do ouvido, e o significado, da inteligência. Encontra justificação, enfim, numa passagem significativa de *mag*. 3, em que se sublinha que "não há signo se não significa algo".
>
> Mas outra linha interpretativa tende a considerar que em Agostinho o signo caracterize-se como estrutura triádica. De fato, em *ord.* 2,35, ele é apresentado como o resultado de uma conexão do nome, do pensamento e da coisa. Na definição contida em *an. quant.* 66, na verdade, não se menciona explicitamente a coisa designada, mas se deduz sua presença a partir dos exemplos indicados, enquanto o signo compreende tanto uma relação de

[7] Ob. cit., pp. 31-32.

> designação quanto uma relação de comunicação. Também em *doctr. chr.* 2,1 ele é identificado com uma situação semiótica que resulta da relação de três elementos: o próprio signo, o *significatus* que o signo representa e o sujeito que percebe essa função representativa do signo.
> No contexto de *dial.* 5, enuncia-se uma teoria do signo que prevê uma articulação tetrádica. A definição proposta, com efeito, compreende: a *res*, que corresponde àquilo a que o signo se refere que pode ser percebido seja física, seja intelectualmente; o *verbum*, que equivale ao signo enquanto está para algo que não ele mesmo –isto é, a coisa– e que pode ser percebido pelo ouvinte quando é proferido; o *dicibile*, que corresponde ao conteúdo intelectual presente na mente daquele que fala, antes mesmo que o entregue às palavras; o *dictio*, que se identifica com o ato mesmo de falar. O que é transmitido, então, no processo da comunicação é o *dicibile*, que equivale ao significado concebido por aquele que dá o signo e que é expressado na *dictio*"[8].

Logo, segundo Pieretti, as hermenêuticas da filosofia da linguagem em Agostinho consideram, no mínimo, quatro linhas: a primeira – "A *vox* articulada é o veículo que serve para suscitar no pensamento (*in cogitatione*) algo diferente, isto é, o significado"; a segunda – "A hipótese da articulação diádica do signo [...] que ele é identificado com 'o que manifesta a si mesmo, à mente'"; a terceira – "outra linha interpretativa tende a considerar que em Agostinho o signo caracterize-se como estrutura triádica [...] apresentado como o resultado de uma conexão do nome, do pensamento e da coisa"; a quarta – "uma teoria do signo que prevê uma articulação tetrádica. A definição proposta, com efeito, compreende: a *res*, que corresponde àquilo a que o signo se refere que pode ser percebido seja física, seja intelectualmente; o *verbum*, que equivale ao signo enquanto está para algo que não ele mesmo –isto é, a coisa– e que pode ser percebido pelo ouvinte quando é proferido; o *dicibile*, que corresponde ao conteúdo intelectual presente na mente daquele que fala, antes mesmo que o entregue às palavras; o *dictio*, que se identifica com o ato mesmo de falar". Dessa forma, a tese que se entende por todo esse pensamento filosófico da linguagem em Agostinho é a representatividade dos sinais em sincronia com a construção do sentido junto ao receptor, posto que ambos estão em interação semiótico-pragmática.

[8] Antoniko Pieretti, "Filosofia da Linguagem", Allan D. Fitzgerald, (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*, Tradução de Cristiane Negreiros Abbud. Revisão de Heres Drian de O. Freitas, São Paulo, Paulus, 2018, pp. 610-611.

Para Agostinho, as palavras além de serem sinais, servem como veículo de conhecimento, pois proporcionam ao interlocutor ou ao leitor algo novo. Isso significa que, inicialmente, as palavras exercem um teor substitutivo na fase inicial de formação linguístico-ontológica, mas seu propósito essencial é a construção do conhecimento pelos sentidos interligados na comunicação.

Santo Agostinho, portanto, explica que no ato linguístico há "quatro elementos constituintes da comunicação: a palavra (*verbum*), o discurso (*eloquium*), o dizível ou aquilo que se pode dizer (*dicibilis*) e a coisa em si (*res*)", e que "No entanto, vai além ao creditar que não apenas os signos da linguagem ensinam, já que podemos aprender sem a linguagem, através da coisa mesma"[9]. Ainda comenta "a linguagem falada (*dicibilis*) se baseia em determinados sons (*sona*) e se apresenta como um sistema de signos pela palavra (*verbum*); o significante (*sonus*) é o que percute em nossa audição, enquanto o significado (*significatio*) só poderemos acessar se dele tivermos um conhecimento anterior[10]. Ainda conforme Antonio Pieretti:

> "A respeito da palavra, Agostinho não deixa de destacar o valor de sua força (*vis*) no contexto das relações intersubjetivas. Trata-se de um aspecto de inquestionável importância, enquanto não só abre o horizonte de uma **consideração da linguagem em seu sentido pragmático**, além de semântico e sintático, mas também representa, ligada à *dictio*, uma feliz antecipação da perspectiva hodierna que identifica sua natureza com um conjunto de atos. Além da noção de signo, Agostinho ocupou-se ainda das diferentes formas em que se apresenta o signo. No *doctr. chr.* os signos são distintos em *naturalia* e *data*"[11].

Assim, Agostinho deixa nítida a intenção da linguagem "Nota, portanto, que com a linguagem não desejamos outra coisa senão ensinar", o conceito de ensinamento do qual Agostinho parte é, de fato, a base do diálogo. A linguagem é o principal meio de toda instrução. Ainda que Adeodato entenda que nem toda linguagem seja um ensino como o canto e a oração, entretanto, toda instrução, segundo Agostinho, é realizada por meio da linguagem, pois qual o mestre que não usa as palavras para ensinar? Dessa

[9] Antonio Auresnedi, Minghetti. *Tradução comentada de De Magistro Liber Vnvs de Sancti Avrelii Avgvstini*, Florianópolis, UFSC, 2009. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução), p. 98.
[10] Ibid., p. 99.
[11] Ob. cit., p. 611, grifo nosso.

forma, o processo pedagógico é o mestre falando, o discípulo ouvindo/interagindo e o conhecimento sendo produzido.

Dessa forma, para Agostinho, toda palavra é um sinal, porém nem todo sinal é uma palavra. Todo sinal representa uma coisa e toda coisa possui um significado. Isso mostra que a verdade não está nas palavras isoladamente, pois elas não ensinam nem recordam, mas remetem a uma instância maior – o diálogo entre o Mestre e o aluno, ou seja, o sentido é construído num movimento interiorizante de vínculo ontológico promovendo uma ascensão: do exterior para o interior, e do interior para o superior – Deus, o criador de todas as coisas, o Cristo, a Verdade, que habita em mim, o qual ilumina o intelecto. Isso significa que o uso reto da razão é uma consulta do Mestre interior no plano lógico-natural. O iluminar significa fornecer princípios para compreensão. Assim, a razão seria uma iluminação natural, conforme Agostinho. O canto e a oração vão mais além do campo linguístico, pois podem ser realizados no silêncio (com a mente), ou seja, uma fala interior: "Tu, porém, quando orares, vai para teu quarto e, após ter fechado a porta, orarás a teu Pai, que está em secreto; e teu Pai, que vê em secreto, te recompensará plenamente" (Mt 6.6). Assim, Agostinho mostra que a função da palavra, portanto, não é ensinar, mas chamar à mente, recordar, e para isso, precisa-se do conhecimento prévio do signo, os sinais sonoros.

## 4. Discussão final

Portanto, para Agostinho, no processo linguístico, estão envolvidos expressamente falante e ouvinte, no âmbito semiótico, emissor e receptor. Isso implica que, pelo sinal linguístico, o falante aponta uma coisa para o espírito do ouvinte, assim, o sinal, portanto, na referencialidade, é um objeto perceptível que, para além de si mesmo, aponta para outra coisa e para haver comunicação, precisa-se da compreensão do referencial apontado pelo signo dentro do seu contexto e uso pragmáticos.

Segundo Agostinho, os sinais, isoladamente, não ensinam os conteúdos, mas, simplesmente, apontam para o significado, uma vez que os conteúdos já têm de ser conhecidos, ou seja, antes dos sinais, o emissor deve ser portador, em sua memória, dos sentidos pretendidos no contexto comunicativo.

# San Agustín de Hipona, la religión y la sexualidad

*Campo E. Flórez-Pabón*
Univ. de Pamplona - Colombia

## 1. Presentación

Como se ha compilado en varios comentarios a lo largo de la historia de la filosofía y de la teología eclesial, las *Confesiones* de San Agustín de Hipona son un escrito donde se muestra la misericordia de Dios hacia un pecador. Pero, donde también el Santo presenta una filosofía como respuesta a los paganos y los herejes (maniqueos, donatistas y el pelagianismo) de su tiempo a través de una filosofía providencial del mundo que encarna su experiencia de amor a Dios como lo expresará Juan Pablo II en la encíclica *Augustinum Hipponensem*[1].

Por otra parte, se le podría señalar fácilmente con muchos títulos en honor de su santidad y *sapientia*, como filósofo y apologeta cristiano. Sin olvidar que su figura como filósofo y teólogo aún se manifiesta para la cultura Occidental de diferentes modos a lo largo de sus 76 años de vida aproximadamente. Ya que fue el pensador de temas tan importantes como Trinidad, el tiempo, el mal, la libertad, la creación, la música, la apologética, el lenguaje, la enseñanza, entre muchos otros. Al punto que se podría decir que influye toda la medievalidad ya que su reflexión abarca los aspectos fundamentales de su cultura, acuñando fuertemente la moneda cristiana en su tradición. Pues en él se compendia inicialmente el pensamiento de la antigüedad. No solo lo que tiene que ver con la cristiandad y las sagradas escrituras sino lo que alude a la filosofía de "Cicerón, los maniqueos, Platón y Plotino"[2].

No obstante, la importancia que genera el pensamiento del santo; pone en contraposición su vida como algo para reflexionar. Se podría decir que con él nace el

[1] Cf. *Augustinum Hipponensem* en Juan Pablo II, *Encíclica*, 1986, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1986/documents/hf_jp-ii_apl_26081986_augustinum-hipponensem.html.
[2] Cf. "El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales en torno a las bases filosóficas del concepto *Civita Dei* en Daniel Santibáñez Guerrero", *Historias del Orbis Terrarum*, 5, 2011: 8-28.

género de las confesiones filosóficas las cuales atraviesan diferentes épocas y autores. Desde *Aurelius*, pasando por Rousseau, y finalizando con Foucault. Dichas confidencias en donde estos filósofos claman y reclaman lo que tiene que ver con el proceder de la vida de los implicados. Donde se muestra el lado humano y simple de una persona dedicada a la filosofía, pero también dedicada a la existencia y sus avatares[3]. Como dirá María Zambrano en boca de Llevadot:

> "la confesión que clamaba nuestra cruenta historia, y que no se dirige a filósofos e intelectuales –a quienes sus verdades 'pobres en contenido intelectual' pero operantes, como lo son todas las evidencias fruto de la confesión, no excitarían– sino a aquellos empeñados en ser hombres sin más"[4].

Del mismo modo como lo relata Zambrano[5] es que se abordará este escrito. Es decir, en el sentido de presentar a Agustín de Hipona como ese prisionero de la lujuria tal como lo relata su escrito de las *Confesiones*[6], o como más adelante matizará Foucault en su obra póstuma sobre las Confesiones de la Carne[7]. No obstante, conviene subrayar que antes de ser Santo, Agustín buscó por otros medios el encuentro con la verdad y la felicidad. Quería encontrar esa *sapientia summa* (*cura conquirimus*) pero solo encontró el desasosiego de la vida pecadora del que está en el maniqueísmo. Del que busca y no encuentra. Como lo expresará de manera poética, pero también como un lamento del alma. "¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!"[8]. Solo cuando logra escuchar el mandato de Dios es capaz de superar esa vida de pecado. "*Tolle lege, tolle lege*"[9]. Sin embargo, pese a ser templado por el sufrimiento de la perdida de sus seres queridos todo parece indicar que el pecado de la carne siempre le acompañó. Lo anterior no quiere

[3] Cf. "La confesión, género literario: La escritura y la vida en Laura Llevadot", *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, 3, 2001: 60-67.
[4] "La confesión, género literario: La escritura y la vida en Laura Llevadot", cit., p. 67.
[5] Cf. María Zambrano, *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995.
[6] Cf. San Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín*, *Las Confesiones*, Madrid, B.A.C., 1974.
[7] Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* 4: *Las confesiones de la carne*, México, Siglo XXI editores, 2019.
[8] Cf. San Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, X, 38, p. 424.
[9] Cf. Ibíd., VIII, 12, 29, p. 339.

decir que el Santo después de su paso por Casiciaco siga pecando, pero, su principal pecado que es el de la carne no desaparecerá[10].

El presente escrito propone recrear esta problemática leída desde la perspectiva foucaultiana, la cual se abordará en dos partes. La primera en donde se expondrá la vida de Agustín como esclavo de la carne. Es decir, se intentará argumentar el contexto de Tagaste, Roma e Hipona como aquellos lugares donde vivió y luchó contra el Maniqueísmo, y las herejías donatistas, pero, también allí se presenta la lucha contra la carne. Seguidamente, se ofrecerá alguna estructura del pensamiento de Foucault para la comprensión de la sexualidad de Agustín. Finalizando el texto con unas consideraciones finales en torno de la vida del santo en relación con el pensamiento de Foucault.

## 2. El esclavo de la carne en las *Confesiones*

Tal vez cuando se piensa en el contexto del Santo de Hipona, lo primero que se tiene que considerar es que nació en el reinado de Constancio II, en un mundo romano herido en sus fronteras por ejércitos externos, pero fundamentalmente seguro, y que obviamente murió en el reinado de Teodosio II en una parte del imperio que ya no reconocía el dominio de Constantinopla, en una ciudad rodeada de ejércitos de origen "bárbaro" y que capturarían su ciudad y su provincia poco después de su muerte[11]. Además, en el mundo de su juventud, todavía era fácil para Aurelius imaginar un mundo sin cristianismo (niceno), pero, en el mundo de su vejez, empezaba a ser imposible hacerlo. Es decir, hay una especie de predestinación histórica que convoca a todos de una u otra forma al cristianismo como hito dominante. Cabe aclarar que Agustín no es la excepción como se constata en los libros de historia, aunque siguió viviendo en el mundo imaginario de su juventud y, nunca se dio cuenta de las implicaciones de una sociedad cristianizada[12].

[10] Cf. Gonzalo Soto Posada, *San Agustín y la filosofía en los diálogos de Casiciaco*, Medellín. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2017.
[11] Cf. Christian Tornau, "Saint Augustine", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/augustine/.
[12] Cf. O'Donnell, "Augustine: his time and lives", *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001, p. 8.

También se puede proponer con O'Donnell que el mapa físico de Agustín era mucho más pequeño que todo el imperio romano. Aparte de unos pocos años en Italia en el 380, vivió su vida principalmente en tres lugares: Tagaste, Hipona y Cartago. Su visión del mundo conocido relativamente fue limitada, y sus viajes a otros lugares del norte de África eran escasos y limitados por su realidad económica. Aunque sus palabras viajaron mucho, es importante recordar sus limitaciones espaciales, entre otras cosas porque lo mantuvieron principalmente en el norte de África, un lugar más urbanizado y costero, lejos de las mesetas y de los confines, lejos de las jurisdicciones donde predominaba una forma de vida más tosca y quizás una forma de religión más autóctona con la religión romana[13].

Debo agregar que el África romana era un remanso militar. Las legiones que se mantenían allí para mantener el orden y protegerse de las incursiones de los nómadas del desierto eran en sí mismas la amenaza más grave para la paz; pero sus rebeliones ocasionales fueron en su mayor parte efímeras e intrascendentes. Los únicos emperadores que pasaron mucho tiempo en África fueron los que habían nacido allí; en la época de Agustín, habían pasado décadas sin que un emperador pensara siquiera en ir a la África cartaginense. A pesar que la vida tenía un tinte claramente africano y que la lengua era el latín, no se puede negar el bereber aborigen del desierto o el púnico abandonado que hablaban los cartagineses, seguía oyéndose en los rincones oscuros. En algunos de esos mismos rincones, además se podían encontrar antiguos cultos paganos locales[14]. Cultos que rayaban en ese sincretismo maniqueo que quería superar al cristianismo. Cultos enfocados en doctrinas zoroástricas, en orientalismos acreditados en Mani o en la exposición de Fausto de Mileve, con tal de vencer la fuerza del cristianismo que se imponía y desterraba como lo relata Dussel[15].

Así es como se configura el contexto de un joven como Agustín podía pertenecer irremediablemente al mundo que Roma había creado, pero aún, así sentir que vivía en la periferia de ese mundo. Agustín se propuso hacerse más romano que los romanos y penetrar en el centro de la cultura de la que se encontraba de la que se

[13] Cf. O'Donnell, "Augustine: his time and lives" cit., p. 9.
[14] Cf. James, O'Donnell, "Augustine: his time and lives", cit. Idea expresa también en: Tornau, Christian, "Saint Augustine", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cit.
[15] Cf. Enrique, Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2012, p. 121.

encontraba alejado por su nacimiento provinciano según lo manifiesta O'Donnell[16], aunque él vivió la contingencia de su vida, y simplemente se encontró con Dios en el camino. Él le invitó y este le siguió. Aunque los ojos del que fuera santo no lo pudieron reconocer ya que estaban velados[17].

Según Tornau se cree que fue activo como apologista y misionero maniqueo, nunca se convirtió en uno de los "elegidos" de la secta, comprometidos con el ascetismo y la abstinencia sexual. Al contrario de lo que se podría pensar, él no asume esto, pues en Cartago cerca de los 18 años se une con una mujer (Floria Emilia)[18] alrededor de una década (15 años aproximadamente) la que le dará a Adeodato. Ese magnífico hijo, como lo anota en *De Magistro*[19]. Esto significa varias cosas. Por una parte, que la carne le esclavizará desde ese momento a Agustín, y que con dificultad será capaz de asumir el cristianismo niceno ya que llama a la castidad o al matrimonio. Es decir, aquel muchacho vivirá como protagonista de las nieblas de la lujuria viscosa de la carne y de la espumosa pubertad. Por la otra, sucumbirá frente al cálido aliento que enturbiaba y oscurece el corazón del que fuera santo[20]. Pues la libido se henchirá su cuerpo y la pasión no le permitirá distinguir la serenidad del amor. La oscura niebla de la lujuria lo alejará de la verdad y lo imbuirá de confusión junto con las herejías de maniqueos y donatistas. Pero como dice Clark "Ambos el amor y la lujuria bullían en caliente confusión, y arrastraban a la insensata juventud por el precipicio de las pasiones y la envolvían en un torbellino de acciones vergonzosas"[21]. Tal como insinúa en la *Ciudad de Dios*.

De la malicia del apetito, que en latín se llama "libido", cuyo nombre, aunque cuadre a muchos vicios propiamente, se atribuye a los movimientos torpes, y

[16] Cf. James O'Donnell, *Augustine the African*, Polazzo, 2004, http://www.polazzo.com/AugustineIntro.pdf>.
[17] Cf. Lc. 24, 16.
[18] Nombre que le atribuye Jostein Gaarder (*Vita Brevis, La carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín*, Madrid, Ediciones Siruela, 1997) en su novela. Cabe aclarar que Agustín no quiso que se revelara en la tradición el nombre de su amante, pero para efectos de la redacción se tomará la representación del autor del Mundo de Sofía.
[19] Cf. San Agustín de Hipona, *De Magistro*, 2006, https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354 0430,_Augustinus,_De_Magistro,_MLT.pdf.
[20] Cf. Lc. 24, 16.
[21] Elizabeth Clark, *St. Augustine on marriage and sexuality*, Washington, Catholic University of America Press, 1996, p 14.

deshonestos del cuerpo Aunque los apetitos de muchas cosas llámense en latín *libidines*, cuando se escribe sólo libido, sin decir a qué pasión se refiere, casi siempre se entiende el apetito carnal; apetito que no sólo se apodera del cuerpo en lo exterior, sino también en lo interior, y conmueve de tal modo a todo el hombre juntando y mezclando al efecto del ánimo con el deseo de la carne, que resulta el mayor de los deleites del cuerpo; de suerte que cuando se llega a su fin, se embota la agudeza y vigilia del entendimiento[22].

Sin embargo, fácil sería juzgarlo y moralizar sus prácticas. Pero, vale la pena recordar que en la época de Agustín el canon solo tenía dos opciones. El matrimonio o la continencia según el kerigma del nuevo testamento[23]. Salvo que un adolescente romano auténtico patrocinado por su padre frente a un cristianismo naciente era un ser humano llevado por su deseo[24]. Alguien que se complacía en su cuerpo y en saciaba su sed en el cuerpo de los demás. Así vivió mucho tiempo, más de una década donde su madre Mónica siempre quiso que se casara con la madre del niño, pero, no fue capaz de vivir en concubinato con ella, siendo esto una de las tantas causas de las lágrimas de la madre.

Todo esto parece confirmar que la vida de la carne y, en particular, el abandono de la vida sexual bastante ordinaria lo habría llevado con una esposa de derecho común bastante respetable (y madre de su hijo) y luego con una "amante" como se ha mencionado. Nada en el cristianismo le obligaba a abandonar la actividad sexual para poder bautizarse, pero Agustín buscaba algo más elevado: la vida de un filósofo cristiano, separada y distinta de la carrera ordinaria de los cristianos y que superara a la más ascética y etérea de los filósofos no cristianos[25].

No en tanto hacia el año 383 se trasladó a Milán, entonces capital de la mitad occidental del Imperio, para convertirse en profesor de retórica de la ciudad, pagado con dinero público, y en panegirista oficial de la corte imperial. Aquí despidió a su amante (Floria Emilia) para dejar libre el camino hacia un matrimonio ventajoso (un

[22] Cf. Saint Augustine de Hippo, *City of God, Clark Post, Nicene fathers of the Christian church*, Virginia, University of Virginia Library, Virginia, 1886. https://st-takla.org/books/en/ecf/102/1020002.html, XIV, 16.
[23] Cf. Mt. 19, 11-12
[24] Cf. Dyan Elliot, *Spiritual marriage: sexual abstinence in medieval wedlock*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p 17.
[25] Cf. O'Donnell, "Augustine: his time and lives" cit., p 18.

comportamiento presumiblemente común para los jóvenes arribistas de aquella época)[26]. En Milán no sólo le espera una esposa, sino la influencia de Ambrosio, el conocimiento de la filosofía y la separación del pensamiento maniqueo. Así, ahora se debatía entre los placeres convencionales entre los placeres convencionales de la adolescencia y los rigores convencionales de la filosofía[27].

Asimismo, logra concebir con su conversión más adelante, el "amor a la sabiduría" *(Confesiones III.8; Ciudad de Dios* VIII.1), es decir, un intento de buscar la felicidad -o, como decían los pensadores de la antigüedad tardía, tanto paganos como cristianos, la salvación- buscando el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas y viviendo en consecuencia.

Hasta aquí la primera parte. Seguidamente, se ofrecerá una relectura de la realidad sexual expuesta en el acápite dos a partir de la interpretación que hace Foucault en las confesiones de la carne.

## 3. *Las confesiones de la carne* en Foucault

M. Foucault describe al pensar en San Agustín en el tomo IV de la *Historia de la sexualidad*, titulado *Las confesiones de la carne*, una la lectura de la "experiencia cristiana de la carne, del siglo II al siglo V de nuestra era, de la matrimonialización del deseo a la libidinización del sexo, de Clemente de Alejandría a Agustín de Hipona, pasando, entre otros"[28]. Experiencia que no daba pie a las opciones que se tienen en la modernidad foucoltiana, pero, que explican las posiciones que se tiene frente a temas de índole moral en lo que tiene que ver con el sexo. Ya que en palabras de Foucault apuntan a la construcción de una ética del sujeto[29].

Para hablar de dicha ética se debe partir de elementos que no están incluidos en ninguna de las Confesiones. Tanto la de San Agustín como la de Foucault. Esto es intentar definir por comprensión ¿qué es el uso de los placeres a través del comportamiento sexual en la época de San Agustín? Ya que se entiende que el santo arrastraba la problemática de la cuestión humana con referencia al deseo. Pero, no se puede comprender ¿qué es este sentimiento?, en el siglo III.

[26] Cf. Tornau, "Saint Augustine" cit.
[27] Cf. O'Donnell, "Augustine the African" cit.
[28] Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad* 4: *Las confesiones de la carne* cit., p. 6.
[29] Ibíd., p. 13.

Para esto, vamos a acudir a tres categorías que plantea Foucault[30] en la historia de la sexualidad en su volumen II. Donde habla de *Aphrodisia*, *Cheresis*, y *Enkrateia*. Dichas categorías permitirán resolver el problema de comprensión sobre la Carne en Agustín. Solo pudiendo enunciarlas como presupuesto para abordar más a fondo el problema. Pero por cuestiones de espacio solo se mencionarán como punto de partida de esta lectura hermenéutica de la realidad de San Agustín con la ayuda de Foucault.

**a) *Aphrodisia***

Según Foucault "son los actos u obras de Afrodita"[31]. Se caracterizan en gestos, contactos, que buscan cierta forma de placer. Para el filósofo Aristóteles los concibe de una manera. Sólo los placeres del cuerpo revelan la intemperancia, la *akolasia*. De alguna forma, solo están enfocados en el contacto que se da con la boca, la lengua y la garganta (comida y bebida) y con otras partes del cuerpo (genitales). Idea que no está alejada de la experiencia de Agustín con su primer amante. Pues en las Confesiones se evidencia una la elisión del placer (desvalorización por la prescripción moral) y evidente problematización del deseo en el que fuera Santo. M. Foucault a esto se le denomina la *epithymia* que es el deseo, el movimiento hacia lo que da placer, ya que el objeto del deseo es lo agradable. Ahora bien, ante esta perspectiva encontramos la ontología del comportamiento sexual que une a los actos, placeres y deseos. En otras palabras, que lo fundamental de la experiencia ética de las *aphrodisia*, provoca en los hombres es la intensidad de la práctica para conocer el placer[32]. Más de una década vivió con "Floria Emilia" y aún así, la despreció para tomar a otra mujer en matrimonio, idea y sentimiento que recrea muy bien Gaarder en de *Vita Brevis*[33].

**b) *Chrésis***

Este es el término utilizado por los griegos para el uso de los placeres y se relaciona con la forma en que un individuo dirige su actividad sexual. Sin embargo, no se trata de lo que está permitido o prohibido si no del término prudencia, se trata

[30] Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad* 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI Editores, 2003.
[31] Cf. Michel Foucault, *El uso de la placeres* cit., p. 24.
[32] Ibíd., pp. 24-34.
[33] Cf. Jostein Gaarder, *Vita Brevis, La carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín* cit.

mucho más que un ajuste y se deben tener en cuenta diferentes elementos de estrategia para su adecuada comprensión en la vida de Agustín. Los elementos a considerar serían: la necesidad, el momento y el estatuto.

A continuación, se presentará los puntos más destacados de esta triada.

Se inicia con la estrategia del momento oportuno (el *Kairós*). Analizando como el placer es un arte del momento. En donde se debe concebir éste por dietética, razón por la que no se debe iniciar muy joven en los placeres como le ocurre a Agustín a sus 18 años. Por otra parte, se debe acudir al argumento de decencia, o de motivos religiosos (hacerlo por la noche) para sus prácticas. Idea que hace recordar que Agustín llega a Cartago a la casa de un amigo y, termina en los brazos de la que fuera madre de Adeodato, viviendo en concubinato. Pues si no se cumple con la regla de la *Chrésis*, esto podría generar en prácticas como el incesto. Una consecuencia de desconocimiento del tiempo de las prácticas del placer[34]. A esto se une el concepto del uso de los placeres, que debe concebir la modulación según quien lo usa y, según el estatuto que le convenga. Sin embargo, esta sin razón propia del deseo es lo que ayuda a que Agustín esté más confundido con el maniqueísmo, y se retrase la búsqueda de la verdad.

Finalmente, en cuanto el honor y la alabanza al amor[35], lo cual permite sobrellevar los peligros y las privaciones debe mirar hacia la templanza. Idea a la cual llegará Agustín después de su bautismo y conversión. Es una característica propia de quienes tienen rango, posición, responsabilidad en la ciudad. En este caso el obispo de Hipona no puede vivir lo que la carne espeta. Como dice Foucault, en la *sophrosyne* (autocontrol) establece una norma de quiénes mandan y quiénes obedecen en el amor[36]. Lo cual se entabla en el estado temperante, las pasiones de la multitud viciosa están dominadas por las pasiones y la inteligencia de una minoría

[34] Aquí se aclara que no es de nuestro interés poner esta idea de Foucault en la vida del Santo de Hipona. Pero, ésta si muestra los límites en esta época de una sexualidad desordenada.
[35] Según Arendt, el amor en San Agustín es "una especie de movimiento, y todo movimiento es hacia algo". Lo que determina el movimiento del deseo siempre se da previamente. (Hannah Arendt, *Love and saint Augustine*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 9). A veces hacia otro, hacía la ver, hacia el infinito. Este esta del amor en San Agustín es muy bien tratado en el trabajo de Arendt para quien desee profundizar.
[36] Helen North, "The concept of Sophrosyne in Greek literary criticism", *Classical Philology* 43, 1, 1948: 1-17.

virtuosa como es la naciente orden agustiniana que a la luz de la filosofía y la palabra encuentran la verdad. Además, en esta visión, el concepto de "*techné* no es una norma de acción, sino una actitud que modula e individualiza"[37] la acción como *motion* hacia el infinito que Arendt nos habla, haciendo que la *Chrésis* sea importante en la vida de Agustín. En otras palabras, la sexualidad se puede vivir adecuadamente, en la castidad o en el matrimonio.

**c) *Enkrateia***

En este acápite la sexualidad opera como una restructuración de la forma de relacionarse con uno mismo y se apoya en prácticas o tácticas. Así vista es una forma de relacionarse con uno mismo y su significado es cercano a la *sophrosyne*. Meta que está presente en la vida del Santo posterior a la conversión. Así esta se relaciona con la templanza, la cual es un orden de señorío de los placeres y pasiones[38]. Si bien sabemos que la *sophrosyne y enkrateia* aunque son similares no tienen el mismo significado, *sophrosyne* es muy general se trata de hacer como es debido ante los dioses y ante los hombres, no es ser temperante, es ser piadosos justos y benévolos actitudes propias del santo. En cambio, la *enkrateia* es la actividad de dominio de sí mismo, es resistir o luchar en el campo de los placeres y deseos. No significa que no tenga deseos, sino que resiste cuando quiere y como quiere. Para decirse, en una palabra, esto apunta a la ascesis como entrenamiento práctico indispensable para que el individuo se constituya como sujeto moral. Aquí nos referimos a cualquier hombre o mujer que quiera una vida feliz, ordenada, justa. No solo el que tiene el proyecto de santidad. Cuando se piensa en esto indudablemente aparece la figura de Sócrates. Aquel que vivía una ética que no era distinta a la propia práctica de la virtud, porque el ser dueño de sí y de los otros se forma al mismo tiempo, pero siempre se tienden a desvincular[39].

**4. Discusión final**

Se puede afirmar que la sexualidad es una parte importante de la cultura (romana) visto desde la perspectiva de Agustín y de la perspectiva de Foucault guardando los contextos. Porque el tema hace parte de la vida, y por ende de la

[37] Cf. Foucault, *El uso de los placeres* cit., pp. 34-41.
[38] Esto no implica la supresión de la carne, o entrar en la literalidad de ser eunucos para el reino de los cielos. Cf. Mt. 19, 11-12.
[39] Cf. Foucault, *El uso de la placeres* cit., pp. 41-51.

filosofía cotidiana. Se filosofa sobre lo que somos en la antigüedad en la medievalidad y en la modernidad. Se podría llegar a pensar que la filosofía en general no se ocupa de estos temas, pero, lo que demuestra el pensamiento de San Agustín en las Confesiones y en la Ciudad de Dios es que no es así. El tema del deseo que forma una amalgama en la carne y el pensamiento es que determina a toda una sociedad, y como se ha dicho hace unos instantes, revela la forma de ser de una cultura. Presenta lo que está escondido en los actos de la moralidad humana, y que determina una ética del individuo medieval y moderno.

Esto conlleva a pensar que el tema de la sexualidad visto desde una religiosa por contexto como en el caso de San Agustín, demuestra el interés que tiene la religión en pro de una vida ordenada, sensata, racional, temperante, acompañada de *sophrosyne*, y no una vida guiada solo por las pasiones y deseos más terrenales. Ideas que permiten introducir la pregunta de ¿cómo se llega a ser felices? La cual es resuelta en Agustín con la filosofía, la fe, y la conversión. Además de integrar en su vida, la importancia de la libertad, la moral, la castidad, la virginidad y el matrimonio. Conceptos que sirvieron de referencia constante a la ética sexual del cristianismo occidental, la cual es adoptada en nuestras cosmovisiones contemporáneas. En otras palabras, es analizar como en el cristianismo hay un núcleo prescriptivo relativamente constante. Ese núcleo es antiguo. El cual se formó antes del cristianismo. El cual es atestiguado en los autores de la época helenística y romana, entre los que se cuenta San Agustín de Hipona.

# FILOSOFÍA ÁRABE

# Análise do papel epistemológico da Retórica e da Poética em al-Fārābī

*Francisca Galiléia P. da Silva*
UFC, Fortaleza - Brasil

## Introdução

Ao longo das obras filosóficas de al-Fārābī, é claramente observada uma constante preocupação do filósofo em defender a necessidade do conhecimento dos inteligíveis pelo ser humano. Tendo em vista que os seres inteligíveis são os únicos verdadeiros, eternos e imutáveis, seu conhecimento se configura como fundamental, seja para o sujeito individualmente compreendido, seja para o indivíduo considerado em sua dimensão social. Como parâmetro formativo que deve ser seguido, o filósofo árabe explica que: "Cada um dos habitantes da cidade virtuosa necessita conhecer os princípios últimos dos seres, seus graus, a felicidade, o governo primeiro que tem a cidade virtuosa e os graus de seus governantes"[1]. Contudo, na busca por este conhecimento, é preciso estar atento ao fato de que

> "Os princípios dos seres e seus graus, a felicidade e o governo das cidades virtuosas ou são concebidos e entendidos ou são imaginados pelo homem. Concebê-los consiste em imprimir suas essências na alma do homem, tal como realmente existem. Imaginá-los consiste em fazer com que suas imagens, suas representações e coisas que os imitam sejam impressas na alma do homem"[2].

A distinção entre os modos pelos quais os inteligíveis são conhecidos está relacionada aos diferentes graus dos seres humanos. Isso implica afirmar que, de acordo com seus graus cognitivos e dependendo do desenvolvimento de suas faculdades, os indivíduos podem obter o conhecimento dos inteligíveis de maneira direta ou indireta. É por isso que al-Fārābī realiza uma reflexão sobre a linguagem elencando as dificuldades de compreensão de certos modos de discurso e, consequentemente, distinguindo duas formas de linguagem: a filosófica e a religiosa.

[1] Abū Nasr Al-Fārābī, "El libro de la política", em Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, trad. do árabe, introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero, 1992. Madrid, Debate, p. 53.
[2] Idem.

Percebe-se, portanto, que sua preocupação é evidenciar que, desde sua origem, a linguagem tem a função de expandir e transmitir conhecimentos[3]; e isso é válido tanto para as coisas próprias da esfera do sensível quanto da inteligível[4].

É, pois, por meio da linguagem que se torna possível a identificação dos seres sensíveis assim como a demonstração do que existe no âmbito do inteligível aos seres que fazem parte do mundo sensível. Pela diversidade de seres e realidade que representa, é comum, ao longo do desenvolvimento da linguagem e do conhecimento pelo ser humano, o uso de neologismos, sentidos figurados e metáforas na construção de um discurso que visa ser claro para diferentes interlocutores. Por esta razão, as distintas formas de elocuções e silogismos que fazem parte da lógica estão destinadas a demonstrar qualquer tipo de opiniões e questões para qualquer público. Em conformidade com a divisão da arte do raciocínio, as elocuções podem ser, com al-Fārābī, distinguidas em cinco: demonstrativas ou apodíticas [5], dialéticas (ou polêmicas), sofísticas, retóricas ou poéticas[6].

Compreendido o papel da linguagem, é importante, ainda, ressaltar que o conhecimento deve estar, de acordo com o filósofo, vinculado à ação. Logo, o desenvolvimento epistemológico ou mesmo o modo como adquirimos um

[3]Na introdução à tradução castelhana do *Kitāb al-hurūf*, Gandía explica que al-Fārābī considera as diferentes formas de comunicação que se originam na tentativa de produzir a difusão do conhecimento. De acordo com ele, "Al-Fārābī estudia la evolución del lenguaje desde sus inicios, basados en los gestos, en gritos cuya finalidad es llamar la atención, y en el uso convencional de ciertos sonidos inarticulados para referirse a un número limitado de objetos", José Paredes Gandía, "Introducción" en Al-Fārābī, *El libro de las letras,* trad. introd. e not. de José A. Paredes Gandía, Madridm Trotta, p. 43.

[4] Madkour, ao explicar o estilo de al-Fārābī na escrita de seus textos, faz uma análise que deixa claro o quanto o filósofo se preocupou com a transmissão adequada o do conhecimento: "Nous doutons d'ailleurs qu'il ait écrit de longs traités: c'est un écrivain qui abrège et qui résume. Soigneux, il connaît la valeur de chaque mot dans sa phrase; il médite sur les mots comme il médite sur les idées. Avec des termes concis, il tient à rendre le plus grand nombre d'idées" (Ibrahim Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, préf. M. Louis Massignon, Paris, Libraire d'Amérique et d'Orient, 1934, p. 15).

[5]A arte da demonstração é considerada, pelo filósofo árabe, como a arte própria da filosofia.

[6] Cf. Al-Fārābī, "Epístola de introducción al arte de la lógica"*,* em *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, OFM, con motivo de su LXX aniversario*, intr., trad. e not. Rafael Ramón Guerrero, 1987, Granada, Universidad de Granada, v. 1, p. 447 e também, Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias,* trad. de Ángel Gonzales Palencia, 2ªed., 1953, Madrid: CSIC- Instituto Miguel Asín*,* p. 26.

determinado saber interfere no nosso modo de agir no mundo. Devido a isto, Gómez Nogales destaca que al-Fārābī demonstra uma grande preocupação em elaborar "Toda uma teoria [da linguagem] baseada na dimensão social do homem"[7], o que não é novidade se recordamos que é a dimensão prática, fundamentada na teoria, que mais interessa ao filósofo.

**Propósito de al-Fārābī no estudo da linguagem**

A preocupação com o desenvolvimento de um pensamento filosófico que pudesse servir de base para um agir humano está estreitamente atrelada ao contexto vivido por al-Fārābī. Afinal, compreendendo o Islã como uma organização política, cultural e religiosa sob a forma de Estado, havia uma grande atenção ao propósito de explicar o texto revelado em meio à diversidade de culturas resultantes da expansão do islamismo. Neste sentido, o contato com o pensamento grego, em especial, com as filosofias de Platão e Aristóteles, significava uma forma de alcançar a Verdade, a coerência do Livro Sagrado e da Tradição, mediante a racionalização e elaboração de teses filosóficas originais vinculadas à exigência corânica. O caminho do conhecimento filosófico se configurava como a solução sobre este novo quadro político, religioso e cultural, possibilitando a fundamentação teórica para um sistema protegido de crises.

Em meio a tudo isto, a lógica se apresenta como uma forte aliada, caracterizando-se como garantia de um conhecimento demonstrativo, seguro. Assim, em sua *Epístola de introdução da arte da lógica* al-Fārābī realiza a seguinte classificação: "As artes silogísticas são cinco: a filosofia, a arte da dialética, a arte sofística, a arte da retórica e a arte da poesia"[8]. Como se pode observar, o filósofo árabe inclui, diferente de Aristóteles, a Retórica e a Poética como artes silogísticas contidas no âmbito da Lógica. Ocorre que, em Aristóteles, a lógica corresponde a um saber propedêutico universal e a retórica, junto com a poética, a um saber criativo. Já no Segundo Mestre, verifica-se que tanto a retórica como a poética estão inseridas na lógica, originadas no momento em que começam a surgir os significados figurativos e metafóricos das palavras[9]. Isso pode representar uma mudança de perspectiva na análise do vínculo

[7] Salvador Gómez Nogales, *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī,* Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1980, p. 103.
[8] Al-Fārābī, *Epístola de introducción al arte de la lógica*, p.. 449.
[9] Gómez Nogales observa, a partir dessa inclusão, que "la clasificación de la Lógica según las cuatro clases de proposición no es una mera repetición del *Organon* aristotélico, sino que lo va

entre a demonstração e a argumentação. Em um exame desta característica específica da filosofia farabiana, Gómez Nogales argumenta que

> "A inclusão da Retórica e da Poética na Lógica enriquece, enormemente, a Lógica de Aristóteles. Isso lhe permite desenvolver toda uma teoria de proposições com base na dimensão social do homem. O essencial é a comunicação com os demais. Nossa expressão deve ser adaptada à disposição do meu interlocutor. E o método linguístico é o que tem de me dar o grau de certeza de cada língua"[10].

## A Retórica

No mundo árabe, a retórica (*Jatāba*) se desenvolveu entre os séculos IX e XI sob as influências da antiga tradição árabe da crítica literária, da retórica grega e, principalmente, da elaboração de teorias sobre as questões relacionadas aos debates teológicos políticos. Este foi, segundo Djamel, "[…] aquele que teve o papel mais decisivo, dando origem ao quadro intelectual geral de organização da disciplina e à essência dos seus tópicos de análise, enquanto os outros dois apenas forneceram as ferramentas conceituais, os elementos de terminologia e / ou exemplos "[11]. Compreendida como método utilizado quando alguém se dedica a convencer sobre algo que não pode ser demonstrado, a retórica possui um lugar de destaque na filosofia farabiana. Pela sua importância, verifica-se a existência de dois comentários farabianos sobre a *Retórica*: o *Kitāb al-jatāba* e a *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis*

a utilizar al-Fārābī para determinar el grado de certeza de cada una de las ciencias, según sea el método que en ellas se utilice" (Gómez Nogales, ob. cit., 1980, p.18). Farjeat, de forma complementar ao pensamento de Gómez Nogales, afirma que o filósofo árabe "[…] situó a la *Retórica* y a la *Poética* junto a los tratados analíticos, las *Categorias,* el *Peri Hermeneias*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*", Luis Xavier Farjeat, "Alfarabi y el rol de la poética", *Tópicos* (México) n. 28, 2005:273-303 (p. 273). Mas, posteriormente e referindo-se a um texto de Walzer, Farjeat lembra que o fato de adicionar, ao *Organon*, os tratados de Poética e Retórica já era frequente entre os filósofos alexandrinos. Entre eles, pode-se citar Amonio, Filopón e Elias (ob. cit*.,* p. 277).

[10] Gómez Nogales, ob. cit., 1980, p. 103.

[11] Djamel Kouloughli, « "L'influence mu'tazilite sur la naissance et le développement de la rhétorique arabe" », *Arabic Sciences and Philosophy : A Historical Journal*, Cambridge, vol. 12, n. 2, 2002 : 2917-240 (p. 217=.

*ex glossa Alpharabii* (este só existente em versão latina)[12]. O primeiro versa, especificamente, sobre o capítulo segundo do livro II do texto aristotélico, de maneira que discute acerca da persuasão, suas causas, o silogismo retórico. Ou seja, como indica Ramón Guerrero, al-Fārābī realiza, aqui, "uma descrição lógica da retórica"[13].

Configura-se, portanto, como o meio ideal para se fazer compreender diante dos outros quando, com eles, não se recomenda o uso de argumentos filosóficos ou apodíticos. É, assim, o primeiro método silogístico conhecido, o primeiro das artes lógicas, aquele que se utiliza "[...] quando corrige por si mesmo as opiniões e ensinamentos dos outros e quando revisa os seus métodos"[14]. Como sua principal característica é a eficácia na persuasão, aqueles que a utilizam podem, com seu uso correto, obter o assentimento sobre qualquer opinião apresentada, tranquilizando a alma do interlocutor sem lhe dar a certeza sobre o assunto. Como bem introduz em seu *Livro de Retórica*:

> "Quanto ao ato de persuadir na arte da Retórica, ela é como ensinar na arte da demonstração; a persuasão corresponde ao saber que resulta, naquele que apreende, do ensino e da atenção do ouvinte a quem fala, o seu esforço de perseverar e a sua reflexão sobre o que se diz correspondem ao fato de ser instruído"[15].

No entanto, é preciso deixar claro que "[...] nenhum dos enunciados retóricos pode produzir o assentimento adequado da opinião muito provável, próxima à certeza"[16]. Por isso, entende-se que a retórica opera na tentativa de persuadir o público nas

[12] Tais textos se encontram na edição de Langhade e Grignaschi: Al-Fārābī, Abū Nasr, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique: I. Kitâb al-hatâba. II Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii,* ed. J. Langhade e M. Grignaschi, Beirut, Dar el-Machreq 1971. Ver, também, a tradução inglesa: Al-Fārābī, Abū Nasr, "Alfarabi's Book of Rhetoric", Trad. e introd. Lahcen E. Ezzaher*, Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 26, n.. 4,Autumn 2008: 347-391

[13] Rafael Ramón Guerrero, "Ética y Retórica en el Comentario de AlFārābī a la Retórica de Aristóteles" em M.R. da Costa e L.A. de Boni (eds), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.156.

[14] Al-Fārābī, Abu Nāsr*, El libro de las letras,* ed. cit., p. 83.

[15] Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique: I. Kitâb al-hatâba. II Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii,* ed. J. Langhade e M. Grignaschi, Beirut, Dar el-Machreq, 1971, p. 32.

[16] Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias,* p. 29.

diferentes áreas de interesse, levando em consideração a forma como determinadas culturas utilizam a palavra e os conhecimentos que possuem. Em sua função própria de persuadir sobre qualquer opinião apresentada, com o uso da retórica, um indivíduo pode ser levado a confiar em uma certa verdade e dar seu consentimento a ela. Nessa tentativa, faz-se uso, muitas vezes, do sentido primário, figurativo ou mesmo metafórico das palavras, o que resulta em uma grande diversidade de opiniões sobre um mesmo objeto. Ou seja, a retórica possui um papel fundamental na propagação de um determinado conhecimento a um público específico que, não estando certo acerca de algo, possui seu ensinamento por meio da arte de convencimento.

**A Poética**

Dando continuidade à presente exposição, discorremos, agora, sobre as elocuções poéticas. Estas, segundo o filósofo árabe, surgem do fato de existir, no ser humano, "[...] algo que aspira à ordem e à harmonia em todas as coisas"[17], procurando uma composição de beleza e ritmo nas palavras. Por isso, a poética se desenvolve na tentativa de, com o recurso da imaginação, produzir alguma representação dos objetos sobre os quais se discorre. Ela, portanto, lança mão da função mimética presente na faculdade imaginativa para a construção de seu discurso sendo, pois, dividida em seis classes, das quais três são louváveis e três censuráveis.

Ainda que a atuação do discurso poético seja mais direcionada aos afetos humanos, é possível obter, por meio dele, o aprimoramento da faculdade racional. Igualmente, sua finalidade não se restringe apenas à esfera teórica ou de simples convencimento quanto a um pensamento específico. Ao contrário, a poética centra-se, a partir do discurso apresentado, em realizar uma alteração nas ações. Possui, portanto: 1. a capacidade de aperfeiçoar a faculdade racional, conduzindo a ação à busca da felicidade, ao cultivo das virtudes e distanciamento dos vícios; 2. a intenção de melhorar e corrigir as potências da alma relacionadas com a fortaleza, na tentativa de alcançar o equilíbrio e; 3. a pretensão de corrigir as faculdades da alma buscando, para isso, o equilíbrio, mas, agora, no que se refere à fraqueza e à debilidade.

Verifica-se, diante disto, que se a retórica pode ser entendida como a melhor arte para usar, com as pessoas, sob o objetivo de se alcançar um fim mediante "[...] os saberes que possui, e segundo as premissas dos princípios de opinião comuns a todos

[17]Al-Fārābī, *El libro de las letras,* p. 73.

e anteriores à reflexão "[18], a poética é o método que "[...] representa, com a palavra, imagens dessas coisas" [19]. Provocando, com representações imaginativas, uma produção potente de emoções, com a poética é possível que alguém tenha uma certa reação a um objeto embora, se refletisse bem, não reagiria da mesma forma[20]. É, portanto, ideal quando se pretende conduzir alguém a cometer uma determinada ação, servindo tanto para quem não reflete bem sobre um assunto, como para levar um indivíduo de reflexão a realizar uma determinada ação. A potência das elocuções poéticas é devida, de acordo com al-Fārābī, ao fato de que:

> "[…] O homem, muitas vezes, age em conseqüência do que imagina, em vez de seguir o que opina ou sabe; e muito frequentemente acontece que o que ele opina ou sabe; e, muito frequentemente, acontece que o que ele opina ou sabe é contrário ao que ele imagina, e em tais casos, ele age de acordo com o que imagina e não de acordo com o que opina ou sabe"[21].

Resulta, então, que a poética consiste não na capacidade de persuadir, senão de evocar imagens. Isto é assim porque, com o uso da persuasão, tem-se o objetivo de convencer alguém para fazer algo; já com o recurso das imagens se busca produzir, no público específico, o desejo de atração ou repulsa por algo. Tal atração ou repulsa, quando tem sido estimulados por meio de imagens, pode vir antes de que o sujeito tenha o conhecimento do objeto acerca do qual a imagem está vinculada. Ademais, alerta o Segundo Mestre sobre o poder da poética, o conhecimento direto do objeto pode não estimular o mesmo sentimento que é obtido pelas imagens que foram produzidas a partir dos objetos.

Por sua natureza e capacidade de interferir nos desejos dos indivíduos por meio do uso da imaginação, a linguagem poética costuma conduzir uma pessoa a direcionar

[18] Al-Fārābī, *El libro de las letras,* p. 80.
[19] Idem.
[20] Com relação ao consentimento dado a um conhecimento apresentado, é interessante a observação de Black ao apresentar o conceito de "certeza" em al-Fārābī. Ao longo de sua reflexão, ela conclui que "Certitude cannot be essential if the evidence on which it is based does not come from the believer's 'own vision' (*'an basīrati nafsihi*), and his cognitive state is not that of 'someone who considers the thing at the time when he is considering it and is aware that he is considering it'", Deborah L. Black "Knowledge ('ilm) and certitude (yaqīn) in al-Fārābī's epistemology"**,** *Arabic Sciences and Philosophy: A historical journal.* Cambridge, vol 16, 2006 : 11-45 (p. 30).
[21] Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias,* p. 30.

seu comportamento de acordo com as coisas que imagina, não de acordo com as coisas que conhece. Ela é, portanto, ideal para

> "Conseguir de él que realice algún acto que, si lo examina reflexivamente, no es seguro que lo haga; y en este caso se le aborda de improviso con frases poéticas a fin de que la sugestión imaginativa preceda a su reflexión y se lance de este modo, por la precipitación, a realizar aquel acto, antes de la reflexión acerca de sus consecuencias"[22].

**Conclusão**

De acordo com o exposto, fica evidente que se a retórica consiste naquela arte que é utilizada com as pessoas considerando o nível cognitivo do povo e as opiniões comuns a todos a fim de atingir determinados interesses, a poética é a arte que representa em imagens com fim de obter o mesmo[23] que com as palavras, ou seja, é a parte da lógica em que "as medidas das palavras são estabelecidas, e a beleza da composição, e a harmonia em relação ao ritmo da pronúncia"[24]. Por sua natureza e capacidade de interferir nos desejos dos indivíduos por meio do uso da imaginação, as elocuções poéticas, freqüentemente, conduzem o indivíduo a dirigir seu comportamento de acordo com as coisas que imagina, não de acordo com o que conhece. São ideais para

> "Para levá-lo a realizar algum ato que, se você examiná-lo reflexivamente, não é certo que ele o faça; e, neste caso, ele é abordado, de maneira inesperada, com frases poéticas para que a sugestão imaginativa anteceda sua reflexão e assim seja lançado, precipitadamente, a realizar aquele ato, antes de refletir sobre suas consequências"[25].

A Poética, portanto, "[...] só foi produzida para tornar excelente, por meio dela, o poder de evocar imagens de algo"[26]. Enquanto isso, com a retórica, produz-se o

[22]Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias,* p. 35.
[23]Al-Fārābī, *El libro de las letras,* p. 73.
[24] Idem.
[25]Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias,* p. 35.
[26] Al-Fārābī, Abū Nasr, "Artículos de la ciencia política" em Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, trad. del árabe, introd., ed. e not. de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Debate, 1992, p. 142.

convencimento sobre as coisas que devem ser escolhidas ou evitadas. Assim, operam de forma diferente daquelas formas de raciocínio que procuram, unicamente, demonstrar a verdade, uma vez que se destinam a provocar convicção sobre determinados assuntos. Juntas, retórica e poética –com sua eficiência no uso da imaginação– contribuem, perfeitamente, para a realização do propósito político. Todavia, seu modo de produzir conhecimento não condiz com o que se deve entender por silogismos apodíticos, pois, como afirma al-Fārābī, "os métodos retóricos e poéticos são os mais adequados para serem usados no ensino do povo, sobre o que foi estabelecido e confirmado com demonstrativos argumentos sobre questões teóricas e práticas "[27].

[27]Al-Farabi, *El libro de las letras*, p. 85.

**O crepúsculo como luz singular: cotejamento entre os textos *Liber de crepusculis* de Allacen (Alhazen latino) e o *Kitab al Manazir* de Hasan Ibn al-Haytham**

*Gustavo de Lima Falqueiro*
USP - Brasil

## Apresentação

Nossa proposta nesta comunicação é apresentar a definição do crepúsculo como luz singular, acidental, a partir da obra *Kitab al-Manazir* (Livro sobre o Aspecto, de meados do séc. XI) de Hasan Ibn al-Haytham, escrita durante o Medievo Oriental. Busca-se, com isso, fazer o cotejamento dessa obra com outra do mesmo gênero, que aparece na Península Ibérica quase ao mesmo tempo (séc. XI), o *Liber de crepusculis* (Livro sobre os crepúsculos), atribuída a Alhazen e cuja autoria é de Ibn Muadh de Jaén[1]. Ambos os livros tiveram ampla circulação manuscrita durante o medievo ocidental, com traduções em latim e hebreu, sendo objeto de comentários e paráfrases por diversos autores. Ao ler algumas das versões do *Liber de crepusculis* percebe-se que a concepção de crepúsculo muda, ora sendo a manifestação da luz reflexiva, ora como luz acidental.

## *Kitab al-Manazir* - O crepúsculo como luz acidental

A descrição do crepúsculo realizada por Ibn al-Haytham em seu *Kitab al-Manazir*, pode ser resumida como se segue: Quando a luz da manhã começa a se estender desde o horizonte oriental até o meio do céu como uma coluna e a noite ainda não terminou, a superfície da Terra encontra-se na escuridão. Então, essa luz

[1] Neste trabalho iremos manter a autoria do *Liber de crepusculis* a Allacen conforme indicação da primeira versão impressa do texto em 1542, embora saibamos que o professor A. I. Sabra, a partir do manuscrito hebreu (Paris, Ms Hebr. 1036, ff. 7ª-9b), propõe que o *Liber de crepusculis* é um trabalho do árabe Abū Abd Allāh Muhammad ibn Mu'ādh, que viveu em Jaén, na Andaluzia do século XI, e não de Ibn al-Haytham ou Allacen. Cf. Allacen, *Liber de crepusculis*, in Pedro Nunes, *De crepusculis*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. Cf. A. I. Sabra, "The Authorship of the Liber de crepusculis, an 11th-Century Work on Atmospheric Refraction", *Isis* 58, 1967: 77-85.

da manhã começa a se tornar mais forte, aumentando em largura e comprimento e crescendo em brilho, enquanto a Terra ainda está escura. A luz da manhã continua a aumentar em magnitude e brilho, e a superfície da Terra cuja face está direcionada e exposta a ela torna-se iluminada por uma luz mais fraca do que aquela que é visível na atmosfera nesse mesmo tempo. A luz na atmosfera começa a ganhar força e se expande até preencher todo horizonte oriental e alcança o meio do céu: a atmosfera se preenche de luz. Então a luz na terra torna-se mais forte e brilhante, transformando-se na luz do dia, enquanto o Sol ainda está abaixo do horizonte e invisível. Depois disso o Sol aparece, e a luz do dia cada vez mais torna-se manifesta. E o mesmo percebemos no fim do dia, depois que o Sol desaparece abaixo do horizonte. A superfície da Terra torna-se pouco iluminada enquanto a atmosfera possui uma forte luz. Então, a atmosfera começa a enfraquecer sua luminosidade, e a superfície da Terra mais ainda, até que a noite caia[2].

Com isso, Ibn Al-Haytham estabelece uma ordem cronológica das iluminações crepusculares, visto que inicialmente a luz do Sol ilumina o céu, composto pelo elemento Ar, enquanto a Terra ainda está escura. Na sequência, esse céu iluminado aumenta em brilho e magnitude, e a superfície da Terra começa a clarear, recebendo essa luz, mesmo sem que o corpo do Sol apareça no horizonte. No entanto, pode-se conjecturar que a maior parte da esfera do Ar que contém a esfera da Terra é iluminada pelo Sol o tempo todo, a não ser aquela menor parte que fica oculta pelo cone formado pela sombra da Terra[3]. Assim sendo, qual a razão para o Ar que circunda a Terra não ficar constantemente iluminado, posto que a sua maior parte sempre recebe os raios solares? Ibn Al-Haytham responde que embora toda a atmosfera esteja iluminada durante todo o tempo, a luz que emana da atmosfera é débil, e quanto mais afastada a atmosfera está da superfície da Terra mais fraca essa luz será.

[2] Cf. A. I. Sabra, *The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III on Direct Vision*, London, Warburg Institute, 1989, p. 21.

[3] Cf. Allacen, ob. cit., p. 267. Essa concepção do Cosmos provém de Aristóteles, principalmente do *Metereológicos* e *De caelo*, onde a Terra é composta pelos quarto elementos Terra, Água, Ar e Fogo, sendo o Éter o quinto elemento, característico da natureza dos planetas e das estrelas. Cf. Aristóteles, *Da geração e corrupção*, Trad. e notas Francisco Chorão, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, pp. 214 (libro IV 311b 5). Cf. Aristóteles, *Meteorológicos*, Trad. e notas Miguel Candel, Madrid, Editorial Gredos, 1996, pp. 253-254 (libro I, 3, 340b 20).

Dada a descrição do crepúsculo, onde se encontra, o que é, e suas diferenças, seguimos para o entendimento do porquê daquilo que é, é desse modo, ou seja, a sua causa. O elemento Ar é um corpo transparente, e, portanto, a luz que é vista no céu pela manhã ou à tarde não é o próprio Ar iluminado. Assim, deve existir algum corpo com certa densidade que esteja presente no céu e que seja a causa da iluminação crepuscular. "Portanto, quando a luz do Sol se irradia sobre o Ar, ela o atravessa por causa da sua transparência, e [também] uma pequena parte dessa luz fixa-se nele [Ar], de acordo com essa certa densidade"[4]. De certo modo, o Ar é um elemento híbrido contendo em si o úmido e o quente, como um vapor. O Ar possui a potência de se alterar em Água pela condensação, como também de se alterar em Fogo, pela exalação. Se o vapor esfria e por consequência perde calor, a Água que antes estava em potência transforma-se em ato, e por isso pesada, fria e úmida, se desloca para seu lugar natural, mais abaixo do Ar. Se esse vapor aquece, com a perda do frio e ganho de calor, ocorre a exalação e o Fogo que antes estava em potência transforma-se em ato, como elemento quente e seco (com a perda da umidade pela exalação) e assim desloca-se para seu lugar natural por sua leveza, acima do elemento Ar e abaixo do Éter (característico do mundo celestial)[5]. Com isso podemos compreender a causa do crepúsculo apresentada por Ibn al-Haytham. O corpo que possui certa densidade e que está presente no Ar é o elemento Água na forma de vapor, e esse vapor fixa a luz proveniente do Sol e produz a iluminação do céu. E, por fim, conforme essa luz aumenta em brilho e magnitude, ela se expande até a Terra, iluminando-a.

### *Liber de crepusculis* – O crepúsculo como luz acidental

O *Liber de crepusculis* foi impresso pela primeira vez em Portugal em 1542, como um opúsculo a um texto de mesma matéria e título, cujo autor é o matemático português Pedro Nunes. Durante a Idade Média o texto circulava em versões manuscritas, predominantemente latinas, sendo possivelmente traduzido do árabe para o latim por Gerardo de Cremona. Existe também o manuscrito de Paris (Paris, Ms Hebr. 1036, ff. 7ª-9b), traduzido do hebreu para o latim por Samuel ben Judah de Marselha, que até o presente momento parece ser único em relação a tradição latina. A. I. Sabra propõe em 1967, a partir da descoberta do manuscrito hebreu, que o *Liber de crepusculis* é um trabalho do árabe Abū Abd Allāh Muhammad ibn

[4] Cf. A. I. Sabra, ob. cit., pp. 21.
[5] Aristóteles, "Meteorológicos...", p. 254 (*libro I, 3, 340b 25-30)*. Cf. Aristóteles, "Da geração e corrupção...", pp. 104-105 (330b 2-5).

Mu'ādh, que viveu em Jaén, na Andaluzia do século XI, e não de Ibn al-Haytham ou Allacen, como se considerou desde pelo menos Nicole Oresme, no *De visione stellarium* e Pedro Nunes.

O *Liber de crepusculis* começa por apresentar aquilo que será exposto no tratado, por meio de duas perguntas e uma demonstração. O que é o crepúsculo? Qual a causa necessária para o seu aparecimento? E a demonstração de um método para determinar a máxima distância que os vapores úmidos alcançam desde a superfície da terra[6]. Afirma, sem nenhuma demonstração, que os crepúsculos matutinos e vespertinos possuem igual figura, sendo o primeiro o aumento da luz do Sol e o segundo a diminuição da mesma.

Aquilo que sempre torna iluminada e brilhante a esfera do orbe é o Sol, o maior iluminador, exceto o que fica coberto pelas trevas que saem da Terra em forma de cone, que é a noite. Nessa relação entre dia e noite, Allacen apresenta que tanto o Ar como o Éter, devido a subtileza e delgadeza, não se afetam pela presença dos raios luminosos do Sol, diferentemente do que acontece com as esferas das estrelas. Estas possuem uma corporeidade mais densa que o Éter, promovendo o envio dos raios luminosos que recebem, ou melhor, através da densidade que possuem produzem a reflexão dos raios que recebem do Sol. Embora possa haver discordância entre os sábios sobre a reflexão ser a causa da luz das estrelas, em relação à Lua não discordam[7].

[6] Cf. Allacen, ob. cit., p. 263. A versão de Bernard Goldstein inicia com as matérias que compõem o tratado, apresenta o autor, para na sequência introduzir o texto com uma construção muito parecida que encontramos em Pedro Nunes. Cf. Bernard R. Goldstein, Refraction, "Twilght, and The Height of the Atmosphere", *Vistas in Astronomy*, 20, 1976: 97-118 (p. 100). O texto apresentado por Mark Smith é muito similar ao texto de Pedro Nunes.

[7] Esta passagem foi comentada por B. Goldstein e por M. Smith, cotejando com o texto de Ibn Al-Haytham sobre a luz das estrelas. Ambos apontam a utilização de um argumento parecido entre o *The light of the Stars* com o do *Liber de crepusculis*, afirmando que muitos diferem sobre a luz das estrelas, mas que não discordam em relação à Lua. Porém, Ibn Al-Haytham difere afirmando que a luz das estrelas tem causa própria, o que não encontramos no *Liber de crepusculis*. Cf. Bernard R. Goldstein, ob. cit., p. 111 e Cf. A. Mark Smith, "The latin version of Ibn Muʿādh's treatise On twilight and the rising of clouds", Arabic Sciences and Philosophy, vol. 2 (1992), pp. 83-132, pp. 118. Ver também W. Arafat e H. J. J. Winter, "The Light of the Stars: a short discourse by Ibn al-Haytham", *British Journal for the History of Science* 5, 1971: 282-286.

O Sol é o maior iluminador, e com isso a causa do aparecimento da luz crepuscular. Porém, não é o corpo do Sol com seus raios diretos, visto que essa luz aparece no horizonte mesmo sem a sua presença. Assim, o *Liber de crepusculis* afirma que mesmo com o Sol abaixo do horizonte, sem que seja possível ver o seu corpo, o Ar aparece iluminado. Nessa condição, pela propagação retilínea dos raios solares[8], torna-se impossível os raios diretos do Sol alcançar nossos olhos, já que este se encontra abaixo do horizonte visível. Com isso, deve existir um corpo mais denso que o Ar, que seja capaz de conduzir até nossos olhos a luz que toma para si, análogo ao que ocorre com a luz das estrelas.

Após expor que o Ar não é a causa da aparição do crepúsculo, Allacen discorrerá que também não será a própria Terra a sua causa. Nesse sentido, afirma que não são as regiões distantes da Terra que estão iluminadas pelo Sol e que aparecem como crepúsculo, seja pela forma da Terra, pela sua esfericidade, seja também pelo alcance da visão. Assim, a partir das premissas de exclusão da Terra e do Ar como aquele corpo mais denso para condução dos raios luminosos até nossos olhos, conclui que os vapores ascendentes, os vapores úmidos que se elevam desde a superfície da Terra e que estão presentes no Ar, é que serão a causa do aparecimento da luz antes da presença do corpo do Sol.

De acordo com Allacen:

> "E, para nós, a causa daquele princípio não é outra senão o Sol, uma vez que é a causa das iluminações. Mas para nós aquele princípio não é o próprio Sol nem somente os raios dele [...]- Todavia os raios dele são absorvidos então por algum corpo mais denso do que o ar, que, com sua densidade, logo conduz até nós o raio que toma sobre si [...]. E sobre a Terra não existe corpo mais denso do que o ar, a não ser os vapores ascendentes, aos quais não falta sempre que sejam iluminados pelo Sol"[9].

Sendo assim, a causa necessária para o aparecimento do crepúsculo são os vapores úmidos que se elevam desde a superfície da Terra. Percebe-se, contudo, que os raios provenientes do Sol não são refletidos ou refratados nesses vapores úmidos,

[8] Cf. Bernard R. Goldstein, ob. cit., p. 111. Cf. A. I. Sabra, ob. cit, pp. 4. Cf. Allacen, ob. cit., p. 273.
[9] Cf. Allacen, ob. cit., pp. 264-265.

mas sim "absorvidos". No texto latino aparece como "*suspenduntur*", que pode ser traduzido por são sustentados, suportados, suspendidos, contidos, retidos[10].

## Conclusão

De acordo com o *Kitab al-Manazir* e o *Liber de crepusculis*, o crepúsculo pode ser classificado como consequência indireta da luz solar, que sustentada em um meio mais denso que o Ar, é irradiada em todas as direções, inclusive para os olhos do observador e a Terra. Assim, no início do crepúsculo matutino, quando o Ar começa a ser iluminado e a Terra ainda está escura, a luz que é sustentada, fixada, pela densidade dos vapores úmidos presentes no Ar não é suficientemente forte para iluminar a superfície da Terra. Conforme essa presença luminosa fixada na densidade do Ar se intensifica, aumentando em magnitude e brilho, a Terra começa a receber essa luz, porém com uma luminosidade mais fraca do que aquela de onde provém. Essa fixação da luz no Ar por causa da densidade do corpo ali presente, descrita por Ibn Al-Haytham, é a mesma luz sustentada exposta em Allacen, e a luz que irradia sobre a superfície da Terra durante o crepúsculo procede do ar iluminado.

Como Ibn Al-Haytham diz:

> "Agora, o ar que é adjacente e próximo ao local da superfície da Terra e que é iluminado pela luz do dia quando o Sol está próximo do horizonte antes de nascer faz parte do cone da sombra da Terra; e esse Ar é iluminado apenas porque está próximo à atmosfera iluminada de frente para o Sol, pois todo lugar cujo horizonte se encontra acima do Sol e que não está voltado para o

[10] A. Mark Smith também traduz o termo para o inglês como "*absorbed"*. Na tradução do hebraico para o inglês Bernard Goldstein utiliza o termo "*reflected"*, porém não tivemos acesso ao manuscrito em hebreu para confrontar os termos. Cf. Bernard R. Goldstein, ob. cit., p. 101.
"Verumtamen radii eius **suspenduntur** tunc cum aliquo corpore spissiore aere, ducit ergo nobis cum spissitudine sua radium quem induit". Cf. Allacen, ob. cit., p. 124.
"Todavia os raios dele são **absorvidos** então por algum corpo mais denso do que o ar, que, com sua densidade, logo conduz até nós o raio que toma sobre si". Cf. Allacen, ob. cit., pp. 264.
"Nonetheless, at that moment the sun's radiation is **absorbed** by some object denser than the air, so that, with its density, that object draws out for us what it has absorbed of that illumination". Cf. A. Mark Smith, ob. cit., p. 119.

> Sol deve estar dentro do cone constituído pela sombra. Mas esse Ar iluminado faz a borda da sombra contígua à atmosfera iluminada que tem sua face para o Sol"[11].

Em Allacen, no *Liber de crepusculis*, encontramos uma descrição análoga a essa apresentada por Ibn Al-Hayhtam:

> "Logo, quando [o crepúsculo] nos aparece iluminado, então aquilo não é a própria Terra, pelas razões que já expusemos, nem é o Ar que enche toda a esfera, visto que, como explicámos, sobre todo o Ar, ou grande parte dele, estão sempre a incidir os raios do Sol durante a noite e o dia, e aquele não aparece no [Ar] devido à subtiliza do mesmo. E sobre a Terra não existe corpo mais denso do que o Ar, a não ser os vapores ascendentes, aos quais não falta sempre que sejam iluminados pelo Sol. Mas então quando o cone da sombra se afasta deste, os nossos olhos [recebem] aquilo da esfera dos vapores que encerra a Terra, e o corpo do Sol recebe-os, e os raios deste caem sobre eles, o raio suspende-se com ele, e transporta o mesmo para nós e os nossos olhos obtêm o mesmo, e a sua luz é vista por nós, tal como vemos o mesmo aparecer nas nuvens com a coloração das humidades ascendentes, e assim como as cores que se veem nos orvalhos em forma de porção de círculo e de outros modos"[12].

Com isso, pode-se concluir que o crepúsculo não tem relação com a reflexão ou a refração, mas que é consequência de outra qualidade luminosa, a luz acidental. A. I. Sabra infere o motivo pelo qual Ibn Al-Haytham refere-se à segunda ao invés da primeira, pois não é possível considerar como sinônimos a luz acidental à luz refletida, pois esta é simplesmente a luz que foi invertida ou repelida pela superfície refletora, e não uma luz gerada por uma forma acidental que reside na superfície de um corpo iluminado[13].

[11] Cf. A. I. Sabra, ob. cit., p. 28.
[12] Cf. Allacen, ob. cit., p. 265.
[13] Cf. A. I. Sabra, ob. cit., p. 28.

# Del ocasionalismo teológico al ocasionalismo secular: la crítica de la causalidad en Al-Ghazâlî y Graham Harman

*Juan Jacobo Ibarra Santacruz*
Univ. Complutense de Madrid - España

## 1 Presentación

En una aproximación general, el ocasionalismo es la tesis filosófica que sostiene que los entes o substancias no pueden actuar como causas eficientes, siendo los eventos del mundo el resultado de la intervención divina. Así, los ocasionalistas sostienen que las causas segundas que parecen obrar en la naturaleza son en realidad "ocasiones" en las que se manifiesta la voluntad divina, causa primera y única eficiente de todo suceso mundano. En palabras de Fakhry, "las causas naturales no son las reales, sino simplemente las causas ocasionales de los efectos naturales"[1] producidos por Dios. Para el ocasionalismo, los entes constituyen instantes sin continuidad espaciotemporal propia, siendo necesaria la intervención constante de una fuerza externa para preservar su existencia y asegurar su mutua interacción. De este modo, la concatenación espaciotemporal de sucesos y el devenir existencial de las substancias están determinados por la soberanía divina que, incluso puede alterar la estructura operatoria del mundo introduciendo contingencias en las regularidades naturales y contraviniendo las leyes pre-establecidas.

## 2. El ocasionalismo teológico de al-Ghazālī

Aunque el **ocasionalismo** suele vincularse a filósofos cartesianos que, como Malebranche o Cardemoy, intentaron resolver el problema mente-cuerpo acudiendo a la intervención divina, se trata de una postura filosófica que se remonta al medioevo de la filosofía islámica. El núcleo primigenio del ocasionalismo se encuentra en el *Tahāfut al-Falāsifa*[2] (La incoherencia de los filósofos), obra escrita

[1] Majid Fakhry, *Islamic Occacionalism And its Critique by Averroes and Aquinas*, London and New York, Routledge 1958, p. 9.

[2] Aquí utilizaremos la traducción al inglés realizada por Marmura. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad at-Tūsī al-Ghazālī, *The incoherence of the philosophers* (trad. Michael E. Marmura, Utha, Brigham Young University 2000.

alrededor de 1093 por Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad at-Tūsī al-Ghazālī (1057-1111), seguidor del fundador de la teología ash'arí, Abu al-Hasan al-Ash'ari (874-936). Con el *Tahāfut,* al-Ghazālī intentó desenmascarar la insuficiencia de aquellos filósofos que, como Avicena y Al Farabi, pretendían compatibilizar la argumentación filosófica con la fe coránica. Según Mássimo Campanini, "el Dios absolutamente trascendente de los filósofos contrasta con la imagen coránica de un Dios omnipresente y omnisciente. El Dios de los filósofos parece remoto y separado, poco participativo y consciente tanto del funcionamiento de la naturaleza como de la agitación de las pasiones en el mundo de los hombres", de modo que, "inclinado al temor de que la filosofía pudiese desbaratar y anular la creencia en la fe, Algazel eleva su voz contra los filósofos en nombre de un teísmo exagerado y absoluto, que ve en Dios, […], al único creador y al único agente"[3].

**a) Consideraciones onto-epistemológicas**

La crítica de la causalidad de al-Ghazālī encuentra apoyo en las premisas onto-epistemológicas del atomismo, tradición que Aristóteles combatió en su momento desde una concepción horrorizada por el vacío.

Gracias a Maimónides, la escolástica occidental conoció las bases ontológicas del ocasionalismo musulmán. El filósofo judío tradujo al latín las enseñanzas de los *mutakallimun ash'aríes*, teólogos musulmanes expertos en el estudio del *Kalam*, doctrina islámica que busca someter los datos de la revelación al ejercicio de la lógica. Según Maimónides, los mutakallimun ash'aríes introdujeron elementos del atomismo griego y configuraron una cosmovisión discontinuista en consonancia con el ocasionalismo.

A diferencia de los atomistas griegos, los ash'aríes sostuvieron que los átomos son creados, modificados y aniquilados constantemente por Dios de modo que, la "fijeza relativa" que percibimos en las cosas se debe a la ininterrumpida labor divina de creación y estructuración atómica. Sintetizando con Bausani:

> "[…] más fiel a la inspiración coránica […] la cosmología que se refleja en la síntesis asarí, salva antes que cualquier otra cosa no los fenómenos […], sino la libertad de Dios […]. El mundo está compuesto de átomos indivisibles que Dios crea y sucesivamente destruye en cada momento o átomo de tiempo

[3] Massimo Campanini, *Introducción a la filosofía islámica*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 149.

> […]. La regularidad en el fluir de los eventos de la naturaleza es aparente, se podría comparar a las imágenes discontinuas de los fotogramas de una película que, proyectados a gran velocidad uno tras otro, producen la impresión de un movimiento continuo. Dios, si quisiera, podría asimismo hacer discurrir al contrario la película, interrumpirla, saltar de un átomo a otro y así sucesivamente. Con lo que queda abolida toda causa secunda"[4].

Dicho esto, analicemos los apartados del *Tahāfut* en los que se manifiesta con claridad el ocasionalismo teológico de al-Ghazālī.

**b) La cuestión XVII del *Tahāfut***

En la decimoséptima cuestión del Tahāfut, al-Ghazālī sostiene que "no es necesario que haya un enlace entre lo que se considera causa y lo que se considera efecto. Nada tiene que ver una con otro. [. . .] De la existencia de la [causa] no se sigue la existencia del [efecto], ni de la privación de la primera la privación del segundo"[5] (1782). Para al-Ghazālī, no existe ningún nexo esencial entre los eventos de una sucesión pues ninguno de ellos constituye una condición necesaria para la existencia del siguiente. "El enlace entre ambas cosas [la causa y el efecto]-dice al-Ghazālī-obedece a una decisión previa de Dios que las ha creado simultáneamente; pero no es que tal enlace sea necesario e indefectible […] está dentro del poder [divino]crear la saciedad sin comer, la muerte sin la decapitación, continuar la vida después de la decapitación, y así con todas las cosas conectadas"[6].

De acuerdo con al-Ghazālī, cuando acercamos un trozo de algodón al fuego, quien produce la "negrura en el algodón, [causando] la separación de sus partes hasta volverla cenizas es Dios […]"[7], agregando que, dado que el fuego es inanimado, no tiene ninguna capacidad de acción. Según al-Ghazālī, los filósofos no tienen prueba alguna de que el fuego sea el agente de la combustión del algodón; sus afirmaciones descansan en la "observación de la aparición de la quemadura en el [momento del] contacto con el fuego. La observación, sin embargo, [sólo] muestra la ocurrencia [de la quema] en [el momento del contacto con el fuego] pero no

[4] Alessandro Bausani, "Cosmologia e religione nell'Islam", *Scientia* 58, 1973: 723-746.
[5] al-Ghazālī, *The incoherence of the philosophers* (trad. Michael E. Marmura, Utha: Brigham Young University 2000.
[6] Ibíd., p. 166.
[7] Ibíd.

muestra la ocurrencia [de la quema] por el fuego] y [el hecho] de que no hay otra causa para ello"[8]. (1876) Generalizando, al-Ghazālī afirma que los efectos experimentados por los entes no son resultado de la presunta eficacia de causas segundas; es la disposición divina la única causa eficiente que produce eventos tales como la combustión del algodón. Además, aunque habitualmente observamos que la interacción entre un trozo de algodón y el fuego produce combustión, nada nos impide afirmar la posibilidad de que se produzca tal contacto sin que el algodón se queme ni quede reducido a cenizas.

En términos más cercanos a la actualidad[9], al-Ghazālī sostiene que las leyes naturales pueden cambiar, aunque no suelan hacerlo. ¿Debe seguirse de esto que el devenir de los procesos naturales pueda dar lugar incluso a lo absurdo o lo imposible? No necesariamente. Por un lado, el hecho de que Dios pueda introducir modificaciones al orden natural pre-establecido por él mismo, no implica que lo haga constantemente. La modificación permanente del orden natural conduciría a un indeterminismo absoluto contrario a la relativa estabilidad que atestigua nuestra experiencia sensible. Al-Ghazālī sostiene la posibilidad de un futuro contingente para legitimar la idea de que la omnipotencia de Dios incluye su capacidad para realizar milagros. Sin embargo, tal omnipotencia pareciera obrar dentro de los márgenes del principio de no-contradicción: "todo lo posible está dentro del poder de Dios", pero dado que "lo imposible consiste en afirmar una cosa conjuntamente con negarla", Dios solo puede obrar dentro de los márgenes de lo posible, de lo no-contradictorio.

Anticipando, en cierta medida, las observaciones de Hume, al-Ghazālī señala que el carácter necesario atribuido por los filósofos a la causalidad dimana de la tendencia del intelecto a extrapolar hacia el futuro aquellas regularidades que está habituado a observar en el presente y el pasado. Según al-Ghazālī, "el hábito continuo de que [los eventos] ocurran repetidamente, una vez tras otra, fija inamoviblemente en nuestras mentes la creencia en su ocurrencia según el hábito pasado"[10]. Dado que el curso natural del mundo puede variar y dado que el intelecto está incapacitado para calcular las incontables posibilidades reservadas por la voluntad divina, resulta ilegítimo, como pretenden los filósofos, otorgar necesidad a las conexiones regulares que nuestra mente abstrae de la experiencia. A lo sumo,

[8] Ibíd.
[9] Ibíd.
[10] Ibíd.

dichas conexiones se fundamentan en nuestra tendencia psicologista a organizar los datos de la experiencia mas no en un conocimiento objetivo de la estructura legaliforme del cosmos.

Como señala Campanini, "aunque el hombre se halle en condiciones de establecer a priori esquemas de razonamiento válidos y rigurosamente encadenados, ello no quiere decir que capten de inmediato la lógica del obrar voluntario de Dios"[11], pues, para al-Ghazali, el pensamiento no accede inmediatamente a la realidad, sino que funciona en un plano diferente en el que obra la inescrutable acción de Dios. Sin embargo, como ha señalado Goodman, es posible que al-Ghazali no haya negado absoutamente la eficacia de las relaciones causales en la naturaleza; a lo sumo, el ash'arí habría negado un vínculo "necesario" entre causa y efecto, pero no su concatenación ocasional. Campanini observa al respecto que al-Ghazali "no es un individuo absurdo: no pretende decir que el fuego no quema o que el agua no apaga. Se limita a decir que los seres naturales no poseen propiedades necesarias, inherentes a sus esencias e independientes de la directa intervención de Dios"[12] .

Una vez consolidado el ocasionalismo de al-Ghazali, no tardaron en aparecer intentos por refutarlo. En 1190 aparece el *Tahafut al-tahafut* (La incoherencia de la incoherencia), obra en la que Averroes intenta refutar las tesis ocasionalistas para restituir la legitimidad del aristotelismo y de la causalidad. Para el cordobés, la filosofía no solo está en condiciones de satisfacer las exigencias de la razón, sino que, de su negación se seguiría la imposibilidad misma del conocimiento o su auto-refutación. Como afirma en su *Discusión Primera* en torno a las ciencias naturales:

> "La lógica implica la existencia de causas y efectos, y el conocimiento de estos efectos sólo puede perfeccionarse mediante el conocimiento de sus causas. La negación de la causa implica la negación del conocimiento, y la negación del conocimiento implica que nada en este mundo puede ser realmente conocido, y que lo que se supone que se conoce no es más que una opinión, que no existen ni pruebas ni definiciones, y que los atributos esenciales que componen las definiciones son nulos. El hombre que niega la necesidad de cualquier conocimiento debe admitir que incluso éste, su propia afirmación, no es un conocimiento necesario"[13].

[11] Massimo Campanini, ob. cit., p. 151.
[12] Ibíd., p. 162.
[13] Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut* (Ed. M. Bouyges, S.J. Beyrouth), 1930.

También Santo Tomás de Aquino intentó refutar el ocasionalismo musulmán. En *Summa contra gentiles*, en lugar de afirmar o negar la absoluta autonomía y eficacia de las causas segundas, establece que se debe optar por una teoría de la concurrencia en la que tanto causa primera como causas segundas confluyan para dar lugar las interacciones entre los entes del mundo: "en cualquier agente hay que considerar dos cosas, a saber, la cosa misma que obra, y la virtud por la cual obra, como el fuego calienta por el calor. Y la virtud del agente inferior depende de la virtud del agente superior, en cuanto que el agente superior da al agente inferior la virtud misma por la cual obra, o se la conserva, o también la aplica para obrar; como el artífice aplica al efecto propio el instrumento"[14].

Ahora bien, determinar hasta qué punto el ocasionalismo constituye una postura vigente o no, es algo que excede nuestras posibilidades de análisis en este espacio. Como el objetivo es analizar las transformaciones del ocasionalismo secular de Harman respecto del ocasionalismo teológico de al-Ghazali, conformémonos con lo dicho y pasemos al siguiente punto.

### 3. El ocasionalismo secular de Graham Harman

Como hemos visto, el ocasionalismo es una tradición filosófica vinculada a posturas fuertemente teológicas, desde al-Ghazali hasta, por ejemplo, Alfred North Withehead. Sin embargo, a comienzos del siglo XXI, con el surgimiento de corrientes como la *Ontología Orientada a los Objetos* de Graham Harman, el ocasionalismo se ha reinterpretado secularmente. Retomando el problema de la causalidad, Harman elabora un esquema ontológico conservando la idea ocasionalista de que los entes del mundo no interaccionan directamente, pero postulando una fuerza mediadora que está muy lejos de ser Dios.

La Ontología Orientada a los Objetos-desde ahora abreviada como OOO-plantea una variante del ocasionalismo en la que los *objetos sensibles* y sus *propiedades sensibles* operan como mediadores causales entre los *objetos reales.* La filosofía de Harman se inscribe dentro del movimiento denominado *Realsimo poscontinental*, un conjunto de corrientes filosóficas que, proviniendo de la tradición continental y posmoderna, pretenden transgredirla o superarla a través de la reincorporación contemporánea de preguntas olvidadas de la ontología y la metafísica como la

[14] Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 70.

cuestión de los universales, la cuestión de la existencia del mundo externo, o la cuestión de la causalidad.

**a) Consideraciones onto-epistemológicas**

La OOO puede definirse como una tradición filosófica contemporánea que afirma que los objetos existen independientemente de la percepción humana y que la relación de nuestro pensamiento con el mundo no es más importante que la relación entre los objetos inanimados. Por rechazar el privilegio de la existencia humana sobre la existencia de otros objetos, la OOO ha sido caracterizada como una "ontología plana": todo cuanto existe en el mundo son los objetos con sus propiedades y relaciones, siendo el ser humano uno más entre ellos. Harman busca deliberadamente ir en contra de lo que denomina "filosofías del acceso", esto es, aquellas corrientes filosóficas que, desde la "Revolución Copernicana" de Kant, han considerado que es imposible conocer las cosas al margen de nuestro acceso subjetivo a ellas.

En *El Objeto Cuádruple*, Harman reinterpreta idea de "cuaternidad" que Heidegger Empleó, por ejemplo, en "Contruir, habitar, pensar"[15]. Heidegger utiliza metafóricamente la idea de cuaternidad para afirmar que el mundo es una especie de "juego de espejos" entre cuatro elementos: la tierra, el cielo, los divinos y los mortales. Cada elemento remite a los demás y es impensable de forma aislada. La cuaternidad puede interpretarse en dos sentidos: a) como la contraposición entre lo cismundano (la tierra, los mortales) y lo trasmundano (el cielo, los divinos); b) como la contraposición entre lo uno (el cielo, la tierra) y lo múltiple (los divinos, los mortales); y, c) entre lo manifiesto (el cielo, los mortales) y lo oculto (la tierra, los divinos). Harman toma estas dos últimas interpretaciones de la cuaternidad heideggeriana para crear su *cuaternidad orientada a los objetos*. "En esta última, los mortales se convierten en el *objeto sensible*, lo que Husserl llamaba el noema o contenido de un acto mental; la tierra se convierte en el *objeto real*, la cosa cuyo ser consiste en ocultarse según Heidegger; el cielo se convierte en las *cualidades sensibles*, las impresiones de las que hablaban los empiristas británicos; y los divinos se convierten en las *cualidades reales*, los *eidoi* obtenidos mediante la variación imaginativa"[16].

[15] Martin Heidegger, "Construir, habitar, pensar", en *Gesamtausgabe*, ob. cit., vol. 7, p. 151

[16] Ernesto Castro, *Realismo poscontinental [ontología y epistemología para el siglo XXI*], Segovia, Materia Oscura, 2020, pp. 186-187.

Dada la cuaternidad harmaniana integrada por objetos reales y sensibles con sus respectivas propiedades, es posible hablar de la naturaleza de las relaciones. Antes que nada, debe decirse que las relaciones se producen de tal manera que los objetos nunca tienen contacto directo entre sí. Tal y como los objetos de la experiencia, la razón y el entendimiento jamás refieren directamente a los objetos nouménicos sino a través de determinadas condiciones apriorísticas de posibilidad, tampoco el resto de objetos, por ejemplo, el fuego y el algodón, tienen contacto directamente sino a través de sus propiedades sensibles: no es el fuego lo que produce la combustión del algodón; lo que la produce es una propiedad sensible, en este caso, la ignición. Aunque Harman establece cinco tipos de posibles relaciones entre los objetos reales y sensibles –**contención**, **contigüidad**, **sinceridad**, **sin relación alguna**, *y* **conexión**–, aquí solo nos referiremos a la conexión, dentro de la que se ubica la causalidad.

**b) La teoría de la causalidad vicaria**

En el quinto capítulo de *El objeto Cuádruple*, "causalidad indirecta", Harman establece un nexo directo entre el ocasionalismo islámico y las filosofías modernas, de cuño escéptico, que cuestionan el carácter objetivo y necesario de la causalidad. Para Harman, el ocasionalismo nunca ha desaparecido pues, desde la modernidad, y, sobre todo desde Kant, parece impensable que los objetos del mundo se relacionen al margen de nuestros esquemas conceptuales[17].

En la ontología de Harman, se "presenta un mundo repleto de espectrales objetos reales que se hacen señas los unos a los otros desde profundidades inescrutables, incapaces de tocarse entre sí plenamente"[18]. Para Harman, los objetos reales solo interaccionan mediante lo que denomina "causalidad vicaria". Dado que el término "Vicario" remite a las nociones como las de "sustituto" o "delegado", la causalidad vicaria será aquella relación que, sustituyendo a la causalidad eficiente y directa, media entre dos objetos reales para producir un determinado efecto. Como se anticipó con el ejemplo de la interacción entre el algodón y el fuego, no es el segundo el que obra sobre el primero de forma directa, como causa eficiente, para producir su combustión. El agente que "sustituye" a la causa eficiente, sirviendo de

[17] Cf Graham Harman, *El objeto cuádruple*, Winchester y Washington, Zero Books, 2011: 65-76

[18] Graham Harman, "De la causación vicaria", en *Realismo especulativo* (Armen Avanessian ed.), Segovia, Materia Oscura, 2019, p. 129.

intermediario para producir la combustión del algodón, es la propiedad sensible de la ignición.

Harman emparenta la causalidad vicaria con la noción aristotélica de causa formal, afirmando que esta última "opera vicariamente" dado que las "formas no se tocan una a otra directamente, sino que de alguna manera se derriten, se funden y se descomprimen en un espacio común compartido del que todas están parcialmente ausentes"[19]. Ahora bien, si los objetos reales junto con sus propiedades permanecen ocultos o retraídos en su ser y sólo interactúan, a modo de objetos sensibles, por medio de sus cualidades sensibles, cabe preguntarse si los objetos reales *realmente* interactúan entre sí, pues pareciera que la esencia íntima de las cosas permanece siempre en una dimensión ontológica inasible e infranqueable. En *De la causación vicaria,* Harman señala que "el único lugar en el cosmos en que las interacciones ocurren es el ámbito sensual y fenoménico"[20], claro que, valga recordarlo, para el filósofo, el mundo fenoménico no remite a la experiencia puramente humana sino a toda interacción entre objetos mediante sus cualidades sensibles. Sin embargo, y a pesar de que su OOO pretende eliminar todo antropocentrismo, no deja de llamar la atención que siga empleando términos bastante antropomórficos. "La clave de la causación vicaria-dice Harman- es que dos objetos deben de algún modo tocarse sin tocarse. En el caso del ámbito sensual, esto ocurre cuando yo, el objeto intencional, sirvo como causa vicaria para la fusión de múltiples objetos sensuales: una fusión que es solo parcial y que está incrustada con otros accidentes residuales"[21].

Como se puede ver, Harman conecta con la tradición ocasionalista al sostener una ontología general que describe el mundo como un conglomerado de entes discontinuos y relativamente aislados que nunca interaccionan causalmente sino gracias a la mediación de un tercero. Ahora bien, la causalidad vicaria, como mediadora de las interacciones entre los objetos, constituye un principio transgresor del carácter habitualmente teológico del ocasionalismo: el papel que Dios jugaba en la teología de al-Ghazālī y los ash'aríes lo juegan en la OOO las propiedades sensibles de los objetos. Vale la pena agregar que, para Harman, en contra de la mayoría de investigaciones en torno a la cuestión, la causalidad no es ni recíproca ni transitiva. Esto quiere decir, por un lado, que un objeto puede afectar a otro sin ser afectado al mismo tiempo por él y, por el otro, que, en una sucesión de tres objetos,

[19] Ibíd., p. 132.
[20] Ibíd., p. 136.
[21] Ibíd., p. 158.

cuando el primero afecta al segundo y el segundo al tercero, no se sigue que el primero afecte al tercero.

Para finalizar, es conveniente decir que, no obstante la brevedad de lo expuesto, probablemente haya suficiente para mostrar algunas relaciones de continuidad y cambio operado por la OOO de Harman respecto del ocasionalismo del medioevo islámico. Harman es uno de los primeros filósofos en aventurar una secularización del ocasionalismo. En lugar de negar apriorísticamente la necesidad y eficiencia de la relación causal en virtud de un dogma como el de la soberanía de Dios, Harman propone nuevos caminos para investigar la causalidad intentando comprender la naturaleza ontológica de esta noción con independencia de las conclusiones a las que nos pueda llevar. Por su parte, dentro de los elementos de continuidad entre el ocasionalismo teológico de al-Ghazālī y el ocasionalismo secular de Graham Harman, el más importante es su concepción crítica del carácter eficiente y necesario de la causalidad. Hasta qué punto la propuesta de Harman significa una mejor opción que la de al-Ghazālī y sus sucesores es algo difícil de determinar. Sin embargo, diremos que la propuesta de Harman presenta dificultades insalvables, al menos, si se la intenta armonizar con el estado actual del conocimiento científico. Como señala Castro, "esta teoría, por supuesto, atenta contra principios físicos firmemente establecidos: contra el principio de acción y reacción, afirma que un objeto real puede afectar causalmente a un objeto sensible sin que esta afección sea simétrica; y, contra el principio de conservación de la energía, afirma que un objeto puede afectar causalmente a otro y este último a otro más sin que el primero afecte transitivamente al tercero"[22]. Tal vez la única virtud de la propuesta harmaniana, respecto al problema de la causalidad, sea la de haber rescatado la discusión de la causalidad de las sombras del olvido, pues,

> "para retomar la ofensiva, es necesario solamente revertir las persistentes tendencias de renuncia a toda especulación sobre los objetos y de voluntario encierro en un cada vez más reducido gueto de realidades exclusivamente humanas: lenguaje, textos, poder político. La causación vicaria nos libera de semejante encarcelamiento al devolvernos al corazón del mundo inanimado sea natural o artificial. La singularidad de la filosofía está asegurada no por amurallar una zona de la preciosa realidad humana que la ciencia no puede tocar, sino por ocuparse del mismo mundo que las ciencias se ocupan, pero

[22] Ernesto Castro, ob. cit., p. 188.

> de manera diferente. En términos clásicos, debemos especular una vez más sobre la causación sin permitir su reducción a causación eficiente"[23].

Y con estas líneas, damos por finalizada esta intervención. Muchas gracias por su atención.

[23] Graham Harman, ob. cit., 2019, p.159.

**Filosofía e Historia como polemismo en Abraham ibn Daud de Toledo**

*José Antonio Fernández López*
Universidad de Murcia - España

La obra de Abraham ibn Daud (c. 1110-1180) está vinculada con la actividad de la primera generación de estudiosos de esa singular figura de la historia que fue la Escuela de Traductores de Toledo, sin que haya sido posible hasta el momento establecer de manera definitiva el carácter y el contenido de esta relación. Una suma de confusiones vinculada a la identificación de algunos de los protagonistas de esta *community of learning* ha convertido los intentos de clarificación de la personalidad del filósofo andalusí en una empresa no exenta de problematicidad, proporcionando a la biografía de Ibn Daud un cierto halo de enigma. Cuando ibn Daud llega a Toledo en compañía de la masa de desplazados judíos que huyen de la persecución almohade de 1148, es ya un hombre maduro e intelectualmente formado. Familiarizado con la tradición talmúdica, la literatura y poesía hebrea, es también un profundo conocedor de las filosofías griega, islámica y judía.

De los cuatro tratados de los que se hace autor a Ibn Daud, sólo dos han llegado hasta nosotros: el tratado filosófico *Al-'Aqîda al-râfi'a* ("La fe sublime"), traducido al hebreo del original judeo-arábigo como *Ha-Emunah ha-Ramah*, y el tratado histórico *Sefer ha-Qabbalah* ("El libro de la tradición"). Escritos casi simultáneamente (c.1160), tanto el *Sefer ha-Qabbalah* como *Ha-Emunah ha-Ramah* poseen las características de una apologética desplegada desde la historia y desde la racionalidad: definir y defender el judaísmo rabínico ibérico, dentro del marco general de una *apología pro religione judaica*. Ya desde la misma introducción de *Ha-Emunah ha-Ramah*, el autor no deja duda de su propósito de confrontar el judaísmo que profesa con las otras dos grandes religiones monoteístas, desde una óptica racional no exenta de polemismo. Un polemismo, eso sí, mesurado y expresado con un lenguaje técnico, dialógico y preciso. Sus oponentes están tanto dentro como fuera del judaísmo: filósofos de corrientes opuestas, pensadores, a su juicio, excesivamente temerarios o eruditos gentiles. Por su parte, aunque el *Sefer ha-Qabbalah* es fundamentalmente una historia de la tradición redactada en su totalidad como un alegato en favor del rabinismo, refleja en su conjunto un espíritu que participa de dos tradiciones, judía y gentil, a las que recrea a modo de síntesis. El objetivo al asumir esta dualidad es armonizar y conciliar en una unidad una obra

historiográfica que sirva de marco para describir cómo la historia del liderazgo rabínico se inserta en la historia universal. Su polemismo racionaliza la tradición en aras de una hermenéutica convincente, capaz de oponer un discurso sólido a las estrategias retóricas de cismáticos y miembros de otras religiones. Los eones y las eras son escrutados con una nueva mirada, quizás inexacta y fragmentaria, pero, en cualquier caso, dotada de una indudable y creativa curiosidad por "la diferencia". Nuestra intención en esta presentación es mostrar, de modo sucinto, los rasgos fundamentales de este polemismo y de esta apología religiosa. Lo haremos centrándonos en la obra filosófica, pero sin de dejar de asumir el papel que ibn Daud concede a la historia en esta empresa.

Aunque muchos de los elementos de su polémica con el islam y el cristianismo no son originales, pudiendo encontrarse, por ejemplo, en Samuel ibn Nagrela o en el corpus de réplicas habituales de los círculos judíos de la época, sí que resulta novedosa la impronta que Ibn Daud da a su argumentación en el debate religioso. Su rechazo argumentativo a la afirmación gentil de que la revelación judía ha sido superada por la cristiana o musulmana, se fundamenta en un juicio de valor –las "absurdas acusaciones" de los gentiles– pero, sobre todo en el hecho positivo de que la Escritura es eterna e incontrovertible, hecho que evidencian la razón filosófica y los datos históricos[1].

Al lado del *Moré nebûkîm* de Maimónides (1135-1204), *Ha-emuná ha-Ramá* se presenta como una modestísima empresa filosófica. No tratándose de una "obra maestra", quizás otros aspectos de esta sí pueden ofrecer una mirada positiva desde una perspectiva actual: excelente síntesis filosófica, eslabón de esa cadena de amplio recorrido que es la historia del pensamiento judío, contrapunto al *Cuzary* de Yehudá ha-Leví (c. 1075-1141), testimonio intelectual de las profundas controversias filosófico-teológicas de la época. Ibn Daud intenta conciliar la *Torá* con Aristóteles. Concibe el estudio filosófico como la tarea más sagrada de la vida, aquella que teniendo como objetivo "el conocimiento de Dios" hace al hombre superior sobre el mundo de las cosas creadas. Comprensible le resulta, en cambio, el rechazo de sus correligionarios al estudio filosófico. En la introducción a la obra, Ibn Daud señala que por la incapacidad de sostener de manera equilibrada "la luz de su ley religiosa en la mano derecha y la de su conocimiento en la mano izquierda", el conocimiento

[1] Abraham Ibn Daud, *The Exalted Faith*, Norbert M. Samuelson (ed.), Londres, Associated University Press, 1986: 204-212.

"ha extinguido la llama de la fe"[2]. Dos filósofos judíos anteriores, Saadia ha-Gaón (892-943) y Salomón Ibn Gabirol (1021-1058), serían un ejemplo para él de esta disfuncionalidad, aunque con matices claramente diferenciados.

Sin ser mencionado nunca explícitamente por su nombre, las ideas de ha-Leví están presentes en *Ha-emuná ha-Ramá*. Ibn Daud comparte con él algunos de los principios y cuestiones esenciales para la apologética de la época: supremacía del judaísmo, definiciones del liderazgo comunitario y, tal como reza el propio título de su *Cuzary*, la búsqueda de pruebas y de respuestas en beneficio "de una fe menospreciada". Pero es mucho más lo que les separa. Considerado en líneas generales como un contrapunto al *Cuzary*, el propio título "fe exaltada" es ya de por sí una réplica a esa "fe menospreciada" que quiere defender ha-Leví. La filosofía impugnada es ahora objeto de apología por Ibn Daud. Dado que el objetivo último de toda filosofía es, para Ibn Daud, el desarrollo intelectual de una racionalidad práctica, el judaísmo ofrece el marco más elevado para ello. En este sentido, es objetivo explícito de su tratado formar intelectualmente a aquellos judíos que, poseyendo una mente madura, carecen del conocimiento filosófico suficiente para poder justificar la veracidad de su tradición religiosa.

El libro segundo de *Ha-emuná ha-Ramá* tiene como contenido los "principios básicos de la fe" del judaísmo rabínico[3]. De estos seis fundamentos, el quinto principio, el de "la fe consecuente", es un estudio de la profecía como garante de la cadena de la tradición y, por extensión, de la verdad del judaísmo frente a las otras religiones. Las dos secciones de este estudio abordan, respectivamente, la profecía como fenómeno y el carácter imperecedero de la profecía mosaica frente a las alegaciones y críticas de cristianos y musulmanes. Al margen de otras consideraciones, lo más relevante de este asunto para nosotros reside en las implicaciones que de este análisis del fenómeno de la profecía se desprenden, a saber: su justificación filosófica del judaísmo rabínico; su defensa racional del judaísmo frente al cristianismo y al islam; la matriz profética de la experiencia histórica de Israel, que hace de su tradición una apología permanente y consecuente; el énfasis en el estatus lógico-epistemológico de las verdades de la Escritura, similar al de las verdades de razón o al del conocimiento perceptivo más directo.

[2] Ibíd., p. 40. La traducción del texto es nuestra.
[3] Ibíd., p. 131.

Una matriz especulativa filosófica se halla presente en la fundamentación de la profecía que realiza ibn Daud. También un vector diferencial característico, compartido este por otros pensadores judíos medievales. Nos referimos a la crítica al concepto aviceniano de *ḥads* o profecía intelectual: capacidad para llegar a una conclusión racional instantánea; habilidad para llegar a una verdad conclusiva sin ayuda externa ni aprendizaje previo. Su prevención frente a la idea de *ḥads* con respecto a la profecía no es de naturaleza antifilosófica, sino consecuencia de su convencimiento de la exclusividad y la superioridad de la profecía mosaica. Una aceptación de la experiencia profética como un fenómeno intelectual y universal diluiría esa exclusividad y convertiría en fútil la cadena de la tradición. Esta caracterización diferencial se sostiene, sin embargo, sobre una concepción filosófica en la que los préstamos intelectuales (al-Farabí, Avicena) no impiden el desarrollo de una interpretación singular. La distinción entre movimiento directo y secundario es apropiada para comprender la diferencia entre profecía intelectual e imaginación profética. Solamente una clase de conocimiento puede ser recibido del Intelecto Activo, el cual actualiza las potencialidades del alma humana, y es "por divina inspiración, sin elucubración ni deliberación"[4]. Este Intelecto Activo de "los filósofos", afirma ibn Daud, llamado por "los religiosos árabes" el Espíritu Fiel, es el "Espíritu del Santo", "el aliento de Sadday que hace al hombre comprender"[5].

Todos los verdaderos profetas son judíos o individuos cuyos mensajes han dotado de sentido la historia colectiva de Israel[6]. En el entramado discursivo de *Ha-emuná ha-Ramá*, donde la disposición del argumentario sigue una estricta lógica, esta caracterización prepara el terreno para la apologética. El segundo capítulo del quinto principio básico tiene como objetivo "los cambios en la Ley religiosa y las condiciones para aceptar las afirmaciones de un profeta"[7]. Un aspecto sumamente interesante y que cabe destacar, es el tono sosegado y conciliador con el que ibn Daud refiere, frente a las críticas del islam y del cristianismo, el acuerdo básico que se da entre las tres religiones con respecto a la racionalidad natural que fundamenta la necesidad de un corpus normativo. A partir de un ejemplo muy similar al que podemos hallar en el *Cuzary*, ibn Daud destaca la aceptación racional universal de unas normas morales de convivencia: "incluso en una banda de malhechores, deben

[4] Ibíd., p. 159.
[5] Ibíd., p. 160.
[6] Ibíd., p. 195.
[7] Ibíd., p. 196.

establecerse normas que permitan discernir lo que es correcto para ese grupo"[8]. Sin embargo, aunque "mentes diferentes se reúnen por reglas religiosas generalmente reconocidas", después, las diferentes reglas religiosas "terminan alterando las originales"[9].

De modo que podríamos decir que las leyes naturales de la razón unen a los hombres, mientras que las tradiciones religiosas los separan. Una duda razonable parece rondar a ibn Daud al enfrentarse a las críticas de cristianos y musulmanes sobre el carácter impostado de la tradición judía, una tradición, afirman, no garantizada por una cadena ininterrumpida de sabios que han salvaguardado su verdad original, sino que, más bien al contrario, la han alterado a su antojo. De hecho, incluso algunos sabios de Israel, afirma, presentan textos de las Escrituras para argumentar que Dios puede arrepentirse o desdecirse de aquello que en otro tiempo deseó o quiso, de modo que, ¿por qué Dios no podría cambiar su Ley?[10] La razón fundamental, arguye ibn Daud, radica en que, dado que, hablando de Dios, "Su esencia es Su conocimiento" y ya que "los filósofos y los *mutakallimum* están de acuerdo en que ningún atributo puede ser añadido a Su esencia", es radicalmente falso afirmar que "algo nuevo pueda entrar en su conocimiento"[11]. Si ha habido cambios en la Ley esto solo puede haber sido obra del ser humano, pero, tal como se afirma en el *Sefer ha-Qabbalah*, los sabios de Israel "no dijeron nada de su propia invención, ni siquiera la cosa más pequeña"[12]. Es necesario, pues, responder a las objeciones de los gentiles, mostrando que la revelación recibida por Moisés es la única verdadera revelación, no superada ni reemplazada ni por el cristianismo ni por el islam.

Ibn Daud recoge de manera sintética las que, a su juicio, son las objeciones fundamentales que cristianos y musulmanes realizan a la validez de la tradición judía. Por un lado, los cristianos afirman que "la Torá y los libros proféticos son verdaderos, pero han sido modificados". Esta palabra de Dios verdadera, sin embargo, no contempla el hecho de que "un nuevo pacto" se ha sellado entre ese

[8] Ibíd., p. 204.
[9] Ibíd.
[10] Ibíd., pp. 204-205.
[11] Ibíd., p. 205.
[12] Abraham ibn Daud, *Libro de la tradición*, Lola Ferre (ed.), Barcelona, Riopiedras, 1990, p. 39.

mismo Dios y los hombres[13]. En segundo término, para los musulmanes (y también para los judíos caraítas), si bien la Torá original ("la Torá que fue dada en el cielo") es verdadera, "ha sido cambiada y alterada", es una distorsión del original[14]. Las Escrituras judías, a ojos de los *mutakallimum*, realizan una antropomorfización de Dios injustificable cuyo resultado es una pérdida de su esencia y una merma de sus atributos. Ibn Daud trae a colación, como ejemplo de esta crítica, la absurda interpretación que, a su juicio, los sabios del *kalam* realizan de Ex 12, donde se explicita a un Dios al que hay que ayudar a cumplir sus promesas, incapaz de distinguir entre un primogénito egipcio y otro judío[15].

Frente a las críticas cristianas y musulmanas, ibn Daud desarrolla un doble argumentario: la lógica interna de las Escrituras y la ausencia en esta de ninguna referencia directa o inferida a que el pacto sinaítico haya cambiado ("excepto por alguna débil conjetura sobre lo que los versículos podrían significar"), desmontan la pretensión cristiana de substituir la tradición que se remonta a Moisés por una "nueva alianza"[16]; existe, además, un criterio de plausibilidad que confiere al origen de una tradición los atributos de incorregible y veraz, y este es el propio hecho fundante en sí, su carácter público, así como los actos que lo acompañan ("la condición para la aceptación de la palabra de un profeta es que el profeta hable en presencia de la nación y que esta palabra vaya acompañada de prodigios reconocidos por todos")[17]. Esta condición, es el punto de partida de una demostración con la que ibn Daud pretende desmontar la clásica acusación de *taḥrīf* ("falsificación") sostenida desde siglos atrás por los polemistas musulmanes. Inspirado en Saadia Gaón y Yehudá ha-Leví, en este responsorio tradicional el hecho del testimonio multitudinario de los prodigios de Moisés anula la posibilidad de cuestionar su validez. Pero, no solo esto. Continuando con su propia lógica, ibn Daud vincula la demostración de Moisés a una suerte de "extensión" de la capacidad profética de un individuo a todo un pueblo: "de modo que, siendo seiscientos mil o más profetas en un solo día, la única duda que podría permanecer sería el que alguien dijera que este testimonio es una ficción compuesta por un autor"[18].

[13] Abraham ibn Daud, *The Exalted Faith*, p. 207.
[14] Ibíd.
[15] Ibíd., pp. 208-209.
[16] Ibíd., p. 207.
[17] Ibíd., p. 210.
[18] Ibíd., p. 187.

Ya en el Corán, los judíos son acusados de distorsión, con el argumento de que rechazan la afirmación de que la profecía de Mahoma fue profetizada en la Torá, un rechazo al que Mahoma respondió acusando a los judíos de haber forjado la Escritura. Ibn Daud defiende la existencia de un nexo ininterrumpido entre Moisés y los sabios de la Ley de todas las generaciones que garantiza la veracidad de la tradición y la impecabilidad de su trasmisión[19]. La cadena de la tradición, arguye Ibn Daud, nunca se ha roto, los sabios no han diferido nunca en lo esencial entre ellos. ¿Nunca? Desde su promulgación hasta el Exilio su trasmisión es irreprochable: "durante 890 años, mientras la Torá estuvo en manos de los reyes de Israel fue leída de principio a fin en presencia de todo el pueblo cada siete años"[20]. De modo que, si alguna falsificación hubiera sido realizada, tuvo que ocurrir durante el exilio babilónico o justo después.

Para ibn Daud, no cabe duda de que este es el núcleo de la acusación musulmana al judaísmo: al final del Exilio, una Ley correctamente trasmitida hasta entonces desde Moisés, fue distorsionada por el Sumo Sacerdote Esdras: "él recordabas algunas partes de la Torá, pero olvidó otras, y cambió algunos versículos que recordaba para conciliarlos con sus propios puntos de vista"[21]. Esdras sería el padre del judaísmo y la fuente normativa de Israel no se hallaría tanto en el propio Moisés como en la lectura que Esdras realiza del pacto. No es improbable que los estudiosos musulmanes conociesen y usaran como fuente para estas invectivas la idea expresada tanto por San Ireneo o Tertuliano de que la Torá se había perdido cuando el templo fue destruido, como también fuentes rabínicas, probablemente trasmitidas por los caraítas, donde se afirma, por ejemplo, a partir de una lectura de Esdras 7, 10, que "el segundo Moisés" había emprendido la tarea de difundir una Torá que "había caído en desuso".

La respuesta de ibn Daud a estas críticas, unificadas en torno a la acusación de *taḥrīf*, desarrolla una estrategia utilizada también en el *Sefer ha-Qabbalah*. La historiografía se pone al servicio de un propósito apologético, a partir de una singular racionalización de la historia donde la lógica argumental evidencia la naturaleza salvífica de las eras y el exclusivismo del pueblo de Israel como su protagonista de su tránsito. Y lo que la historia muestra, afirma ibn Daud, es que el primer Exilio fue una experiencia radical, pero no opresiva. ¿Qué sentido hubiera

[19] Ibíd., p. 208.
[20] Ibíd., p. 209.
[21] Ibíd.

podido tener una falsificación de la Torá en un contexto donde prominentes personajes judíos como Ezequiel, Mardoqueo o Daniel ejercían notable influencia pública? ¿Cómo hubieran podido tolerar una cosa así? Pero, además, argumenta, el que el exilio babilónico no fuera opresivo desmonta las acusaciones de que habiendo sido destruida la Torá, Esdras se vio obligado a reinventarla.

La historia bíblica demuestra que el Exilio fue complejo, progresivo, que hubo movimientos de ida y vuelta, tránsitos, irrupciones de personajes que se arrogaban un nuevo protagonismo en contextos político-religiosos cambiantes, como por ejemplo Daniel: "¿Qué decir de Daniel y de sus seguidores? ¿Es que es posible que hubieran viajado con él sin portar una copia de la Torá?"[22]. Y un último argumento: en tiempos de Esdras el pueblo judío ya se encontraba disperso a lo largo y ancho del mundo civilizado. Por mucho poder que el Sumo Sacerdote hubiera podido ejercer de forma reaccionaria sobre sus hermanos de fe en Persia, su influencia en el resto de las comunidades judías, dispersas a lo largo y ancho del mundo, allende de las fronteras del imperio sasánida no era ni mucho menos tan relevante como para poder acallar el escándalo que hubiera supuesto una reinvención parcial de la Torá. Es por ello, concluye ibn Daud, que "esta perversión hubiera sido imposible. Por lo tanto, es falso afirmar que hay cambios en la Torá, y es falso afirmar que la Torá ha sido alterada"[23].

El *Sefer ha-Qabbalah* de Abraham ibn Daud –primera obra histórica que aparece en las letras hispanojudías– mira hacia el pasado desde una sugerente clave donde se combinan mesianismo y quietismo político, en el marco de una estructura simétrica de las eras. En esta obra, la teología de la historia desplaza el plano de lo historiográfico y lo transforma en algo substancialmente diferente, dotándolo de una finalidad gregaria: la cronología apunta y valida la experiencia de fe. La obra del historiador, consecuencia de cambios históricos radicales, es una particular toma de conciencia donde se enlazan la propia concepción histórico-salvífica de Israel con las vicisitudes del presente. Con un tono substancialmente diferente al utilizado en *Ha-Emuná ha-Ramá*, menos objetivo, racional y distante, ibn Daud confecciona un tejido historiográfico en el que a una sucesión cronológica que sirve de urdimbre se le van añadiendo fragmentos en forma de narraciones ejemplarizantes. Historias de disidencia e impostura, de religiones que irrumpen en la historia común falsificando la verdad revelada, de sabios y de reyes gentiles, sirven de contrapunto a una

[22] Ibíd.
[23] Ibíd., p. 210.

tradición verdadera y sagrada, cuyos defensores están convencidos tanto de su autenticidad como de la falsedad de caraítas, samaritanos, cristianos, musulmanes, maniqueos o griegos. La obra se ofrece en sus cuatro secciones como una reflexión de apocalíptica consecuente. Su mesianismo viene mediado por una dialéctica creativa: afirmativa, entre la verdad de las promesas expresadas y renovadas en la tradición y la ortopraxis judía; contrapuesta, mediado, entre esas mismas promesas y la disidencia judía, la errónea concepción del mesianismo cristianismo o los signos que apuntan a la desintegración del islam.

El trasfondo escatológico que evidencia la historiografía del autor le impele a dimensionar la periodización de la historia desde una perspectiva novedosa: ensalzar los logros de la judería andalusí en los ámbitos intelectual, religioso y político; situar a la península ibérica en el corazón de la historia judía, vinculando a Israel con la España cristiana en un camino que recorre Constantinopla, Italia y la Roma clásica y que apunta a una consumación en la "nueva Edom", en un norte cristiano al que todos los signos de promesas apuntan. Los convulsos acontecimientos que experimenta la judería hispana en aquellos años del siglo XII zarandean la conciencia colectiva de la comunidad entera, haciendo salir de su letargo la esperanza mesiánica. Las profecías de consolación-redención en la Escritura aún no se han cumplido. En sintonía con esta disposición espiritual, *Ha-Emunah ha-Ramah* desarrolla todo un importante apartado ético final desde la perspectiva de un consuelo que anticipa en su conclusión el *Sefer ha-Qabbalah*.

# Estudios islámicos medievales del cristianismo oriental. Tolerancia social e intolerancia teológica

*Julio César Cárdenas Arenas*
Univ. Complutense y Univ. Islámica de Madinah - España/Arabia Saudí

## Presentación

La ponencia presenta las formas de tolerancia social e intolerancia teológica entre musulmanes y cristianos, mediante una comparación crítica y metodológica de tres estudios islámicos de las religiones entre los ss. X a XIV sobre el cristianismo oriental.

Para ello se muestra, desde la terminología árabe-islámica, los objetivos y las metodologías del estudio histórico de al-Shahrastānī (Persia), teológico de Ibn Ḥazm (Córdoba) y apologético de Ibn al-Qaīym (Siria) con el fin de entender cómo la relativa tolerancia social se une a la intolerancia teológica propia, mas no única, de la apología medieval.

El análisis se centra en la definición y las relaciones de las Iglesias cristianas Melquita (*malkānī*) o bizantina, Nestoriana (*nisṭūrī*) o persa y Jacobita (*īa'qūbīah*) o Siríaca entre ellas, y demuestra la influencia de los conflictos teológicos sobre la Trinidad (*tathlith*) y el monoteísmo (*taūḥī*d) para las relaciones sociales entre cristianos y musulmanes.

## De la tolerancia social a la intolerancia teológica

Por una parte, el Corán contiene descripciones históricas y teológicas del judaísmo y el cristianismo en especial y presenta[1]una designación abarcante de las religiones: el islam (*al-islām*), el judaísmo (*al-iahūdīah*), el sabeísmo (*al-ṣāba'iah*)[2], el cristianismo (*al-naṣrānīah*), el zoroastrismo (*al-majūsīah*) y el paganismo (*al-ūathanīah*).

[1] Cf. Corán 22.17.
[2] Al respecto del sabeísmo existen muchas diferencias sobre su teología y formas de adoración y, por lo tanto, de su consideración como religión.

Por otra parte, los primeros libros de estudios del cristianismo que se conservan fueron de controversia, escritos durante los siglos II-III AH y VIII-IX EC ya que son *La respuesta a los tipos de cristianos* (*al-rad-d ʿalá aṣnāf al-naṣārá*) de ʿAlī ben rabban al-Ṭabarī[3] y *La respuesta de los cristianos* (*al-rad-d ʿalá al-naṣārá*) de al-Jāḥidh[4].

Y en la actualidad los estudios islámicos se dividen en ciencias, según sus fuentes, objetivos y metodologías, el estudio de las religiones (*ʿilm al-adīān*) pertenece, junto al estudio de las sectas (*ʿilm al-firaq*) y de las ideologías contemporáneas (*ʿilm al-madhahīb al-muʿāṣirah*) a la ciencia de las *maqālāt* (*ʿilm al-maqālāt*) tanto en los estudios islámicos clásicos como en los pensum universitarios actuales.

**Ibn Ḥazm (994-1064)**

El polímata Ibn Ḥazm, de origen persa[5] **perteneció a una familia muladí** que se convirtió al islam[6] y abrazó la cultura árabe de *al-Andalus* en los siglos X y XI.
Luego de un debate (*munādharah*) en el año 404 AH[7], escribió una obra de polémica religiosa llamada *Polémica teológica con Ibn Nagrella* (al-*raḍ ʿalá ibn al-Nagrīla al-Īahūdī*)[8]; entre sus obras perdidas se encuentra *La refutación de los Evangelios cristianos* (*al-rad-d ʿalá ānājīl al-naṣārá*), mencionado por sabios como al-Dhahabī[9].

[3] Era cristiano nestoriano y se hizo musulmán a los 70 años, nació en Ṭabaristān, al interior de una familia cristiana persa o siríaca, conocía las lenguas árabe, siríaca y griega, mantuvo su apodo siríaco de *rabban* para referirse a su calidad de profesor, era un sabio en las ciencias de la medicina, ingeniería, astronomía, matemáticas y filosofía, ejerció la medicina en la ciudad de Raī y era secretario de al-Muʿtaṣim (833-842), al-Ūathiq y al-Mutaūakil (847-861).
[4] Escritor de literatura árabe, sus obras más conocidas son el *Libro de los animales*, el *Libro de los tacaños* y el *Libro de la elocuencia y la oratoria*.
[5] Cf. *Introducción*, Ibn Ḥazm, ʿAlī ben Aḥmad ben Saʿīd. (1440 AH / 2019 EC). *Al-Faṣl fī al-milal wal-niḥal* [*Historia crítica de las religiones y las sectas*], Muḥammad ben ʿAūad ben ʿAbd Allah al-Shahrī, Cairo/al-Rīāḍ: Dār al-Balad/Dār al-Faḍīlah, pp. 24-25.
[6] Su abuelo Īazīd fue el primero en hacerse musulmán.
[7] Cf. *Introducción*, Ibn Ḥazm, *Op. cit.*, p. 77.
[8] Contra el poeta y filósofo judío *Shemūel ha-Levī ben Īūsef* apodado el Príncipe (*ha-Nagīd*) quien fue nombrado visir (1030) en la Taifa de Granada durante el reinado de Habús ben Maksan (1019-1038).
[9] Cf. *Introducción*, Ibn Ḥazm, cb. cit., p. 50.

***Historia crítica de las religiones y sectas***

Su obra más famosa es la *Historia crítica de las religiones y sectas* (*al-Faṣl fī al-milal wal-niḥal*) se considera a Ibn Ḥazm, al interior de la cultura islámica, el precursor de la ciencia de las religiones, y junto a la *Historia de la India* (*Tārīkh al-Hind*) del persa Abū Raīḥān al-Bīrūnī (973-1050), se les considera los predecesores de los estudios comparados de las religiones, ambos desde la comparación de éstas y la presentación del islam como religión superior y verdadera; la metodología de su obra incluye[10]:

1. La unión de la metodología de polémica (*al-manhaj al-jidalī*) con la referencia (*al-taqrir*), la explicación (*al-baīān*), el debate (*al-munāqashah*) y la comparación (*al-muqāranah*), siguiendo la metodología del Corán al describir y argumentar sobre judíos y cristianos, llamados la gente del Libro (*ahl al-kitāb*);
2. El uso de citas bíblicas para la exposición del judaísmo y el cristianismo, y el uso de dos tipos de argumentos o pruebas (*adilah*), las transmitidas (*al-naqlīah*) y las pruebas racionales (*al-ʻaqlīah*) para la refutación (*al-rad-d*);
3. Su escritura es muy extensa a la vez que clara en la descripción (*al-ʻarḍ*) y en el debate (*al-munāqashah*).

**Los cristianos y sus sectas.** Cuando Ibn Ḥazm define los cristianos (*al-naṣārā*) habla de su negación del monoteísmo puro (*al-taūḥīd mujaradan*) y su creencia en la Trinidad (*al-tathlīth*), dice:

> "Los cristianos (*al-naṣārā*) aunque sean Gente del Libro (*ahlu al-kitāb*) y crean en la Profecía de varios profetas -la paz y las bendiciones sean con ellos-, la mayoría (*jamāhīr*) de sus sectas (*firaq*) no creen en el monoteísmo puro (*al-taūḥīd mujaradan*), sino que creen en la Trinidad (*al-tathlīth*)"[11].

Ibn Ḥazm menciona primero las sectas cercanas al monoteísmo islámico, es decir las que siguen a Arrio, Pablo de Samosata, Macedonio I de Constantinopla y el barbaranismo (*al-barbarānīah*), según la cercanía teológica al islam, segundo, las que creen en la Trinidad y son mayoría, de acuerdo a su cercanía geográfica al mundo islámico, la melquita (*al-malkānīah*), la nestoriana (*al-nisṭūrīah*) y la Jacobita (*al-īa ʻqūbīah*)[12].

[10] Cf. ibíd., pp. 8-9.
[11] Ibíd., pp. 263-264.
[12] Cf. ibíd., p. 268, nota 5.

Los seguidores de Arrio (256-336) (*aṣḥāb Arīūs*), el Sacerdote (*qisīs*) de Alejandría, quien creía en "el monoteísmo puro (*al-taūḥīd mujaradan*)" como "Jesús -la paz sea con él- es un siervo creado (*'abd makhlūq*) y la palabra de Allah (*kalimatu Allah*) exaltado sea, mediante la cual creó los cielos y la tierra"[13], mientras que Allah es el Creador[14].

Los seguidores de Pablo de Samósata (200-272) (*aṣḥāb Būlus al-ShamShāṭī*), Patriarca (*baṭrīārkā*) de Antioquía, quien creía en "el monoteísmo puro correcto (*al-taūḥīd al-mujarad al-ṣaḥīh*)" y que Jesús es un siervo de Allah (*'Abdullah*) y su Mensajero, tal como los demás Profetas (*anbīā'*), lo creó Allah en el vientre de María (*fī baṭn Marīam*) sin intervención de varón, además de ser un ser humano (*insān*), para nada una divinidad (*ilahīah*), inclusive decía "no sé qué es la Palabra (*al-kalimah*) ni el Espíritu Santo (*Rūḥ al-qud-dus*)"[15], sus ideas son lo más cercano al monoteísmo islámico, pues además no creía en la divinidad (*ulūhīah*) de la Palabra, ni del Espíritu santo, la unidad de Dios como persona (*jaūhar, aqnūn*) de la Trinidad y que había llamado a Jesús hijo por la filiación (*al-tabanī*) no por su nacimiento (*al-ūilādah*) ni por la encarnación (*al-itiḥād*)[16].

Los seguidores de Macedonio (342-360), Patriarca de Constantinopla (343) quien creía en "el monoteísmo puro y en que Jesús es un siervo creado (*makhlūq*), hombre profeta y enviado como los demás profetas, también que Jesús era el Espíritu Santo, la Palabra de Dios y ambos eran creados[17].

Por último, menciona al barbaranismo (*al-barbarānīah*) o el marianismo (*al-marīmānīah*), y su creencia en que Jesús y su madre son dos divinidades (*ilahān*) diferentes de Dios, si bien menciona que esta secta se extinguió (*bādata*)[18] en el siglo VII[19].

[13] Ibíd., p. 269.
[14] Cf. ibíd., p. 268, nota 6.
[15] Ibíd., p. 272.
[16] Cf. ibíd., pp. 270-271, nota 3.
[17] Cf. ibíd., pp. 272-273.
[18] Ibíd., p. 273.
[19] Cf. ibíd., p. 273, nota 3.

**Los melquitas**

الملكانية وَهِي مَذْهَب جَمِيع مُلُوك النَّصَارَى حَيْثُ كَانُوا حاشي الْحَبَشَة والنوبة وَمذهب عَامَّة أهل مملكة لِلنَّصَارَى حاشي الْحَبَشَة والنوبة وَمذهب جَمِيع نَصَارَى أفريقية وصقلية والأندلس وَجُمْهُور الشَّام وَقَوْلهمْ إن الله تَعَالَى عن قولهم - ثَلَاثَة أشياء أَب وَابْن وروح الْقُدس

> "El melquismo es la doctrina de todos los reyes de los cristianos cerca de Etiopía y Nubia, la común de todo el reino cristiano que se encontraba en Etiopía y Nubia, la cual es la creencia de la mayoría de los cristianos en África, Sicilia, Andalucía y la mayoría de Sham [Siria y Palestina], su creencia es que Dios (les perdone) es tres entidades: Padre, Hijo y Espíritu Santo"[20].

**Los nestorianos**

وَقَالَت النسطورية مثل ذَلِك سَوَاء بِسَوَاء إِلَّا أَنهم قَالُوا إِن مَرْيَم لم تَلد الْإِلَه وَإِنَّمَا ولدت الْإِنْسَان وَأَن الله تَعَالَى لم يلد الْإِنْسَان وَإِنَّمَا ولد الْإِلَه تَعَالَى الله عَن كفرهم. وَهَذِه الْفرْقَة غالبة على الْموصل وَالْعراق وَفَارِس وخراسان وهم منسوبون إِلَى نسطور بطريركاً بِالْقُسْطَنْطِينِيَّةِ.

> "Y así mismo dijeron los nestorianos además que Maria no dio a luz a la divinidad, sino al ser humano, y que Dios, exaltado sea, no creó el hombre sino a la divinidad, que Allah [perdone] su incredulidad. Esta secta se encuentra en su mayoría en Mosul, Iraq, Persia y Khurasan y se adscriben a Nestorio, Patriarca de Constantinopla"[21].

**Los jacobitas**

وَقَالَت اليعقوبية إِن الْمَسِيح هُوَ الله تَعَالَى نَفسه وَأَن الله - تَعَالَى عَن عَظِيم كفرهم - مَاتَ وصلب وَقتل وَأَن الْعَالم بَقِي ثَلَاثَة أَيَّام بِلَا مُدبر والفلك بِلَا مُدبر ثمَّ قَامَ وَرجع كَمَا كَانَ وَأَن الله تَعَالَى عَاد مُحدثا وَأَن الْمُحدث عَاد قَدِيما وَأَنه تَعَالَى هُوَ كَانَ فِي بطن مَرْيَم مَحْمُولا بِهِ. وهم فِي أَعمال مصر وَجَمِيع النّوبَة وَجَمِيع الْحَبَشَة وملوك الأمتين المذكورتين.

> "Y los jacobitas creen que Cristo es Dios y que Allah -exaltado sea de tan grande incredulidad-, falleció, fue crucificado y asesinado, por lo que el mundo y los cielos pasaron tres días sin ordenador, luego se levantó y regresó

[20] Ibíd., pp. 274-275.
[21] Ibíd., pp. 275-276.

> tal como estaba, además que Él volvió a ser lo que era antes, también que Dios mismo es quien estaba en el vientre de Maria, quien le cargaba. Estos se encuentran en Egipto, toda Nubia, Etiopía, y los reinados de ambos"[22].

**Al-Shahrastānī (1086–1153)**

El teólogo, filósofo e historiador de las religiones Abū al-Fath Muḥammad Al-Shahrastānī (1086–1153) nació en una provincia de Khorāsān en Turkmenistán-Afganistán, estudió en Nishapur y Bagdad.

***El Libro de credos y sectas***

Si bien Al-Shahrastānī escribió críticas a la Teología islámica (*kalam*) como *Fin de la osadía de la ciencia de la teología* (*Nihāīatu al-iqdām fu 'ilm al-kalām*) y a la filosofía (*falsafah*) en su libro *La lucha de los filósofos* (*Muṣāra'atu al-falāsifah*), es conocido por su libro *El Libro de credos y sectas* (*Kitāb al-milal wa al-niḥal*) que trata las religiones, sectas y filosofías de su época desde un enfoque objetivo, filosófico, sistemático y no polémico[23].

**Los cristianos y los árabes pre-islam**. Al-Shahrastānī presenta a los judíos y a los cristianos dentro del término coránico *La gente del libro* y los contrapone a los árabes antes del islam, de hecho los judíos y los cristianos se encontraban en la ciudad de Medina (*al-Madīnah*) y los árabes antes del islam (*al-umīūn*)[24] en la ciudad de Meca (*Makkah*), la gente del libro seguía la religión de las 12 tribus (*dīn al-asbāṭ*) y la legislación del pueblo de Israel (*madh-hab banī Isrā'īl*) mientras que los árabes pre-islam seguían la religión de las tribus (*dīn al-qabā'il*) y la legislación del pueblo de Ismael (*madh-hab banī Ismā'īl*)[25].

[22] Ibíd., pp. 276-277.
[23] *Cf.* Al-Shahrastānī, Abū al-Fath Muḥammad ben 'Abd al-Karīm. (1440 AH / 2019 EC). *Al-Milal wa al-niḥal* [*El Libro de los Credos y las Sectas*], Muḥammad ben Hashmat ben 'Abd al-Mu'īn (Ed.), Cairo/al-Rīāḍ: Dār al-Balad/Dār al-Faḍīlah, v. 1, p. 42
[24] A quienes fue enviado inicialmente el Profeta Muḥammad, *Cf.* Corán 62.2; Al-Bukharī 1814, Muslim 1080.
[25] Al-Shahrastānī, ob. cit., pp. 611-612.

**Los melquitas**

أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها. ومعظم الروم ملكانية. [...] وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالموصوف والصفة وعن هذا صرحوا بإثبات التثليث

> "Los seguidores de Malkā, quien apareció y tomó el control de Bizancio (*al-Rūm*), la mayoría de los bizantinos son melquitas [así como los católicos de Roma]. […] Y el melquismo ha declarado que la esencia [divina] no son las personas, tal como lo adjetivado y el adjetivo, de esta manera muestran la [creencia en la] Trinidad"[26].

**Los nestorianos**

أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون. [...] قال: إن الله تعالى واحد، ذو أقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة. وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو.

> "Los seguidores de Nestorio, el Sabio, quien apareció en la época del [Califa] al-Ma'amūn. [...] Dijo: Allah, exaltado sea, es uno, tiene tres Personas: la existencia, el conocimiento y la vida, estas personas no son añadidas para la esencia, ni son Él"[27].

**Los jacobitas**

أصحاب يعقوب: قالوا بالأقانيم الثلاثة كما ذكرنا، إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحما ودما، فصار الإله هو المسيح. وهو الظاهر بجسده، بل هو هو.

> "Los seguidores de Jacob creen en las tres Personas como dijimos, a excepción de que creen: La palabra se convirtió en carne y sangre, así que la divinidad se convirtió en Cristo; lo cual no es sólo evidente en su cuerpo, sino que Él es Él[28].

[26] Ibíd., p. 649.
[27] Ibíd., pp. 653-654.
[28] Ibíd., p. 657

## Ibn Taymīyah (1263-1328)

El polímata Ibn Taymīyah (1263-1328) nació en Harran y emigró a los seis años a Damasco por la invasión mongola.

### *La respuesta correcta para aquellos que han cambiado la religión del Mesías*

Si bien escribió una gran cantidad de veredictos legales (*fatāūāá*) y obras de polémica, la más importante es *La respuesta correcta para aquellos que han cambiado la religión del Mesías* (*Al-Jaūab al-ṣaḥīḥ li-man bad-dala dīn al-Masīh*) que constituye la refutación del cristianismo más detallada en los estudios islámicos de las religiones.

Ibn Taymīyah inicia su libro con una introducción en la que declara el islam como la única religión (*dīn*) aceptable ante Dios y la religión de todos los profetas, respondiendo en su libro siguiendo el orden de seis tesis de Pablo de Antioquía y luego profundiza en el islam como religión también habla de la obligación de judíos y cristianos a seguirla, así como de los musulmanes a divulgarla y plantear las pruebas de ello.

La metodología usada en el libro incluye:
1. La remisión a pruebas teológicas de las dos fuentes centrales del conocimiento islámico, es decir, el Corán y la Sunnah, junto a las pruebas racionales:
2. La utilización de diversas técnicas (*asālīb*) y metodologías (*manāhij*) en la exposición de los asuntos teológicos y sus pruebas;
3. El uso de los argumentos teológicos cristianos y pruebas bíblicas:
4. La reunión de los métodos descriptivo (*ūaṣfī*) y analítico (*taḥlīli*) junto al crítico (*naqdī*) además del argumentativo (*jadalī*)[29];
5. La inclusión de otras religiones como el hinduismo, el paganismo y de creencias griegas, persas, turcas, bereberes para la comparación del cristianismo y el Islam;
6. El uso de otras ciencias islámicas como la teología (*al-ʻaqīdah*) islámica, la profetología (*al-nubūāt*), la interpretación coránica (*al-tafsīr*), los dichos proféticos (*al-ḥadīth*), la historia (*al-tarīkh*), y el derecho (*al-fiqh*).

[29] Cf. Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʻAbd al-Ḥalīm, *Al-Jaūāb al-ṣaḥīḥ li-man bal-Dala dīn al-Masīh* [*La respuesta correcta a los que han cambiado la religión del Mesías*], Edición y notas de Ibn Ibrāhīm al-ʻAskar, ʻAbd al-ʻAzīz, al-Hamdān, Ḥamdān ibn Muḥammad, ibn Nāṣir al-Almaʻī, Dar al-Faḍilah, Rīāḍ, 1431 AH / 2010 EC, v. 3, p. 37.

**Los cristianos y las sectas cristianas.** Ibn Taymīyah decía, al iniciar su crítica a la cristología:

اجْتَمَعَ عَشْرَةُ نَصَارَى لَتَفَرَّقُوا عَلَى أَحَدَ عَشَرَ قَوْلًا، وَذَلِكَ أَنَّ مَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ اعْتِقَادِهِمْ مِنَ التَّثْلِيثِ وَالِاتِّحَادِ

> "Diez cristianos se reunieron [y discutieron] para luego dispersarse según once dichos; y eso se debe a su creencia en la Trinidad y la Encarnación."[30]

Ibn Taymīyah citará literalmente las descripciones de Ibn Ḥazm sobre los seguidores de Arrio, Pablo de Samósata, Macedonio y el barbaranismo, de seguido las de los melquitas, jacobitas y nestorianos[31].

Si bien la obra de Ibn Taymīyah critica la cristología y la Trinidad cristiana en varios de sus volúmenes, menciona las grandes diferencias cristológicas entre las múltiples "sectas y divisiones (*firaq ūa ṭaūā'if*), cada secta excomulga (*tukaffir*) a la otra, como [sucede entre] la jacobita, la melquita y la nestoriana"[32].

**Ibn al-Qaīym 1292-1350)**

Ibn al-Qaīym al-Jawziyyah (1292-1350) fue estudiante de Ibn Taymīyah, ambos son contemporáneos de las cruzadas (*al-ḥurūb al-ṣalībīah*) y la invasión mongola (*al-ghazū al-mughūlī*).

***Guía para los dudosos en las respuestas de judíos y cristianos***

Ibn Al-Qaīym escribió un poema en el que busca refutar el cristianismo (*Qaṣīdah fī naqḍ al-naṣrānīah*) y una obra crítica a los cristianos titulada *Guía para los dudosos en las respuestas de judíos y cristianos* (*Hidaīatu al-ḥaīārā fī ayyūibah al-iahud wa al-naṣāra*).

Los contenidos del libro incluyen una introducción sobre las religiones presentes en el tiempo del Profeta Muhammad -la paz y las bendiciones de Allah sean con él-, remite a siete preguntas de los judíos y los cristianos a los musulmanes sobre las dos causas que los llevan a rechazar el Islam y quedarse en la incredulidad (*al-kufr*), a

[30] Ibíd., p. 5.
[31] Cf. ibíd., pp. 13-16.
[32] Ibíd., p. 5.

saber, el deseo de ser dirigentes (*al-ri'asah*) políticos y la necesidad de adquirir el sustento (*al-ma'kulah*).

La metodología de su libro es "descriptiva, inductiva, crítica y comparada (*manhaj ūaṣfī astiqrā'ī naqdī muqārān*)"[33] donde retoma muchas ideas y citas de su maestro Ibn Taymīyah. De hecho, Al-Qaīym cita a Ibn Taymīyah:

وَلَو اجْتَمَعَ عَشَرَةٌ مِنْهُمْ يَتَذَاكَرُونَ الدِّينَ لَتَفَرَّقُوا عَنْ أَحَدَ عَشَرَ مَذْهَبًا. مَعَ اتِّفَاقِ فِرَقِهِمُ الْمَشْهُورَةِ الْيَوْمَ عَلَى الْقَوْلِ بِالتَّثْلِيثِ وَعِبَادَةِ الصَّلِيبِ

> "Y si diez de ellos se reunieran para reflexionar sobre la religión, se habrían dividido en once sectas, si bien sus sectas más famosas [más presentes (*mash-hudah*)] están de acuerdo con sus famosos grupos hoy para hablar de la Trinidad y la adoración a la cruz"[34].

La obra de Ibn al-Qaīym es especial pues usa términos descalificativos e insultos al exponer las creencias de judíos y cristianos, por ejemplo, al final de la exposición sobre la posición de estos sobre Cristo dice:

فَهَذِهِ أَقْوَالُ أَعْدَاءِ الْمَسِيحِ مِنَ الْيَهُودِ وَالْمُغَالِينَ فِيهِ مِنَ النَّصَارَى وَالْمُثَلِّثَةِ عُبَّادِ الصَّلِيبِ قَاتَلَ اللَّهُ الْفِئَتَيْنِ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

> "Así que estos son los dichos de los enemigos de Cristo entre los judíos, y las exageraciones sobre él entre los cristianos y los trinitarios, adoradores de la cruz que Dios acabe con ambos bandos para que sean sanados"[35].

**Los melquitas**

وَهُمُ الرُّومُ نِسْبَةً إِلَى دِينِ الْمَلِكِ، لَا إِلَى رَجُلٍ يُدْعَى مَلِكَايَا [...] وَإِذَا تَدَبَّرَتْ قَوْلَهُمْ وَجَدْتَهُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ قَوْلُ الْيَعْقُوبِيَّةِ مَعَ تُنَاقِضُهُمْ فيهِ، وَالْيَعْقُوبِيَّةُ أَطْرَدُ لِكُفْرِهِمْ لَفْظًا وَمَعْنًى.

[33] *Introducción* Ibn Qayīm al-Jaūzīah, Abū 'Abd Allah Muḥammad ben Abī Bakr ben Aīūb. (1438 AH / 2017 EC). *Hidaīatu al-ḥaīārā fī ayyūibah al-iahud wa al-naṣāra* [*Una Guía para los inseguros en las respuestas a los judíos y cristianos*], 'Uthmān Jum'ah Ḍumaīrīah (Ed.), Makkah: Dār 'Ālam al-faūāid, pp. 57.
[34] Ibíd., p. 533.
[35] Ibíd., p. 384.

> "Y ellos son los bizantinos, en atribución a la religión del rey, no a un hombre llamado Malkāīā [...]. Si se reflexionan sus creencias encontrarás que eso mismo lo dicen los jacobitas incluyendo sus contradicciones, los cuales han sido excomulgados por la incredulidad de sus expresiones y sus significados"[36].

**Los nestorianos.** Ibn Al-Qaīym menciona que el arrianismo (*al-arīusīah*) proviene del nestorianismo, y dice:

إِنَّ الْمَسِيحَ عَبْدُ اللَّهِ كَسَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ، وَهُوَ مَرْبُوبٌ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ. وَكَانَ النَّجَاشِيُّ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ.

> "De hecho, Cristo es el siervo de Allah, tal como los demás profetas y Mensajeros, es casto, creado y formado. El Negus pertenecía a esta doctrina"[37].

**Los jacobitas**

وهم أتباع يعقوب البرادعي ولقب بذلك لأن لباسه كان من خرق برادع الدواب يرقع بعضها ببعض ويلبسها [...] وقالوا: إن مريم ولدت الله، وإن الله سبحانه وتعالى قبض عليه، وصلب وسمر ومات ودفن ثم عاش بعد ذلك.

> "[Los jacobitas] son seguidores de Jacobo Baradeo, y fue llamado (*luqiba*) así pues su vestido (*libās*) estaba [hecho] de trapos de animal [usados] como silla de montar, parchando unos entre otros y vistiéndolos [...] y [los jacobitas] decían: María dio a luz a Allah, y que Allah, exaltado sea, se apoderó de él, fue crucificado y clavado, murió y luego fue enterrado, y después de eso vivió"[38].

**El Corán.** Luego de mencionar estas sectas o divisiones cristianas Ibn Ḥazm citaba dos aleyas coránicas que sintetizan la postura teológica islámica frente al cristianismo.

لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

"Son incrédulos quienes dicen: Allah es el Mesías hijo de María. […]" (5.17)

لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَـهٍ إِلاَّ إِلَـهٌ وَاحِدٌ

[36] Ibíd., pp. 381-382.
[37] Ibíd., p. 383.
[38] Ibíd., p. 381.

> "Son incrédulos quienes dicen: Allah es parte de una Trinidad. No hay más que una sola divinidad" (5.73).

**Conclusiones**

Los sabios musulmanes presentan un conocimiento delimitado del cristianismo debido a las Iglesias cristianas cercanas geográficamente a los territorios musulmanes, antes y después del islam.

La presentación de tales Iglesias se limita a una exposición teológica y se dividen según su cercanía o lejanía teológica al monoteísmo islámico, no a aspectos críticos ni objetivos.

Cada sabio musulmán toma citas directas e ideas de sus predecesores, con pequeños cambios, para nutrir su discurso apologético más que para añadir conocimientos sobre el cristianismo.

Las imprecisiones teológicas, históricas y geográficas en los estudios islámicos de las religiones muestran que las limitaciones lingüísticas, las disputas sociales y las diferencias teológicas influyen en el conocimiento de la alteridad, hasta el día de hoy.

Las definiciones medievales islámicas del cristianismo y sus Iglesias se unen a la refutación de los dogmas teológicos de la Trinidad, la naturaleza de Cristo y la Encarnación, siempre en contraposición al monoteísmo islámico.

Los estudios islámicos medievales de las religiones tienen una tendencia a ser polémicos, apologéticos y, en muchas ocasiones, intransigente, lo cual puede trasladarse, aun hoy, de lo teológico a lo social.

Se pasa de la descripción en el texto revelado a la apología en los textos de los teólogos medievales hasta los pénsum universitarios actuales.

Los estudios islámicos confesionales de las religiones reconocen las diferencias teológicas entre las iglesias cristianas, mantienen una visión medieval del cristianismo en los musulmanes y una influencia metodológica en la comprensión del cristianismo y los cristianos.

# TOMÁS DE AQUINO

## Dos lecturas posibles de la distinción *essentia-esse* en I *De Caelo* 6

*Cecilia Giordano*
UNC, Córdoba – Argentina

Existe un debate interesante en el campo del tomismo académico contemporáneo, en torno a la interpretación de la distinción *essentia-esse* en el cual estimamos central la figura de Lawrence Dewan, sobre todo en su crítica a la noción de *actus essendi* defendida por Etienne Gilson[1]. Las lecturas de ambos autores sobre el tema introducen diferencias realmente significativas en el texto del Comentario de Tomás que nos proponemos analizar.

Efectivamente, tratando la cuestión del carácter inengendrado/incorruptible de los cuerpos celestes, Aquino pone en juego la composición esencia-*esse* respecto a la cual las interpretaciones de Dewan y Gilson implican respuestas de distinto alcance en orden a distinguir –y justificar metafísicamente– los problemas atinentes a las formas (corruptibles/incorruptibles; generables/ingenerables; finitas/infinitas temporalmente); de aquéllos atinentes al ser (*esse*). Concluimos que se abre de este modo un campo para la metafísica, que redefine sus límites con la física aristotélica.

### Dos lecturas posibles de la distinción *essentia-esse*

Para L. Dewan, la clave para entender la relación esencia-*esse*, es la noción de forma. En efecto, el origen de la tesis de Tomás de que la forma da el ser[2] se encuentra en la misma noción aristotélica de substancia, según se considere "de acuerdo a la razón" (quiddidad) o "tal como existe" (forma)[3]. La consideración de la forma como principio y causa intrínseca de la substancia no tendría mayor novedad que la de acentuar el carácter ontológico de la misma, alejándose de la variante lógica antedicha, que lleva a la definición por géneros y especies. Y ese carácter ontológico de la forma queda confirmado al entenderla como causa del ser (*being*)

[1] Cf. Lawrence Dewan, "Etienne Gilson and the *Actus Essendi*", *International Journal of Philosophy*, 1, 2002:. 65-99.
[2] Entre otros textos, cf. *STh*. I,.41.1. ad 1.
[3] Lawrence Dewan, "St. Thomas, Metaphysics and Formal Causality", *Laval Théologique et Philosophique*, 36, 3, 1980: 285-316 (p. 310).

en la substancia. No pudiendo ser la materia, causa del ser (en el caso de los entes materiales), lo será, pues, la forma[4]. Esta lectura que, según Dewan, Tomás hace de Aristóteles, constituye un "nuevo comienzo" de la metafísica, ligado a las dos razones expuestas: una consideración ontológica de la forma relativa a la substancia, por la cual se la aparta de esta otra, lógico-quidditativa; y la consideración de la forma como principio y causa, en la substancia, del ser.

Ahora bien, ¿cómo es que la forma causa el ser, en la substancia? Para descubrir esto, Dewan considera ineludible la referencia de la forma a la materia, ya que entonces es cuando podemos hablar de una "substancia natural existente":

> "Vemos que la materia no es la causa de los seres en cuanto seres. Sin embargo, es sólo en cuanto distinguimos entre materia y forma como composición que encontramos en las substancias existentes, que podemos tener la dualidad requerida para ver la causalidad de la forma"[5].

Además,

> "El tema de la forma como causa del ser, es visto en la medida en que se vea la indeterminación ontológica de la materia. Esta debe ser entendida como el carácter del efecto en tanto efecto, de modo tal que la forma sea la causa del ser. Y es el desarrollo de la noción de materia a la luz de la generación y corrupción, lo que produce la visión de la naturaleza dependiente requerida. Luego, se ve que la forma es verdaderamente la causa, en el *ens*, de nada menos que su ser *ens*" [6].

Aquí Dewan aduce que el carácter indeterminado de la materia, de algún modo hace visible su contrapartida: la forma causándole el ser y, por tanto, haciéndola salir de esa indeterminación. Los movimientos de generación y corrupción demuestran que los entes dependen de la materia, y que es la forma la que los determina y les da el ser.

La forma no explica solo (o primariamente) la naturaleza del ser generado, naturaleza que, según Aristóteles, es el término de la generación, sino que explica el

[4] Cf. ibíd., p. 304.
[5] Ibíd., p. 314. Las traducciones son nuestras.
[6] Ibíd., p. 315.

ser mismo de tal (nueva) substancia: "Y nos inclinamos a ver la referencia a la generación y corrupción (que, por supuesto, está en Aristóteles) como un modo de señalar que esta es la cosa que *es*, en el sentido primario de `es´"[7]. Los movimientos substanciales, en este sentido, no dan cuenta solamente de la transmisión de la especie (dada por la forma) en un nuevo individuo (materia) como en Aristóteles, sino que, dado que la forma causa el ser, también explican la emergencia del "es" de algo. Al final de este artículo, Dewan señala la insistencia de santo Tomás en moverse desde una consideración lógica, a una existencial de la forma (ligada a la substancia) como clave en la interpretación de la Metafísica de Aristóteles[8].

Llegados a este punto, no podemos dejar de preguntarnos: ¿cómo es que la forma –siendo sólo forma– puede dar a la materia un *esse* que se distingue de ella, es decir, que no le pertenece en cuanto forma? Pues, si hemos de sostener la distinción forma-*esse*, aun cuando hablemos de las sustancias intelectuales más simples, es evidente que su forma no es su ser. Inversamente, si la función ontológica de la forma es causar el *ser* de la sustancia, ¿cómo se explica su ser *tal* cosa?

Una respuesta a ello sería afirmar que, para una substancia, *ser* es ser *tal cosa*. Es decir, que habría una cuasi identidad entre forma y ser. Esto es precisamente lo que afirma Dewan: "De este modo la forma es muy cercana en naturaleza (o carácter ontológico) a lo que llamamos `*esse´*. En efecto, forma y ser son *indisociables*; el ser sigue a la forma o necesariamente la acompaña, precisamente por el tipo de cosa que es la forma"[9].Y ofrece el siguiente ejemplo:

> "En nuestro caso de las letras que forman una palabra, es la presencia del orden (la FORMA) lo que hace que las letras sean un ser, una palabra. De este modo, podemos decir que con la llegada del orden llega también un acto de ser (*esse*); el ser acompaña a la forma"[10].

Digamos que, ante la presencia de un orden formal, reconocemos un ser: sabemos que hay una cosa. La palabra, en el ejemplo, posee un orden que la

[7] Ibíd., p.313.
[8] Cf. ibid., p. 316.
[9] L. Dewan, "Santo Tomás y la distinción entre la forma y el *esse* en las cosas causada", en L. Dewan, *Lecciones de Metafísica*, Bogotá, Universidad Sergio Arboreda, 2009: 137-154 (p. 147).
[10] Ibid., p. 150.

posibilita, y por ello, es un ser. Hasta allí, Aristóteles. Pero en la segunda parte de la cita, ya no habla Dewan de un ser (en el sentido de una substancia, una cosa), sino del acto de ser: es decir, del *acto* que hace que ese ser, esté siendo. De tal manera que, en función de lo dicho, tenemos que el *esse* (el acto de ser) consiste en ser *un ser* (una cosa) y éste se entiende por la forma de la cosa, en su lectura.

Dejando de lado el sentido nominal de ser, volvemos a preguntarnos: ¿en qué se funda y por qué mantiene la distinción entre forma y ser, cuando claramente, según el ejemplo anterior, forma y cosa bastan para explicar lo que es (la palabra)? A esto responde nuestro autor, siguiendo el ejemplo anterior:

> "Sin embargo, el orden se hace presente en las letras solamente "bajo la influencia" del hombre que las sostiene. El hombre (que posee una forma más alta, más activa) es un ser más plenamente establecido en el ser que lo que están las palabras hechas de letras de madera"[11].

El ser (*esse*) de algo se explica, así, a) por una causa eficiente, de tal modo que ser, para una cosa, es ser producida; b) esta causa es superior a lo causado, pues su ser es más pleno hasta el punto en que, en Dios, se identifica con su forma; c) en la medida en que los seres más se asemejan a Dios, mayor es la cercanía entre su forma, y su *esse*; d) finalmente, el *esse* de las cosas inferiores –causadas– no constituye sino su propia participación de la perfección de la naturaleza de la causa superior (eficiente), mientras que la forma pertenece a cada cosa (inferior) en relación a su propia naturaleza[12]. Entendemos que Dewan debe establecer necesariamente una jerarquía de seres, causándose y participando unos de otros, para justificar un *esse* que, de suyo, podría ser eliminado de su metafísica sin sufrir grandes modificaciones, pues la centralidad está en la forma. Constatamos esto en la Conclusión de su trabajo, al decir que

> "Lo que me interesa aquí es la manera en que toda la discusión se introduce a través de la idea de los modos inferiores de acto que deben participar en los modos superiores del mismo (por lo cual) Debe haber una actualidad suprema que es una actualidad subsistente pura"[13].

[11] Ibíd.
[12] Cf. Lawrence Dewan, "Santo Tomás y la distinción…", p. 150.
[13] Ibíd., p. 153.

Ahora, ¿de qué actualidad/acto está hablando? ¿de la forma o del *esse*? Dewan habla de modos del *esse* jerarquizados según lo inferior y lo superior. El *esse* se comporta aquí según los modos jerárquicos (más o menos perfectos, inteligibles, autoidénticos) que desde Platón y Aristóteles fueran atribuidos a las formas. Lo que se explica en términos de acto de ser, nuevamente puede ser explicado en términos de formas[14].

Desde esta perspectiva se puede entender la crítica que formula L. Dewan a la posición de E. Gilson. Según el canadiense, Gilson acentúa la distinción esencia-*esse*, concibiéndolos casi como cosas distintas. Veamos entonces, brevemente, la posición del filósofo francés y la pertinencia de la crítica de Dewan. Gilson afirma, efectivamente, que el *esse* tomasiano no coincide ni con "la actualidad de la esencia" (en cuyo caso no saldríamos del plano de la misma), ni con el "estado de una esencia como efecto de una causa eficiente" (en cuyo caso, sería un estado y no un acto y coprincipio del ente)[15], ni mucho menos con el "ser de existencia actual" de Escoto (del cual nunca habló Santo Tomás, y que supone una suerte de actualidad que recibe una esencia conformada, que ya posee un *esse essentiae*)[16].

A partir de ciertos textos[17], Gilson entiende que Tomás de Aquino concibe, verdaderamente, una nueva ontología respecto al mundo que presentaba la de Aristóteles, ontología en la que el acto de ser (*esse*) del ente (*habens esse*) constituye su principio más íntimo, pues, efectivamente, sin ser (*esse*) no hay nada. Respecto a éste, la esencia y más particularmente la forma, es aquel principio que lo determina, especifica y confiere inteligibilidad en cuanto, por ella, los entes entran en géneros y especies, son susceptibles de conocimiento conceptual y definición. Más aún, la esencia posibilita que el *esse* advenga al ente, como su sujeto. Ese es el sentido de la conocida afirmación tomasiana de que la esencia es aquello "por lo cual y en lo cual un ente tiene ser"[18]; con la salvedad de que es un sujeto que no preexiste a su propio

[14] Cf. Lawrence Dewan, "Santo Tomás, el procedimiento metafísico y la causa formal", en L. Dewan, *Lecciones de Metafísica*, Bogotá, Universidad Sergio Arboleda, 2009: 129-136 (p. 133).
[15] Etienne Gilson, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid, RIALP, 1981, p. 164.
[16] Cf. Etienne Gilson, "Cajétan et l'existence"", Tijdschrift voor Philosophie, 2, 1953: 267-286 (p.272).
[17] Cf. *De Veritate* q.1 a.1 ad3; I *Sent* 8,4,3; *SCG* I, 25, 10; *De Veritate* X, 12, entre otros.
[18] *De ente et essentia* c.1: "Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse".

*esse*, pues sin él, no sería nada. Tenemos entonces que el *esse* irrumpe en el mundo aristotélico de la substancia confiriéndole una actualidad nueva. El mundo de las substancias –corruptibles o incorruptibles según el tipo de forma que les sea propia– con sus leyes, sus operaciones estables e invariantes, su necesidad, *es* por un acto otro que la forma, que lo sostiene existiendo. Por tal acto, las cosas son, pudiendo no haber sido absolutamente. Por tal acto, el mundo, devenido un mundo de entes será contingente: es, pero su propio existir no presenta ninguna necesidad intrínseca, siendo un acto que no puede justificarse desde la misma naturaleza de las cosas. Resulta entonces paradójico que un mundo profundamente ordenado, enraizado en la entidad (*ousía*) como el de Aristóteles, no pueda ser explicado, en su ser, por esa misma entidad, sino por un acto que le adviene y lo constituye intrínsecamente. La noción de *esse* supone, pues, la de creación y la de una causa eficiente creadora que rompe con la necesidad del mundo antiguo o, mejor dicho, que la asume en un plano nuevo radicalmente, que es el de la existencia.

**La distinción *essentia – esse* en I *De Caelo* 6**

En I *De Caelo* 6, 60 Santo Tomás presenta la opinión de Juan Filopón según la cual los cuerpos celestes: **a. son generables y corruptibles**; **b. siendo finitos, no pueden durar en un tiempo infinito.** Al argumentar de tal modo, Filopón invoca la autoridad de Platón. Con respecto al primer punto **(a)** Tomás responde corrigiendo tal opinión, según la –supuestamente– auténtica doctrina platónica:

> "Al decir Platón que el Cielo es generado, no entiende con ello que el Cielo está sujeto a generación…sino que es necesario que el Cielo tenga el ser por alguna causa superior…y con esto se significa que el ser del Cielo es causado por un primer principio, mediante el cual es también necesario que sea causada la multiplicidad"[19].

En este párrafo distingue entre el orden físico de la naturaleza, según el cual algo puede ser generado o ingenerado; y el orden del ser, que excede el plano anterior. Según lo primero, existen naturalezas no sujetas a generación y corrupción, como los cuerpos celestes. Pero ello no significa que sean incausadas en su ser; pues dependen de una Causa Suprema que da el ser (causalidad metafísica) no sólo a tales seres –incorruptibles según su naturaleza– sino a toda la multiplicidad de entes.

[19] *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*, Pamplona, EUNSA, 2002, I, 6, 60.

Examinando más detalladamente qué tipo de naturalezas son los cuerpos celestes, afirma que no están compuestos de materia cuanta. Sin embargo, tampoco son formas puras, en cuyo caso serían puros intelectos, puros actos. En verdad, están constituidos de una sutil materia, sin privación; y de una forma que llena totalmente la potencialidad de la materia, de manera que no se generan ni se corrompen. También están sujetos a un movimiento mínimo, que ofrece escasa variación. Así, por el género de substancia que es, el Cielo no se genera ni se corrompe[20].
Sin embargo, prosigue Tomás,

> "según la fe católica, no decimos que el Cielo ha existido siempre, aunque digamos que puede durar siempre. Y esto no va contra la demostración de Aristóteles…pues no afirmamos que ha comenzado a ser por generación, sino por eflujo de un primer principio, por el que se logra el ser íntegro de todas las cosas, como han afirmado también los filósofos. Sin embargo, disentimos de ellos en esto: ellos dicen que Dios ha producido el Cielo coeterno a Él; en cambio, nosotros decimos que el Cielo ha sido producido por Dios, según toda su substancia, desde un determinado principio de tiempo"[21].

Según Tomás, el mismo ser de las cosas depende de Dios, quien las crea. En el orden metafísico la dependencia ontológica y la contingencia de la creatura respecto al Creador es universal, independientemente de **cómo** sean y cuánto **duren**. Nada obsta para que las pueda crear corruptibles o incorruptibles; generables o ingenerables pues ello depende de la duración de los entes según su naturaleza (orden físico). Por ello no ve incompatible su explicación con la del Filósofo, en este aspecto. Ahora bien, sabemos por fe que Dios, como agente universal, "quiso que el tiempo y las cosas que son con el tiempo no existieran siempre"[22], produciendo al ente comenzando con el tiempo. En tal sentido, Dios no crea en el tiempo, pues el tiempo es su creatura y no lo precede[23]; tampoco es necesario que, siendo eterno, cree desde toda la eternidad, puesto que lo producido ha de ser según el modo en que lo entiende y quiere el causante; no necesariamente según su propio modo de ser. Así, "no es preciso que lo que ha sido producido por Dios sea tan duradero como lo es Dios, sino que sea tan duradero como ha sido determinado por su

[20] Cf. Ibíd., I,6,63.
[21] Ibíd.
[22] Ibíd., I,6,66.
[23] La creación no depende del tiempo, sino a la inversa: no hallamos en la idea de creación de la nada ningún indicio temporal.

entendimiento"[24]. En definitiva, la razón por la que Dios quiso que el tiempo y las cosas que son en el tiempo no existieran siempre, depende de la determinación de su entendimiento y voluntad de crear naturalezas tales, que duren en el tiempo, para siempre.

Respecto al segundo punto **(b)** sostenido por Filopón, Tomás aclara que lo infinito, siguiendo a Aristóteles, pertenece a la cantidad. Puede tratarse de la cantidad como magnitud de un cuerpo según la cual todo cuerpo es finito y limitado. Incluso los cuerpos celestes. Pero también puede tratarse de la cantidad como duración que mide los movimientos del cuerpo, es decir, el tiempo. Como el movimiento del Cielo es mínimo y cercano a las realidades inmóviles, no se puede decir que se muevan en un tiempo finito ni infinito[25]. De todo ello concluimos en la necesidad de diferenciar el plano físico, del metafísico, al menos en tres sentidos:

1. En su estructura ontológica, todo ente creado es finito, pues no es el Puro Ser, sino que su ser (*esse*) compone con una esencia.
2. En su estructura física, toda sustancia corpórea es finita, en cuanto tiene un límite físico.
3. Pero, aun siendo finitos en los sentidos 1 y 2, sin embargo, pueden, una vez creados, devenir infinitamente; pues sólo Dios podría retirarles el ser (aniquilación) conjuntamente con su naturaleza y duración. Aquí "infinitamente" aplica a la duración de movimientos sucesivos cuya medida es el tiempo. Por ello aclara Tomás que este infinito no atañe al ser de las cosas ni a su naturaleza, dado que "el propio ser de una cosa, considerado en sí mismo, no es "cuantitativo" …pues no posee partes, sino que todo existe simultáneamente"[26]. En otros términos: el hecho de que los entes puedan o no existir en un tiempo infinito no se deduce de su acto de ser. A tal punto que, mirando el ser del ente no se puede saber si su duración será finita o infinita: "Así, pues, hay que afirmar que la **potencia de ser**[27] del cuerpo celeste es finita: sin embargo, no se sigue que sea en un tiempo finito; porque lo finito e infinito del tiempo *le ocurre* al mismo ser de la cosa, el cual no está sujeto a la

[24] Ibid., I, 6, 66.
[25] Cf. *Comentario al libro de Aristóteles…* I, 6, 62.
[26] Ibid. El ser mismo es un acto, de tal modo que no tiene potencia, ni materia, ni cantidad, ni movimiento, ni tiempo. Simplemente, es el acto que hace que todo ello –que pertenece a la sustancia– sea.
[27] La cursiva es nuestra. **Potencia de ser** traduce *virtus essendi*, entendida como *actus essendi* (ver E. Gilson, "Virtus Essendi", *Mediaeval Studies* XXVI, 1964:1-11).

variedad del tiempo"[28]. Ello equivale a decir que todas las cosas creadas –incluido el Cielo– siendo finitas, pueden estar sujetas a un movimiento y a un tiempo que, habiendo comenzado con su propio ser, será y durará siempre. Tal infinito nunca se confunde con el divino: Puro Ser, el Mismo Existir.

## Conclusión

Hemos analizado el texto propuesto, viendo que Tomás distingue efectivamente el orden del ser (*esse*) de las cosas, del de su naturaleza determinada por la forma. Ello permite, a su vez, redefinir los objetos de la física y la metafísica, respecto a Aristóteles. Efectivamente, si el objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, y aquello que lo hace ser tal, esta ciencia se extiende a todo ente, incluso a las substancias corpóreas, considerándolas no en cuanto cuerpos, sino en cuanto son y son tales (*esse-essentia*). La distinción *essentia-esse*, así entendida, atraviesa todo lo que es, excepto a Dios, *Esse* Puro, Causa del ente.

La física, por su parte, se abocará a aquellos entes sustancialmente compuestos de materia y forma, indagando sus atributos, movimientos, finalidad específica. El acto formal es el acto supremo en este orden. Es el mundo aristotélico de la substancia, asumido por Aquino, el cual, está ahora **sosteniéndose en su ser** por un acto que habita su más íntima intimidad, y que lo liga causalmente, de manera absoluta, con el Existir que es Dios. Por la potencia infinita de este Existir Puro, los entes advienen al ser sin ninguna necesidad causal ni potencia preexistente, es decir, de la nada. Hay creación. La distinción esencia-*esse* permite entender al mundo de la substancia como un mundo creado, en su sentido más radical, sin negarlo. También permite distinguir la causalidad física, de la causalidad metafísica; los cambios que pertenecen a la substancia (generación-corrupción), de lo que es del ser (creación-aniquilación); la diferencia entre existencia y duración; entre ser finito-Ser Infinito. Encontramos todo ello en el texto presente, asumiendo la **segunda versión de la distinción real.**

Ahora bien, veamos cuáles serían las posibilidades de explicar el texto en cuestión desde la cuasi identidad entre forma y ser en las cosas creadas que propone Dewan. En principio, diremos que los movimientos de generación y corrupción son explicados por este filósofo por la forma, no sólo en la transmisión de la especie,

[28] *Comentario al libro de Aristóteles…*I, 6, 62.

sino en el **ser** mismo de la substancia generada: al dar la especie, la forma da el ser-existir. El tema físico de las sustancias generables/corruptibles es tratado con el mismo principio con el que se explica la contingencia de su ser, en cuanto creado. Correlativamente, al dar cuenta de la creación divina, Dios crea seres para los cuales existir es ser causado. La existencia no emerge en su radicalidad como lo opuesto a la nada, que no es, sino como el ser-causado por Dios.

Pero volvamos nuevamente a esta casi identidad entre forma-ser en los entes: ambos principios se distinguen proporcionalmente a la semejanza de cada ente, con Dios. Y esta semejanza es dada por la forma de cada creatura: a mayor perfección formal, menor distinción forma-*esse*; a menor perfección formal, mayor será la distinción. El principio que determina tal distinción es, pues, claramente la forma. En ese sentido, el límite entre física y metafísica estará dado, sobre todo, por la consideración de forma-materia (física), y entidades separadas (metafísica) cuya misma independencia de la materia las acerca su ser: "Un pensador que no llega a la errónea conclusión de que todos los seres son cuerpos, bien puede reconocer que está haciendo algo diferente a lo de un físico, aún antes de que haya concluido exitosamente en la existencia de una entidad separada"[29].

Atendiendo, finalmente a las cuestiones planteadas por Filopón, y si el ser depende de las formas, la sustancia del Cielo sería cuasi-divina[30] (como la consideró Aristóteles). La finitud de los entes, en el orden metafísico, también sería gradual: hay entes más finitos que otros.

Asistimos, entonces, a una reorganización de los elementos que constituyen la metafísica y la física de Tomás, desde dos versiones diversas de la distinción esencia-*esse*, clave de su pensamiento. Entendemos que no ofrecen ambas el mismo poder explicativo de los problemas que plantea el texto citado del Comentario a I *De Caelo* 6, por las razones expuestas.

[29] Lawrence Dewan, "St. Thomas, Physics and the principle of Metaphysics", *The Thomist* 61, 1997: 549-66 (p.566).
[30] Cf. Lawrence Dewan, *Form as something divine in things*, Wisconsin, Marquette University Press, 2007.

# Algunos aportes del pensamiento árabe a la noción tomista de Providencia Divina

*María Elisa Ladrón de Guevara*
Carmelo Alta Gracia, Córdoba - Argentina

## Una preocupación común a musulmanes y cristianos

Catástrofes naturales, pestes, persecuciones, injusticias, desde siempre llevaron al hombre a preguntarse por la causa de tanto sufrimiento, pero si bien los poemas de Homero y Hesíodo intentaron una respuesta por medio de explicaciones cosmológicas de carácter mítico, el empleo preciso del término providencia "lo debemos más bien al pensamiento filosófico"[1].

Ya los milesios, "ante el orden admirable del universo llegan al convencimiento de que debe haber una razón universal del cosmos", preguntándose "no solo por el principio o *arché* del mundo sino por su sentido y finalidad"[2], siendo Anaxágoras "el primero en afirmar que una inteligencia (*Noûs*) era el principio que gobernaba todas las cosas". Platón, por su parte, señala que "el velar por el bien y la perfección del universo es algo propio de la divinidad", atribuyendo al demiurgo el "ser providente", aunque no queda claro que la idea de Bien, "al carecer de atributos personales, ejerza un gobierno providente sobre el mundo", y Aristóteles, aunque sostiene "la presencia de la finalidad en la naturaleza", sus afirmaciones "de que el Motor Inmóvil mueve las cosas sólo en cuanto objeto amado, y de que sólo se conoce a sí mismo, han sido interpretadas habitualmente como una negación de la providencia libre y personal de Dios sobre el mundo". Para los epicúreos, en cambio, "todo está gobernado por el azar, negando así cualquier acción providente de Dios en la naturaleza", mientras que los estoicos sostuvieron "la existencia de la providencia entendida como una razón (*lógos*) universal ordenadora y rectora del mundo", pero concebida como "una ley inmanente y necesaria", "un hado al cual todo está sometido y frente al cual no cabe

[1] David Torrijos Castrillejo, "La providencia de los dioses según Alejandro de Afrodisias", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, N. 53, 2020: 345-365 (p. 346).
[2] Aquilino Cayuela, "Providencia y logos: La providencia como problema filosófico", *Espíritu: cuadernos del Inst. Filosófico de Balmesiana* 53, N. 129 (ene.-jun.), 2004: 61-75 (p. 61).

más que plegarse o ser arrastrado"[3], los peripatéticos, por último, dirán que "Dios conoce el mundo sólo de modo global, pues tiene noticia únicamente de las naturalezas específicas de los entes, pero ignora los singulares y cada una de las eventualidades contingentes"[4].

Pero en el contexto de una fe que presenta a un Dios inteligente, libre y creador de todo cuanto existe, afirmada tanto por musulmanes como por cristianos, se hace más acuciante aún la necesidad de conciliar la existencia de este Dios "omnipotente, sumamente sabio y sumamente bueno, con la innegable evidencia de la abundante presencia del mal en el mundo"[5] y, en definitiva, con la posibilidad de la existencia de una providencia divina.

Nos preguntamos, entonces, si el pensamiento de Avicena y Averroes supuso algún aporte a la comprensión de Santo Tomás sobre la cuestión de la Providencia divina, su posibilidad y sentido, y, con ese fin, consideraremos los presupuestos metafísicos desde donde parten estos autores, el modo en que cada uno de ellos entiende la 'creación', comprende el mal y, en coherencia con lo anterior, la manera en que explican la providencia de Dios.

**Avicena y Averroes, fundamentos metafísicos y Providencia divina**

Avicena parte de la comprensión de Dios como el Ser Necesario en quien esencia y existencia se identifican[6] y posee los atributos esenciales de inteligencia y voluntad, Causa Primera de todo cuanto es pues "su Esencia es *per se* irradiante" y "su irradiación es causa de toda existencia", Ser Necesario que, a su vez, "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"[7]

[3]Agustín Ignacio Echavarría, "Providencia", Ángel Luis González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Pamplona, EUNSA, 2009: 944-949 (p. 945).
[4] David Torrijos Castrillejo, "La providencia en Santo Tomás de Aquino", *Revista española de Teología* 79, N. 3, 2019: 419-454 (p. 425).
[5] Agustín Ignacio Echavarría, "Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica", *Anuario filosófico*, Vol. 45, N. 3, 2012: 521-544 (p. 522**)**
[6] Cf. Avicena, *Sobre metafísica* (Antología), Traducción del árabe, Introducción y Notas de Miguel Cruz Hernández. *Revista de Occidente*, Madrid, 1950, p. 64.
[7] Avicena, *Sobre metafísica*, pp. 165 y 164.

Sostiene, asimismo, que, junto a la Causa Primera o esencial, aparece una cadena de causas intermedias, inteligencias que, a modo de eslabones, explican la producción de la multiplicidad de los seres, una "articulación causal que hace necesario, dándole existencia, a aquello que por su esencia es sólo posible"[8]. Los *Mutakallimun*, en cambio, a fin de destacar la omnipotencia divina, dirán que "Dios recrea el universo en cada instante, haciendo que la creación sea una sucesión de eventos discretos y atomizados"[9], negando la existencia de causas intermedias.

Explica entonces Avicena que, en cuanto Inteligencia, Dios "conoce su esencia como principio de todas las cosas" y, al conocerse a sí mismo, conoce necesariamente lo que necesariamente procede de él[10]. Y a este conocimiento llama **providencia** diciendo que ella "es la manera de ser del Primero al conocer por su esencia que Él lleva cargada sobre sí la existencia del orden del bien y que él es causa por su esencia del bien y de las perfección según su posibilidad" y así, "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"[11], originando el mejor mundo posible. Enseña, igualmente, que este conocimiento es "de los seres perfectos en sus esencias concretas, y de los seres generables y corruptibles, primero en sus especies, y después por este intermediario de sus individuos", es decir, por sus esencias abstractas y de modo universal "sin individualizarlas", pues "es inadmisible que Él conozca estas cosas que cambian con su mutabilidad en tanto que son variables"[12].

En cuanto a la voluntad divina señala que el Ser Primero no solo "conoce el modo de ser del orden del bien en el ser" sino que "él mismo es principio de su acción, que consiste en hacer existir a todas las cosas"[13], de modo que "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"[14].

[8] Avicena, *Sobre Metafísica*, p.14.
[9] Ignacio Silva, "Providencia y acción divina", *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, 2017, p. 2.
[10] Avicena, *Sobre metafísica*, p. 147.
[11] Ibíd., p. 156.
[12] Ibíd., pp. 150 y 151.
[13] Ibíd., pp. 147 y 145.
[14] Ibíd., p. 152.

Y, en relación al mal, dirá que "el primer ser que de Él emana es su decreto inmutable en el que no hay mal alguno, salvo lo que se oculta bajo la irradiación de la luz primera, que es el polvo inherente a esta esencia creada de su Esencia"[15], que "en tanto que mal, es algo en potencia y la privación de una perfección", privaciones que "se conciben desde la perspectiva de un correlato con algo", siendo "sus contrarios los que son inteligibles por sí mismos", y por ello el mal no es concebido "por la inteligencia que existe absolutamente en acto"[16]

Por su parte, Algacel, quien si bien "rechazó explícitamente su adscripción al mu`tazilismo, en teodicea parece haber seguido su senda"[17], sostenía que Dios es la *Pura Bondad*, creador de todo, pues "de Él emana necesariamente la existencia del todo", y ello "del modo más perfecto y bello posible"[18], pero, mientras López Farjeat entiende que para él "Dios es un agente libre" y que, por tanto, "está por encima de toda ley física, lógica y metafísica", de manera que "puede interferir en el orden natural"[19], Escobar Gómez considera "la actuación de Dios sujeta a unos parámetros lógicos a los cuales debe estar sujeta su propia perfección para que sea tal", sin poder "hacer y deshacer a un antojo que pueda llegar a entrar en conflicto con una esencia que implica atenerse a una lógica de acción" y, por tanto, "ni el mismo Dios puede cambiar su ordenamiento", pues "sería ir contra su misma esencia perfecta y buena y caería en la injusticia".

Se trataría, pues, de un universo donde "los milagros y lo incomprensible para la razón humana también forman parte de esta razón universal" pues "la potencial arbitrariedad voluntarista divina también se encuentra justificada por necesidad"[20]

[15] Avicena, *Sobre metafísica,* p. 163.
[16] Ibíd. pp. 60, 61 y 91.
[17] Santiago Escobar Gómez, "El mejor de los mundos en la teología racionalista musulmana clásica", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N, 22, 2005: 57-64 (p. 62).
[18] Algacel. *Tahâfut al-Falâsifa* y Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut.* Directores: Dra. M. de la Concepción Vázquez de Benito y Dr. Juan A. Pacheco Paniagua. Doctoranda: Khadija Madouri. Universidad de Salamanca. Facultad de Filología, Departamento de Lengua Española. Salamanca, 2014, ps. 100 y 101.
[19] Luis Xavier López Farjeat. "La crítica de Averroes contra el determinismo de *al-Ghaz¯al¯ı* y los asharíes" *Revista de filosofía DIÁNOIA, 54*(63), 115–132. doi: https://doi.org/10.21898/dia.v54i63.238. p. 123.
[20] S. Escobar Gómez, "El mejor de los mundos…", p. 59 y ss.

Respecto al mal, afirmará Algacel que este "no posee esencia", que sólo "señala la privación e imperfección de una sustancia", y que no existe "nada absolutamente exento de malicia, salvo el [Ser] Primero, que es la Pura Bondad" (*Tahâfut al-Falâsifa*. p. 104), lo cual, sin embargo, no impide que sea este el mejor de los mundos posibles pues "Dios ordena el mundo de la mejor de las maneras posibles sin dejar resquicio alguno a la imperfección entendida como error", de tal manera que, una vez más, "en el contexto de la sabiduría divina" el mal adquiere "una plena explicación" que lo hace, incluso, necesario[21]. Y así, junto a los fatalistas y los teólogos *axaríes*, entiende que el plan divino comprende "el secreto de esta lógica de la acción divina y el secreto de la predestinación que por tanto a todo aguarda y a lo que nada puede escapar", pues "todo se halla ya predestinado a su destino inexorable porque El así lo ha decretado y así lo ha hecho porque es lo mejor de lo posible"[22], todo lo cual supone un determinismo radical.

Averroes, en cambio, se opone abiertamente al determinismo de Algacel, aunque sin lograr refutarlo definitivamente, y, siguiendo a Aristóteles, enseña que Dios es Acto Puro y *Perfectum simpliciter*, Inteligencia y Voluntad por esencia, y que "todo bien puro que aquí exista, procede de Él y es querido por su voluntad", mientras que "los males, como son [por ejemplo] la corrupción, la decrepitud, las enfermedades y otras [cosas por el estilo], están motivados por la necesidad de la materia"[23] y "sólo se da en la privación"[24].

Distingue, asimismo, dos órdenes causales complementarios, pues las cosas se producen de forma próxima por la acción de un agente particular y remota por la acción de la Causa Primera que no obra sino mediada por las causas segundas[25]

Afirma también que Dios, por su inteligencia, sólo "tiene un conocimiento perfecto de sí y de todo –universales e individuos–, mediante un solo acto que se identifica sin residuos con su misma Esencia" y, "al percibirse sólo a Sí mismo, percibe todos los seres con una existencia, un orden y una disposición superiores",

[21] Santiago Escobar Gómez, "El mal necesario en Averroes", *Anaquel de Estudios Árabes*, N. 14, 2003: 105-108 (p. 105).
[22] S. Escobar Gómez, "El mejor de los mundos…", p. 61.
[23] Averroes, *Compendio de Metafísica,* texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós, Madrid, 1919, p. 269 de la traducción.
[24] Averroes, *Compendio*... Trad. p. 154.
[25] Cf. Averroes, *Compendio*.... Trad. pp. 230-231.

siendo "causa de todos los órdenes y disposiciones inferiores", constituyendo así el mejor mundo posible[26], entendido como manifestación de la **providencia** divina pues, "la existencia de las cosas que están sobre la faz de la tierra y su conservación en especies, es necesariamente algo intentado de propósito, que no puede ser producto de la casualidad", cosa que "se hace evidente cuando uno se persuade de lo bien que se armonizan los movimientos de los cuerpos celestes con la existencia y conservación de los seres que existen aquí [en la tierra]"[27], si bien sostiene que "la necesidad simple sólo se da en lo eterno", mientras que "la necesidad en lo perecedero es condicional"[28]

Pero Dios, "centrándose en lo universal no participa directamente de lo particular sublunar dejando que se desarrolle según el orden natural que rige la perfección de su propia sabiduría impresa en el ordenamiento cósmico", por lo que "la providencia respecto de los seres terrestres parece dejarse más que a la de un Dios personal a la de una dinámica celeste que rige y conserva cuanto hay"[29]. Con todo, se muestra partidario de la libertad del hombre[30] aunque sin poder fundamentarla acabadamente[31]

En efecto, según Averroes, pensar que Dios tiene conocimientos particulares haría "necesariamente injusta a la divinidad" pues, "si llegara hasta regir [o gobernar] individuo por individuo, ¿cómo, a pesar de tal gobierno, [pueden] ser afectados de males?", sobre todo de "aquellas especies [de mal] que pueden no sobrevenir al individuo; pues, en cuanto a los males necesarios, quizá no haya nadie que niegue que el hecho de que afecten al individuo proviene de parte de Dios"[32], pues "no cabe más que uno de estos dos casos: o que no existan esas cosas a las cuales va inherente el mal (lo que sería un mal mayor), o que existan en ese estado, ya que no son capaces de una existencia mejor"[33]. Males que, en fin, existirían "por necesidad (no por voluntad)" y "como parte del bien total" [34]

[26] Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut: La Incoherencia de la incoherencia,* p. 256 y Cf. Alfonso García Marqués, "La teoría de la creación en Averroes", *Anuario filosófico*,19, N. 1, 1986: 37-54, (p. 48).
[27] Averroes, *Compendio...* Trad. p. 265.
[28] Josep Puig Montada, "Necesidad y posibilidad, Avicena y Averroes", *Metafísica y Antropología en el siglo XII*. María Jesús Soto Bruna, ed., Pamplona, EUNSA: 81- 108 (p. 106)
[29] Santiago Escobar Gómez, "El mal necesario…" p. 107.
[30] Cf. Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 209.
[31] Cf. L. X. López Farjeat, ob. cit., p. 130.
[32] Averroes, *Compendio...*, Trad. p. 271.
[33] Averroes, *Compendio…*, Trad. p. 269.
[34] S. Escobar Gómez, "El mal necesario…" pp. 106 y 108.

En síntesis, al entender la creación como la expresión visible de la misma esencia divina, entre las principales características de la solución ofrecida por el pensamiento de Avicena y Averroes a la cuestión de la Providencia divina, se destaca el haber reconocido que esta es fruto de su Inteligencia, y que el mismo mal tiene un lugar, incluso necesario, en el plan de Dios, mal que, siguiendo a Aristóteles, se entiende ya como privación. Destaca también, sobre todo en Averroes, la distinción de dos órdenes causales, aunque quedando manifiesta la necesidad de demostrar la absoluta trascendencia y libertad divinas si se quiere conseguir una comprensión de su Providencia que, sin fisuras, dé razón tanto la omnisciencia y omnipotencia divinas como del sentido último de tantos males; de la autonomía de la naturaleza y de la libertad del hombre. Y este es justamente, el desafío que debía afrontar S. Tomás.

**La Providencia divina según Tomás de Aquino**

Tomás, recogiendo de Avicena la distinción real de esencia y existencia y de Averroes la noción de Dios como *Perfectum simpliciter*, afirma que Él es el *Ipsum esse subsistens* absolutamente simple y perfecto que da el ser a las cosas[35] y, en continuidad con sus predecesores árabes, destaca las perfecciones divinas de Inteligencia y Voluntad[36] diciendo que "Dios es causa de las cosas por su entendimiento, por lo cual ha de preexistir en El la razón de cada uno de sus efectos" (I,q.22, a.1), pero señalando, en coherencia con su comprensión de la naturaleza metafísica de Dios, que Él es causa ejemplar (I,q.44,a.3) y que su ciencia "alcanza hasta lo singular individualizado" (I, q.14, a.11) pues "no se conocería perfectamente a sí mismo si no conociera todos los modos posibles con que otros puede participar de su perfección" (I,q.14,a.6) y, respecto a su Voluntad, a diferencia de ellos, explica que si bien esta "de suyo es necesaria, se determina a sí misma a querer aquellas cosas con las que no tiene relación necesaria"[37], y que "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"[38], y que "el actual orden de cosas en modo alguno proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otros" (I, q.25, a.5), pues Dios "puede hacer otras cosas o imponerles otro orden" (I, q.25, a.5 ad3), superando así el determinismo árabe.

[35] Cf. S. Tomás, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Ed. Católica, 1957, I, q. 44, a.1.
[36] Cf. S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q.14, a. 4; I, q.19, a.1 y a. 4 ad2, y I, q. 22, a.1 ad3.
[37] S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 19, a. 3 ad5.
[38] S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 9 ad3.

Pero, siguiendo otras fuentes, dirá también que "el bien y el ser son una misma cosa" (I, q.5, a.1), que Dios es el Sumo Bien (cfr. I, q.6, a.2), que "todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios", y "no sólo en lo que se refiere a su naturaleza, sino además en cuanto al orden que dicen al fin, y especialmente al fin último, que es la bondad divina", y que esta "razón de orden al fin es, precisamente, **la providencia**" (I, q.22, a.1)[39], siendo "necesario que en la misma medida en que las cosas participan del ser, estén sujetas a la providencia divina", y "no sólo en conjunto, sino también en particular" pues la causalidad de Dios "se extiende en absoluto a todos los seres, y no solo en cuanto a sus elementos específicos, sino también en cuanto a sus principios individuales"[40].

Ahondando luego en el camino iniciado por Aristóteles y continuado por Avicena y Averroes, enseña Tomás que Dios no excluye la intervención de otras causas[41] y que "obra suficientemente en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causas segundas" (I, q.105, a.5 ad1)[42], dando así razón tanto de la autonomía del orden natural como del fundamento último de su legalidad. Y, si al hablar de providencia se alude a un plan divino donde la "necesidad natural inherente a las cosas que están determinadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios que las dirige" (I, q. 103, a.1 ad3), dice también que "no todas las cosas se relacionan de la misma manera con ese fin"[43] pues, "hay un grado de bondad que consiste en que algo sea bueno de tal modo que no pueda nunca fallar", y otro que "consiste en que haya algo bueno, pero que puede dejar de serlo"(I, q. 48, a.2), sin que por ello falle la causa universal, y por eso "al efecto que se sale del orden de alguna causa particular, se le llame casual o fortuito respecto a ella", pero "con relación a la causa universal, a cuyo orden no puede sustraerse, se le llama cosa provista" (I,q.22,a.2 ad1).

En fin, que si los entes naturales no poseyesen "principios intrínsecos del movimiento que los hacen actuar de modo semejante en la mayoría de los casos" sería "imposible la constitución de un discurso racional o *scientia* que dé cuenta de dicho

[39] Véase también S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 44, a. 4-
[40] S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 22, a.2.
[41] Véase, por ejemplo, Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 22, a. 3 ad2.
[42] Ver también S. Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 65, a. 3; q.45, a. 5; q.19, a. 5 ad2 y *De Potentia* q. 3, a. 7 ad16.
[43] S. Tomás, *Comentario al Libro XII (Lambda) de la Metafísica de Aristóteles*, Trad. del latín por Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, Ágape, 2011, Argentina, 1075 a24.

ámbito"[44], pero que, no obstante, esta regularidad no impide "cierto indeterminismo y contingencia en el obrar de los agentes naturales"[45].

Y, respecto al hombre, dice, "Dios obra en la naturaleza y en la voluntad de los que actúan", pero no "hasta el punto de determinarla por necesidad a una sola cosa al modo como determina la naturaleza", sino que "la determinación de un acto queda en el poder de la razón y de la voluntad"[46], estando la providencia del hombre "contenida en la providencia de Dios como causa particular en la universal"[47], de modo que "la causalidad divina no solo no anula la libertad creada sino que la fundamenta"[48]

Finalmente, en cuanto al mal, desde una perspectiva propiamente metafísica, afirma que este "se aleja del ser absoluto y del no-ser absoluto, puesto que ni es posesión ni simple carencia de ella, sino que es privación" (I, q. 48, a.2 ad1), concretamente, privación del bien debido, esto es, "de un bien que se puede y se debe tener" (I, q. 48, a.5 ad1)[49]. Mal que "no puede reducirse a Dios como a causa" (I, q. 49, a.2) sino que "debe reconducirse a la causa segunda"[50] como, de laguna manera, anticipaba ya Averroes. Y, si bien, al igual que sus predecesores árabes, Tomás sostiene que "el provisor universal permite que en algunos particulares haya ciertas deficiencias para que no se impida el bien de la colectividad" (I, q. 22, a.2 ad2), que "el conjunto de las criaturas es mejor y más perfecto si hay en él algunas cosas que puedan fallar en el bien" o que "Dios es tan poderoso que puede sacar bien de los mismos males" (I, q. 48, a.2 ad3), ello no significa que el mal sea un medio para la obtención de bienes pues "no se ordena al bien directamente sino por casualidad" (I, q. 19, a.9 ad1).

[44] Mauro Martini, "El problema de la causalidad segunda en Tomás de Aquino y su apuesta epistemológica por la ciencia natural", *Revista digital Synesis*, N. 1, 2010, p. 28.
[45] Ignacio Silva. "*Res Naturalis Non Producit Effectum Nisi Virtute Divina*. Una relectura de la doctrina de Santo Tomás de Aquino acerca de la creación y la providencia", en Héctor Velázquez Fernández (Comp.), *Tomás De Aquino, Comentador de Aristóteles*, Universidad Panamericana, México DF, 2'10, p. 12.
[46] S. Tomás, *De Potentia* q. 3, a. 7 y a. 7 ad13.
[47] S. Tomás, *Suma Teológica*. I, q. 22, a.2 ad4.
[48] Agustín Ignacio Echavarría, "Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica", *Anuario filosófico* 45, n. 3, 2012: 521-544, aquí p. 537
[49] Véase S. Tomás, *El mal*, Traducción de Ángel Martínez Casado, Introducción y notas de Sixto J. Castro Rodríguez, Argentina, Ágape, ed. bilingüe 2009, p. 21.
[50] S. Tomás, *De Potentia* q. 3, a. 7 ad15.

## Consideraciones finales

Así, pues, Avicena y Averroes coinciden en que el mundo no es sino el resultado necesario del conocimiento que la esencia divina posee de sí misma, entendiendo el acto creador, en el caso de Avicena, como el fruto de la auto-contemplación intelectual de la Causa Primera o, según Averroes, como el "proceso de manifestación activa de la misma divinidad, del orden con que ella misma se piensa"[51], donde, por tanto, todo está ya fatal y necesariamente predeterminado, de modo que la providencia divina se ve reducida a mero conocimiento, Tomás, en cambio, afirmará que Dios no pertenece al orden de las esencias sino del ser, salvaguardando así su absoluta trascendencia y libertad; que crear es sacar todas las cosas "de la nada al ser" (I, q. 45, a.2), siendo Él mismo su causa ejemplar y final, pues todas las criaturas "intentan conseguir su perfección que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas" (I, q.44, a.4), y que "la providencia está en el entendimiento, pero presupone una voluntad", que ni está sobre toda ley y arbitrariamente dispone de cuanto es y sucede, ni se haya determinada a reproducir la esencia divina, sino "que quiere el fin" (I, q. 22, a.1 ad3)

Con todo, y más allá de las múltiples convergencias y divergencias, es posible señalar aportes de la reflexión árabe al pensamiento de S. Tomás en lo que respecta a la cuestión que nos ocupa, entre ellos, el haber dejado de manifiesto la estrecha relación existente entre la naturaleza metafísica de Dios y de las criaturas, la creación y la Providencia divina, poniendo así de relieve la imperiosa necesidad de rever los principios de donde se parte si se aspira a obtener una explicación de la providencia que salvaguarde la absoluta omnipotencia y liberta de Dios; en segundo lugar, el importante desarrollo hecho de los atributos divinos de Inteligencia y Voluntad, única posibilidad de poder hablar con propiedad de providencia; como también la comprensión del mal como mera privación, pero no carente de sentido; y, por último, la profundización de la doctrina aristotélica de la causalidad, lo cual, integrando los dos órdenes, horizontal y vertical, propuestos por el aristotelismo y el neoplatonismo respectivamente, permitió a Tomás explicar "tanto la autonomía causal de los agentes naturales creados, como la acción providente divina en el universo a través de las mismas causas segundas creadas", recuperando así "las mejores características de cada uno de los dos extremos dentro del pensamiento árabe"[52].

[51] A. García Marqués, ob. cit., p. 48.
[52] I. Silva, "Providencia y acción divina" cit., p. 3.

El Dios de Tomás, pues, conoce, quiere y "ama cuanto existe" (I, q. 20, a.2) y, por tanto, provee inmediatamente a todas y cada una de sus criaturas, "incluso a las ínfimas" (I, q. 22, a.3), pero teniendo especial cuidado del hombre, pues, entre todas, "las que de modo más principal están ordenadas al bien del universo son las criaturas racionales" (I, q. 23, a.7).

# La causalidad creadora en Tomás de Aquino: una aproximación a sus niveles de sentido

*Fernando Martin De Blassi*
UNCuyo / CONICET, Mendoza - Argentina

En el marco de la doctrina de la causalidad, Tomás de Aquino observa que el efecto es conocido por su causa, debido a que la naturaleza de ésta es más inteligible, aun cuando en el hombre, el proceso de conocimiento suponga que los efectos sean más conocidos que las causas y que, por tanto, se deba comenzar primero por lo particular que cae bajo el sentido a fin de remontarse hasta el conocimiento de las causas últimas y universales[1], dado que "lo primero en el orden compositivo es lo último en el orden resolutivo"[2]. Este último enunciado depende conceptualmente de la tesis primera del *Liber de Causis* (= *L. d. C.*), que reza del siguiente modo: "Toda causa primera influye más en su su efecto que la causa universal segunda"[3], dado que la potencia de la causa primera extiende su operación de un modo más sublime e imprime una moción más intensa sobre el efecto de la causa segunda[4]. De allí que Tomás de Aquino, apelando a las proposiciones LVI y LVII de la *Elementatio Theologica* de Proclo[5], comente al respecto que toda causa está en acto antes que su efecto y posee la capacidad de hacer subsistir un mayor número de seres[6]. Asimismo, lo primero en todo es, por naturaleza, lo más perfecto y tiene mayor inherencia que las causas más próximas a determinados efectos. De modo que el efecto debe su substancia a la causa primera pues de ella recibe remotamente la potencia para obrar[7].

[1] Cf.. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, trad. de J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 37. Para los textos digitalizados de la *Opera Omnia Aquinatensis*: https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html
[2] Ibíd., I, 13, p. 42.
[3] *L. d. C.* I, 1. Lateinisch-deutsch von R. Schönberger & A. Schönfeld, Hamburg, F. Meiner, 2003.
[4] Cf.. *L. d. C.* I, 14; 16-17.
[5] Cf.. E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963[2].
[6] Cf. *Exposición…*, I, 15 y 24, pp. 43-44.
[7] Cf. ibíd.

El Aquinate considera que tal principio fundamenta la semejanza causal que las criaturas poseen con respecto al Creador, en la medida en que la creación es comprendida como el primer efecto producido por la bondad divina. Como quiera que Dios es la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas[8], no le conviene actuar en vista de algún fin sino que sólo le compete comunicar su perfección, que es su bondad. Por su parte, las criaturas intentan alcanzar su respectiva perfección mediante su retorno al Creador[9]. Por lo que respeta a la semejanza de que gozan las criaturas, Tomás de Aquino afirma lo siguiente en la *Summa contra Gentiles* (= *S. c. G.*):

> "Como los efectos son más imperfectos que sus causas, no convienen con ellas ni en el nombre ni en la definición; sin embargo, es necesario encontrar entre unos y otras alguna semejanza, pues de la naturaleza de la acción nace que el agente produzca algo semejante a sí, ya que todo ser obra en cuanto está en acto. Por eso la forma del efecto hállase en verdad de alguna manera en la causa superior, aunque de otro modo y por otra razón, por cuyo motivo se llama 'causa equívoca' […] De este modo, Dios distribuye también todas sus perfecciones entre las cosas, y por esto tiene con todas semejanza a la vez que desemejanza"[10].

De lo dicho se infiere que el concepto de causa designa la capacidad que tiene un agente primario para determinar un efecto según la forma en virtud de la cual ese agente opera. En esto mismo consiste el significado de causa, conviene a saber, en la potencia para producir algo semejante a sí mismo[11]. De acuerdo con ello, se advierte que la relación de causalidad conlleva una asimetría entre los términos implicados en ella, porque no conviene decir que una causa es semejante a su efecto sino, antes bien, lo contrario. El Aquinate asevera que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o forma, así como la imagen se corresponde con la idea que hay en la mente del escultor o bien la prole, con la forma de sus progenitores y no a la inversa. Por lo que atañe a la creación, la semejanza consiste, por cierto, en el término hacia el cual se ordena el movimiento de asimilación. En este sentido, tal movimiento

[8] Cf. *Summa Theologiae* (= *S. Th.*). I, q. 44.
[9] Cf. *S. Th.* I, q. 44, a. 4, sol.
[10] *S. c. G.* I, cp. 29.
[11] Cf. *S. Th.* I, q. 4, a. 3, sol.

corresponde de suyo a la criatura, puesto que ella participa de aquellas perfecciones que tienen en Dios su fundamento último[12].

La semejanza expresa, por lo demás, una relación inteligible entre la causa y su efecto. Por su forma, el efecto manifiesta cuál es el tipo de causa de donde procede. El Aquinate no deja de señalar que la semejanza propia de las criaturas es imperfecta y que ellas no logran mostrar cabalmente cómo Dios es en sí mismo. Así las cosas, el vínculo que puede trazarse entre la criatura y el Creador no permite decir en términos positivos en qué consiste la esencia divina propiamente dicha. Por lo tanto, no es posible dar con algún nombre susceptible de ser predicado con el mismo significado tanto para Dios cuanto para la criatura. A propósito de esta deficiencia en la semejanza por parte del efecto, Tomás suele hablar de una causa analógica (*agens analogicum*), es decir, de una semejanza que el efecto posee con respecto a la causa pero de acuerdo con una cierta analogía[13]. Conforme con estas consideraciones, arguye lo siguiente: el "agente universal, aun cuando no sea unívoco, sin embargo no es completamente equívoco, porque, de serlo, no podría obrar algo semejante a sí mismo; pero puede decirse que es agente analógico, como en las atribuciones todos los unívocos son reducidos a un primero no unívoco, sino análogo, que es el ser"[14]. Tomás recurre también a la autoridad de Dionisio Areopagita[15], quien afirma en su *De divinis nominibus* IX (7) que las cosas son a la vez semejantes y desemejantes (Τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ ὅμοια θεῷ καὶ ἀνόμοια): semejantes, en cuanto que ellas imitan, cada una según su propia medida, a Aquel que no puede ser perfectamente imitado (ἀμιμήτου); desemejantes, porque lo causado no posee toda la perfección que su causa posee[16].

Se advierte, por lo demás, que Tomás utiliza una serie de términos despectivos para describir la conexión inteligible entre el Creador y las criaturas. El Doctor angélico dice que la criatura posee una semejanza con la bondad divina "remota y

[12] Cf. *S. c. G.* I, cp. 29.
[13] Cf. R. A. Te Velde, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden-NY, Brill, 1995, p. 95 ss.
[14] *S. Th.* I, q. 13, a. 5, ad 1. Cf. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2; *S. Th.* I, q. 25. a. 3, ad 2; *De pot.*, q. 7, a. 5; a. 7, ad 7.
[15] Cf. *S. c. G.* I, cp. 29.
[16] B. R. Suchla (ed.), *Pseudo-Dionysius Areopagita de divinis nominibus*, Berlin-N.Y., De Gruyter, 1990, p. 212.

deficientemente"[17]. La insuficiencia en cuestión radica en el hecho de que las perfecciones que en Dios se hallan en grado eminente, simple e indiviso, en los seres creados, en cambio, se multiplican infinitamente[18]. Al parecer, esta manera de considerar la creación supondría identificarla con el estatuto ontológico de una caída[19]. Con todo, la imágenes metafóricas de caída y dispersión no harían justicia al concepto bíblico de un Dios, cuya sabiduría ha dispuesto y ordenado todas cosas conforme con su número, peso y medida (*Sap*. 11, 21). El *Salmo* 103 (24) afirma que Dios hizo todo con sabiduría (*omnia in sapientia fecisti*) y, por su parte, el relato archiconocido del *Génesis* (1, 31) revela que Dios vio que todo lo hecho por Él era muy bueno. En el plano de la reflexión teológica, Tomás de Aquino explica que Dios "no puede hacer nada que no responda a lo dictado por su sabiduría y bondad", al punto tal que ejecuta su obra en las cosas creadas "según el orden adecuado y la proporción"[20]. Todo lo que a la criatura le compete en razón de la justicia, es decir, todo lo que le corresponde como algo debido a su estructura natural, depende exclusivamente de la voluntad divina, que es el fin último de toda perfección. Tomás no vacila en sostener que Dios, por su misma bondad, otorga todos los bienes necesarios a las criaturas incluso con mayor largueza que la exigida por el débito, puesto que su donación incesante sobrepasa con creces toda proporción exigida por la criatura. De allí que la eficacia divina se mantenga como el fundamento incesante de toda su obra. Al ser causa primera y universal, actúa con más fuerza que la causa segunda[21].

En consecuencia, si el mundo creado fuese el resultado de una degradación ontológica, no se explicaría la intención de una voluntad que, por ser propia del Bien supremo, produce y ama efectos concomitantes con su mismo designio. Además, no tendría sentido que Dios fuese la causa primera y final de los seres, si estos últimos no tendiesen hacia el bien y la perfección de sus potencias. Por otra parte, si la creación constituye un envilecimiento de la actividad divina, no tiene sentido la

[17] Cf. *S. Th.* I, q. 6, a. 4, sol.
[18] Cf. J. F. Wippel, "Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing", *The Review of Metaphysics*, 38, n. 3, 1985 563-590.
[19] Cf. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1966, p. 423.
[20] *S. Th.* I, q. 21, a. 4, sol.
[21] Cf. Ibíd.

teleología que rige y gobierna el mundo, por ser evidente que éste en su conjunto se mueve de acuerdo con un principio perfecto, capaz de garantizar el desarrollo pleno de su potencial operativo. Ante las inquietudes planteadas, cabe entonces demandarse lo siguiente: ¿de qué manera Tomás de Aquino intenta resolver el dilema en cuestión? Porque si bien es cierto que entre Dios y las criaturas se tiende un abismo infranqueable, ello no habilita para suponer el absurdo de que el mundo esté privado desde sus orígenes de una subsistencia óptima[22].

En *S. Th.* I, q. 4, a. 3, Tomás se pregunta si alguna criatura puede asemejarse a Dios. Se dice que una cosa es semejante a otra en virtud de la correspondencia o comunicación formal que una guarda con respecto a otra. Sin embargo, ninguna criatura coincide con Dios en la forma, ya que ninguna esencia creada es su misma existencia[23]. A diferencia de Dios, a toda criatura le es inherente una composición fundamental entre su *esse* y su *essentia*[24]. Esta distinción ontológica entre Dios y la criatura excluye toda posibilidad de una semejanza unívoca a nivel categorial[25].

Por el acto de creación, Dios establece una relación positiva, entre su esencia y el ente creado[26]. Esta relación de semejanza no es recíproca porque Dios no está ordenado a la criatura. Por ello se dice que la creación es una relación de cuño mixto[27]. Tomás precisa que la creación añade algo a la criatura sólo según la relación, pues lo creado no se produce ni por movimiento ni por mutación o alteración[28]. Como la relación requiere de dos extremos, se pueden distinguir tres tipos de relación, según que la relación sea una realidad de naturaleza en ambos extremos, según una realidad de razón o bien una realidad de naturaleza en un extremo y una de razón en el otro. La relación mixta se da cuando los dos extremos

[22] Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino*, Roma, EDIVI, 2010, p. 469 ss.
[23] Cf. *S. Th.* I, q. 4, a. 3, obj. 3.
[24] Cf. *De ente et essentia* I, 5.
[25] Cf. *De pot.*, q. 7, a. 7, sol.
[26] Cf. P. Roszak, "Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino": https://www.researchgate.net/publication/324844680_Creacion_en_cuanto_relacion_en_santo_Tomas_de_Aquino.
[27] Cf. J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Tucumán, Ed. UNSTA, 2011, pp. 582-586.
[28] Cf. *S. Th.* I, q. 45, a. 2; *S. c. G.* II, cp. 18, n. 952.

no son del mismo orden, de modo que uno se halla ordenado realmente al otro pero no a la inversa, es decir, cuando entre ambos hay una dependencia que no es recíproca. Este tipo de relación es el que Tomás establece para dilucidar la relación que Dios tiene con respecto al mundo creado[29].

El mundo existe, es conservado en el ser y perfeccionado bajo la acción divina. Sin embargo, todo ello sucede de parte de Dios sin ningún tipo de modificación o alteración intrínseca. Dios no se vuelve más perfecto por estar ordenado al mundo. Él tampoco crea por necesidad de su naturaleza sino por intelecto y voluntad. El crear nada añade a Dios, nada le cambia pues Él se identifica con esa actividad. De allí que si existe una relación de Dios con lo creado es tan sólo en el orden nocional, en la medida en que Él crea de acuerdo con sus propias ideas, que son los arquetipos de los seres[30]. En las criaturas, en cambio, sí hay una relación real a Dios, porque ellas están contenidas bajo el orden divino de donde proceden. Considerada activamente, la creación designa la acción misma de Dios, que atañe a su esencia creadora. Por otra parte, la creación no pertenece al género de la pasión, por el hecho de que no conlleva la noción de cambio. En cuanto relación real del efecto creado, la creación mienta una dependencia con respecto al principio que la origina. Por esta razón, Tomás afirma que

> "la creación no puede entenderse como un movimiento, que se desplegara antes del término del movimiento, sino que se entiende como ya realizada; por eso, en la creación misma no se incluye un cierto acceso al ser, ni una transmutación por parte del creador, sino únicamente el comienzo del ser y la relación al creador de quien recibe el ser; y así la creación no es realmente otra cosa que una cierta relación a Dios junto con una novedad de ser"[31].

De modo que la semejanza propia de las criaturas se funda en una relación causal cuyo principio estriba en el acto mismo de creación. De hecho, la doctrina tomasiana de la creación es desarrollada sobre la base del concepto de causalidad[32]. El punto de

[29] Cf. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Vrin, Paris, 1952, p. 554 ss.
[30] Cf. G. T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington, The Catholic University of America Press, 2008, *passim.*
[31] Cf. *De pot.*, q. 3, a. 3, sol.
[32] Cf. M. Beuchot, "El concepto de creación en santo Tomás y algunos antecedentes suyos", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010: 73-80.

partida para este argumento dice que todo agente o principio operativo, cuando obra, es capaz de producir algo semejante a sí mismo. Por consiguiente, el efecto tiene que poder asimilarse en cierto sentido a la causa de su procedencia. Ello no obstante, conviene puntualizar que la semejanza causal pose grados de perfección[33]. Hay un tipo de semejanza plena que se halla cuando la causa y el efecto pertenecen a una misma especie. En este caso, la forma de la causa informa el efecto de acuerdo con su misma *ratio*, de modo que ambos, causa y efecto, se dicen unívocamente. Esta clase de causalidad *unívoca* corresponde típicamente a los procesos naturales de la generación, toda vez que entre ambos términos existe una sinonimia completa. Así, es dable afirmar, por ejemplo, que un hombre engendra a otro hombre o bien que el fuego siempre calienta y la nieve siempre enfría. Si el efecto, en cambio, no se asimila a la causa de acuerdo con la misma especie; la semejanza, entonces, se realiza conforme con una similitud genérica. Para Tomás de Aquino este tipo de causalidad puede ser ejemplificado con la imagen del sol, en la medida en que todo lo generado a partir de la virtud solar no recibe la misma forma del sol sino el calor generado a partir de aquel. De esta manera, se dice que la naturaleza generada posee cierto parentesco y afinidad con el sol.

Ahora bien, si hay una causa que no cae ni dentro de un género próximo ni dentro de una especie concreta, el grado de semejanza con ella habrá de ser menos perfecto y determinado. En este último caso, el efecto no se asemeja a la causa de acuerdo con la misma especie o el mismo género, sino que lo hace según una cierta analogía. Precisamente, de acuerdo con este tercer grado de semejanza, se dice que el efecto último participa de su causa primera. Todo lo que es causado por Dios, participa de Él en virtud de cierta semejanza causal, con respecto no a la misma especie o género sino al ser que es común a todas las cosas. Por tanto, en la medida en que las criaturas existen, ellas se asemejan a Dios como al principio universal de todo ser. Aunque la semejanza en cuestión sea de índole remota, es necesario que exista un vínculo de naturaleza analógica, incluso en el plano de la creación, a fin de que lo creado se remita inteligiblemente al Creador[34]. Todos y cada uno de los entes se asemejan a Dios y participan de su bondad en el sentido de que proceden de Aquel que es ser por esencia[35].

[33] Cf. *S. Th.* I, q. 4, a. 3.
[34] Cf. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, ad. 2.
[35] Cf. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1953[2], p. 364 ss.

Por lo que atañe a la multiplicidad inherente a los efectos creados, es oportuno recordar que la diversidad mentada está contenida en el poder de la causa primera, en virtud de cuya potencia los efectos preexisten en la causa de manera unificada, no como individuos sino como principios susceptibles de imitación. Esto último quiere decir lo siguiente: las formas, que se diversifican en el orden propio de las criaturas, preexisten en Dios no en cuanto entes sino como arquetipos ejemplares del mundo, que son concebidos por el intelecto divino y que se identifican con la misma esencia creadora[36]. El símil con el sol citado *supra* muestra de qué manera la diversidad de los efectos responde, en última instancia, a una causa unitaria que actúa como fundamento de la multiplicidad. En este punto, el Aquinate hace descansar su argumento sobre la base de los escritos dionisianos[37]. Así como el poder universal del sol es capaz de extenderse sin merma de su riqueza hacia múltiples seres, así también la creación es comprendida en términos de una efusión de la Bondad infinita[38]. De allí que cada uno de los seres refleje, según la medida de sus posibilidades, la bondad simple y perfecta de Dios[39].

La problemática final que no convendría dejar pasar estriba en el punto de si la tradición neoplatónica es compatible con la del Dios bíblico que dispone lo creado según el orden establecido por su sabiduría. De acuerdo con la procesión neoplatónica, el origen del ser se parece más a una sobreabundancia de la Bondad[40], un concepto que entraña dispersión y pérdida de unidad[41]. En este sentido, la imagen de una difusión del ser no termina por explicar satisfactoriamente cómo es que una multiplicidad de efectos podría ser el objeto de intención de una potencia creativa y, por tanto, de un designio voluntario[42]. Tomás emplea a su vez otro modelo explicativo, según el cual la creación es comparada con una obra de arte. Siguiendo

[36] Cf. *De pot*., q. 7, a. 5.
[37] Cf. *De div. nom.*, V (8).
[38] Cf. *S. Th.* I, q. 4, a. 2, ad 1.
[39] Los postulados del neoplatonismo de la donación sin merma y de la "huella" del principio se formulan ya en Numenius, *Fragments*, éd. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973, frg. 14 & 41.
[40] Cf. Plotino, V 2, 1, 5-13.
[41] Cf. J. Inglis,"Emanation in Historical Context: Aquinas and the Dominican Response to the Cathars", *Dionysius*, XVII, 1999: 95-128.
[42] G. Lafont, *Estructura y método en la «Suma Teológica» de S^to^ T. de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964: 59-74.

este planteo, Dios se asemeja a un artífice que produce una obra de acuerdo con la idea presente en su intelecto. Sobre la base de este plexo metafórico que busca comprender la creación con la imagen que brinda el quehacer artístico, Dios produce consciente y voluntariamente un efecto en conformidad con la idea presente en su mente, que determina a su vez cómo habrá de concretarse ese efecto particular[43].

Según lo aducido por Tomás, la esencia divina es la razón propia y la semejanza de los diversos seres. Él afirma que, así como lo conocido se halla en la mente del cognoscente a modo de forma, así también Dios tiene un conocimiento de los seres creados pero no propio, puesto que no necesita conocer algo con independencia de su propia substancia inmaterial. De lo contrario, necesitaría de los entes para conocer y, por ende, para vivir, toda vez que Dios es su propio pensamiento subsistente. Dios es la razón ejemplar de todos y de cada uno de los entes, en la medida en que Él, a través de un único acto simple y eterno, se conoce y ama a sí mismo, a la vez que conoce las múltiples maneras con que su esencia puede ser participada por el resto seres. Por consiguiente, la esencia divina comprende en sí las excelencias de todos los seres no a modo de composición sino de perfección. Así la cosas, cuando Dios conoce su esencia como imitable por la vida sin conocimiento, ve la forma propia de la planta; si, por el contrario, Él conoce su esencia como imitable por el conocimiento no intelectual, ve la forma propia de animal y así con el resto de los seres. En la medida en que ha sido pensada por la sabiduría divina, cada uno de los arquetipos posee una virtualidad infinita de actualización en los diversos participantes[44].

Para finalizar, conviene decir que el derrotero de este trabajo ha logrado mostrar de qué manera Tomás de Aquino justifica la razón de semejanza analógica en cada uno de los seres y el principio de la distinción entre ellos. Como lo distinto es principio de pluralidad, Tomás concluye que es necesario admitir en el intelecto divino una muchedumbre de ideas, que están presentes en Dios a modo de principios ejemplares y operativos de los distintos seres. Pero ello no supone que en Dios haya composición. Él es causa de los seres por su entendimiento, de modo que concibe la idea de una multiplicidad de seres subsistentes sin la necesidad de conocer esa totalidad con independencia suya. El entendimiento divino no conoce por otra especie que por su esencia, que es semejanza de todos los seres. Puesto que Dios

[43] Cf. *S. Th.* I, q. 44, a. 3.
[44] Cf. *S. c. G.* I, cp. 54.

entiende el propio orden de semejanza que cada criatura guarda con Él, se deduce que las *rationes* de las cosas no se distinguen realmente en el entendimiento divino sino en cuanto que Dios, al conocerse, conoce los múltiples modos con que las cosas se pueden asimilar a su bondad. Y, por lo tanto, Dios puede conocer la multitud de los seres mediante una sola especie inteligible, que es la esencia divina y mediante una única intención, que es el verbo o sabiduría divinos[45].

[45] Cf. *S. c. G.* I, cp. 51-53.

# O bem no *De veritate* de Tomás de Aquino

*Neimar de Almeida*
Universidade de Brasília - Brasil

## 1. Introdução

O bem (*bonum*), tanto para Tomás de Aquino como para Aristóteles, não pode ser estritamente definido, ou não é definível como as demais noções, através de uma redução a um gênero e a uma diferença específica, mas é compreensível a partir de seus efeitos. De fato, a noção de bem não é um gênero ou uma espécie, nem mesmo é reduzível a uma das categorias, mas é uma das realidades primeiras[1]. No comentário à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, Tomás afirma:

> "Deve-se considerar que o bem se enumera entre as primeiras realidades de tal modo que, segundo os platônicos, o bem é o ente primeiro. Ora, segundo a verdade das coisas, o ente e o bem são conversíveis. No entanto, as primeiras coisas não podem ser conhecidas por algo anterior, mas são conhecidas pelos posteriores, como a causa é conhecida pelos próprios efeitos. Contudo, como o bem é o motivo do apetite, descreve-se o bem pelo movimento do apetite, como costuma manifestar a força motriz pelo movimento. E, por isso, diz que os filósofos adequadamente enunciaram que o bem é o que todos apetecem"[2].

A partir dessa afirmação do Aquinate, podemos atestar uma definição *a posteriori*, que descreve o principal efeito da bondade dos entes: o apetite. As realidades boas são queridas: não são boas porque são queridas, mas são queridas porque são boas, ou seja, são atuais[3].

[1] Cf. Anderson Machado Rodrigues Alves, *Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2015, p. 216.
[2] *Sententia libri Ethicorum*, L. 1. 1ição 1, n. 9. "Circa quod considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciaverunt, bonum esse id quod omnia appetunt".
[3] Cf. A. Alves, ob. cit., p. 216.

Entendido assim, como uma das realidades primeira, o bem é visto como um transcendental (*transcendens*) do ser, ou seja, um modo interno ao ser. Segundo o Doutor Angélico, o ser possui certas propriedades transcendentais. Transcendental é o que se encontra em todos os gêneros de ser, aquilo que é comum a todos os seres, que não se limita a um determinado ser. Assim, uma propriedade transcendental é dita conversível com o ser, pois é o ser sob um determinado modo[4].

Em *De veritate*, q. 1, a. 1, Tomás apresenta esses modos gerais do ente ou transcendentais (*transcendens*). O Aquinate afirma ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente. Mas, ao ente, não se pode acrescentar nada de estranho, como no caso da diferença ser acrescentada ao gênero ou o acidente ao sujeito, pois toda a natureza é também essencialmente ente e demonstra que um ente não pode ser um gênero. Quando se diz, portanto, que algumas coisas acrescentam algo ao ente, se diz que acrescentam enquanto exprimem um modo do próprio ente não expresso pelo nome "ente" [5].

Em síntese, são ditos transcendentais, segundo Tomás: coisa (*res*), uno (*unum*), algo (*aliquid*), verdadeiro (*verum*), bom (*bonum*)[6]. Quanto ao belo (*pulchrum*), parece ser mais adequado designá-lo como um transcendental derivado, como consequência da harmonia dos outros transcendentais. De modo geral, coisa (*res*) e algo (*aliquid*) são transcendentais que despertam interesse menor na filosofia. Os estudos mais clássicos se voltam para o uno (*unum*) verdadeiro (*verum*) e o bom (*bonum*). Ademais, a constituição do conjunto, que se tornará clássico, dos três transcendentais –*unum, verum et bonum*– reportados ao ser, somente se dará de fato na filosofia cristã, onde terá também inicialmente uma significação teológica. Uno, verdadeiro e bem, aparecerão então como atributos do Ser primeiro, dos quais se procurarão os vestígios ou os signos nas criaturas[7].

Cabe destacar ainda que, o bem –conforme abordado pelo Aquinate em *De veritate*, q. 21– pode ser dito de diversos modos. 1) Primeiro, há uma distinção –que é fundamental para Tomás– entre bem por essência (*essentia*) e bem por

[4] Cf. Tomás de Aquino, *O Bem: questões disputadas sobre a Verdade, Questões 21*, Campinas, Ecclesiae, 2015, p. 14.
[5] Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1.
[6] Ibid.
[7] Cf. Henri-Dominique Gardeil, *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia – Metafísica*, São Paulo, Paulus, 2013, p. 364.

participação (*participatio*). O primeiro, denomina o bem incriado e eterno, e o segundo, o bem criatural. 2) O bem participado –bem criado– possui três características centrais: modo (*modus*), espécie (*species*) e ordem (*ordo*), que correspondem à causalidade divina. 3) Por fim, o bem criado se distingue, também, em bem físico e moral e pode dar-se em três modalidades: honroso (*honestum*), prazeroso (*delectabile*) e útil (*utile*).

## 2. Se o bem (*bonum*) acrescenta ao ente

Se o bem (*bonum*) é um transcendental e os transcendentais estão presentes em todos os entes, o bem – enquanto transcendental – acrescenta algo ao ente? Esta é, de fato, a primeira questão a ser levantada por Tomás em *De veritate*, q. 21.

Segundo o Doutor Angélico, de três modos se pode acrescentar algo a outro. Primeiro, quando acrescenta algo real que é externo à essência daquela realidade. Exemplo, a brancura acrescenta ao corpo, a essência da brancura é algo para além da essência do corpo. Segundo, quando acrescenta algo a outro por modo de contração (*contrahere*) e determinação (*determinare*). Exemplo, o homem acrescenta algo a animal, não de modo que exista algo real no homem que seja completamente externo à essência de animal, mas, através do homem, animal se contrai. Deste modo, o homem restringe e delimita animal. Essa determinação, que se diz pela definição, que acrescenta homem a animal, fundamenta-se em algo real. Terceiro, quando acrescenta algo a outro só segundo a razão, como algo que é da definição de um e não da definição de outro. Por exemplo, cego acrescenta ao homem, a saber, a cegueira, que não é algum ente na natureza, mas apena de razão e que se compreende pela privação[8].

Devemos destacar que, nenhum transcendental acrescenta algo ao ente da maneira do primeiro e do segundo modo. Primeiro, o bem não acrescente algo real e externo à essência de ente. Segundo, o bem não acrescenta ao ente algo que determina e contrai a noção de ente, as categorias, pois o bem está presente igualmente em todas elas. O bem se divide igualmente nos dez gêneros (*bonum dividatur aequaliter in decem genera*) e não une a elas (categorias) nada de real[9]. Logo, se o bem acrescenta algo ao ente, é necessário que exista só na razão. Tomás esclarece, então, que o ente de razão pode se dar de dois modos: como negação

[8] Cf. *De veritate*, q. 21, a. 1
[9] Cf. A. Alves, ob. cit., p. 225.

(*negatio*) e como relação (*relatio*). Como negação, o ente se diz *unum*, significando indivisibilidade e assim essa noção é unida ao ente. Enquanto relação e, positivamente, o ente se diz *verum* e *bonum*, o qual indica uma relação de razão apenas[10]. Tomás não se refere aqui à coisa (*res*) e algo (*aliquid*) como noções primarias.

Para justificar sua explicação, o Aquinate recorre a Aristóteles. Cito:

> "[...] segundo o Filósofo, no livro V da *Metafísica*, aquela relação se encontra apenas no ser de razão, segundo se diz que se refere a isso, enquanto não depende daquilo ao que se refere, mas o inverso, pois a própria relação é certa dependência, como fica claro na ciência e no cognoscível, no sentido e no sensível. Com efeito, a ciência depende do cognoscível, mas não inverso, por isso a relação pela qual a ciência se refere ao cognoscível é real, mas a relação pela qual cognoscível se refere à ciência é apenas de razão, pois se diz que o cognoscível é relativo, segundo o filósofo, não porque o mesmo se refira, mas por que outro se refere a ele. E, assim, ocorre com todas as outras coisas que se relacionam com a medida e o medido, ou com o perfectivo e o perfectível. Portanto, é necessário que o verdadeiro e o bem acrescentem à intelecção de ente uma relação perfectiva"[11].

Tomás observa ainda outra distinção. Todo ente pode ser considerado de acordo com a noção (*rationem*) da espécie e de acordo com o ser mesmo, pelo qual o ente subsiste na espécie. Assim sendo, o ente pode ser perfectivo de dois modos: segundo a noção da espécie, o ente aperfeiçoa o intelecto, que conhece a razão do ente, assimilando-a, e daí surge a noção de verdadeiro. Essa referência ao intelecto é o que define formalmente o *verum*. Pela espécie, portanto, se vê que a verdade é o bem do intelecto, o que lhe aperfeiçoa, colaborando com o bem da pessoa. Segundo

[10] Cf. *De veritate*, q. 21, a. 1.

[11] *De veritate*, q. 21, a. 1. "[...] secundum philosophum in V Metaph., invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatum, secundum philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi".

o modo do ente ser perfectivo de acordo com o ser mesmo, o ente é perfectivo como *bonum*. Daí a afirmação de que o bem está nas realidades mesmas (no seu ser), enquanto a verdade está, formalmente, no intelecto.

Portanto, caso se tome o ente na realidade, o bem não acrescenta nada ao ente, mas considerado o ente no intelecto, o bem acrescenta um relativo perfectivo, isto é, aquilo que aperfeiçoa o outro, por modo de fim ou algo que conduz ao fim. Primeira e principalmente, dizemos que o bem é um ente perfectivo de outro a modo de fim; secundariamente, o bem é aquilo que conduz o ente ao fim: o "útil" (*utile*). Assim encontramos a justa noção do bem: "[...] a razão de bem consiste nisto em que algo seja perfectivo de outro por motivo do fim, em tudo aquilo no qual se encontra a razão de fim há também a razão de bem"[12].

## 3. Convertibilidade de bem e ente

De acordo com Tomás, à razão de fim pertencem duas coisas: ser apetecido e ser deleitável. Assim, o bem querido é apetecido enquanto fim e é também deleitável, uma vez que, alcançado o que foi desejado se deleita no fim. Essas duas coisas, como foi dito, pertencem ao mesmo ser. Essa diferença aparece de maneira mais clara em *S. Th. I*ª, q. 5, a. 6 onde o Aquinate divide o bem em *utile*, *honestum* e *delectabile*. *Utile* se refere ao bem enquanto meio e *honestum* e *delectabile* se referem ao bem enquanto fim. Essa divisão do bem serve de fundamento para dividir os atos elícitos da vontade (*voluntas*), visto que, o bem é o objeto desta. São objetos de escolha (*electio*) da vontade os bens úteis (*utile*), ou seja, os que são necessários para alcançar o bem final (*honestum* e *delectabile*) que não é objeto de escolha.

Enfim, o objetivo do Aquinate, neste ponto, é demonstra que pertencem a mesma noção (noção de fim) ser apetecido e ser deleitável. Por isso, como foi dito anteriormente, o bem acrescenta ao ente algo somente de razão, pois como o ente é o primeiro concebido (*notissimum*) pelo intelecto, todo nome dever ser, de certo modo, reduzível ao ente. Em outras palavras, todos os conceitos acrescentam algo racionalmente ao ente e não é inútil afirmar que um ente é realmente bom. Assim, a convertibilidade de bem e ente significa dois modos de se referir à mesma realidade, a partir de noções (*ratio*) diversas, na qual uma (*ente*) está incluída na outra (*bem*).

[12] *De veritate*, q. 21, a. 2. "[...] ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni".

Alves explica do seguinte modo, fazendo referência a um famoso exemplo: 'ser' e 'bem' se relacionam entre si como 'estrela da manhã' e 'estrela da noite', que são diversas noções, mas se referem à mesma realidade[13]. Para o Doutor Angélico, "como o bem inclui a noção de ente, como ficou claro pelo já dito, é impossível que algo que seja bem não seja ente; e, assim, resta que o bem e o ente são conversíveis"[14].

O ser e a bondade são o mesmo na referência e diferentes no sentido (*sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem*). A convertibilidade de bem e ente significa que o bem tem a mesma extensão de ente segundo a substância, pois são aplicados aos mesmos sujeitos. Por isso, ambas as noções podem servir indistintamente de sujeito ou de predicado numa afirmação universal afirmativa: todo ente é bom e tudo o que é bom é ente. Todavia, as ditas noções são racionalmente distintas, tendo prioridade o ente sobre o bem, pois a bondade supõe o ente e lhe acrescenta algo. De modo que ao tratar a convertibilidade do bem com o ente devemos considerar a mesma extensão de ente e bem quanto ao ser e a prioridade conceitual do ente sobre o bem[15].

## 4. Relação entre bem por essência e bem por participação (bem criado)

Na sequência da *questio* 21, artigo 4, 5 e 6, Tomás passa a examinar a relação entre o bem por essência (bondade primeira) e o bem por participação (bem criado). O objetivo, nestes três artigos, é saber se o bem criado: 1) depende da bondade primeira; 2) é bom por sua própria essência e; 3) se possui três características (medida, espécie e ordem), assim como afirma Agostinho[16].

[13] Cf. A. Alves, ob. cit., p. 228.

[14] *De veritate*, q. 21, a. 2. "Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertantur".

[15] Cf. A. Alves, ob. cit., p. 224.

[16] Cf. *De Natura Boni*, c. 3.

Santo Agostinho usava para expressar as características essenciais do bem criado as expressões: *modus, mensura, unitas, unus* para se referir à medida; *species* e *numerus* para se referir à espécie; e *ordo, pondus* para se referir à ordem. O primeiro conceito traduz o termo grego *peras*, e significa limite ou perfeição, sem conotação negativa; *species* corresponde ao conceito grego *idea* e *eidos*, e significa a forma ou essência de cada coisa; e o terceiro conceito se refere ao lugar de cada ente na estrutura ontológica do mundo. *Pondus* significa "peso" em sentido metafísico e está implicitamente relacionado com a ordem das tendências

O Doutor Angélico esclarece, neste ponto, como se dá a relação das criaturas com Deus. Em primeiro lugar, para Tomás, essa relação não é algo meramente extrínseco, porque se refere a três causas: eficiente, final e exemplar. Os entes se dizem bons então por uma tríplice relação, conforme já afirmava Agostinho. 1) Pela causa eficiente o ente tem uma medida (*modo*) estabelecida por Deus; 2) pela causa exemplar a criatura tem uma espécie inerente (*species*), que é a imagem daquela perfeita presente no intelecto divino; 3) por meio da causa final a criatura se compara com Deus como ao seu fim e apresenta assim certa ordem (*ordo*). Cito:

> "[...] todo agente consegue produzir algo semelhante a si. Por isso, se a primeira bondade realiza todos os bens, é necessário que imprima sua semelhança nas realidades produzidas e, assim, cada coisa se diz boa como pela forma inerente introduzida nela por similitude do sumo bem e, ulteriormente, pela bondade primeira, assim como pela causa exemplar e eficiente em toda a bondade criada. E quanto a isso a opinião de Platão pode ser sustentada. Assim, pois, dizemos, segundo a opinião comum, que todas as coisas boas criadas são formalmente boas pela bondade, enquanto possui uma forma inerente; mas são boas, de fato, pela bondade incriada, como forma exemplar" [17].

Percebemos aqui não apenas um resgate dos conceitos agostinianos, há um aprimoramento. O que permite a Tomás demonstrar como os entes criados se relacionam com Deus sem que precisam ser ditos bons exclusivamente por determinação extrínseca é a conciliação feita por ele entre as três categorias usadas por Agostinho – *modus*, *species* e *ordo*, – com a teoria das causas aristotélicas.

Assim, essas três categorias –*modus*, *species* e *ordo*– representam a determinação da bondade intrínseca dos entes quanto ao seu ser (*actus essendi*),

das formas substanciais de cada ente; no homem, *pondus* se refere ao seu amor preferencial: amor meus *pondus meum*. Cf. *Confissões*, XIII, 9, 10; Cf. A. Alves, ob. cit., p. 254.

[17] *De veritate*, q. 21, a. 4. "[...] omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari".

essência ou natureza (*species*) e operação (*ordo*). As duas primeiras –*modus* e *species*– se referem à substância das realidades boas e a última –*ordo*–, à causa final.

Deste modo, podemos afirmar que os entes criados são bons por sua relação com a causalidade extrínseca e intrínseca. Deus é a causa eficiente, final, formal e exemplar de todos os entes. Pela causalidade eficiente, eles possuem o ser participado e determinado (*modus*); pela formal e exemplar, possuem uma espécie intrínseca, a qual é imitação daquela presente no intelecto divino (species); e pela causa final, a criatura se relaciona com Deus que é o seu fim (*ordo*). A bondade é única quando referida à divina, bondade excelente e por si mesma; e há uma bondade intrínseca em cada realidade, que é a semelhança da bondade divina nos entes. A bondade divina é única, identificada com a mesma essência divina, e é a causa da bondade de todas as demais realidades. Os entes são bons por participação, pois o que é participado é antes causado. As criaturas necessitam do bem divino segundo o próprio ser participado (*modus*), a própria essência (*species*) e as próprias operações (*ordo*)[18].

## 5. Considerações finais

O bem para Tomás de Aquino é considerado como uma das realidades primeiras, como um transcendental (*transcendens*) do ser, ou, um modo interno ao ser. Por ser um transcendental do ser, o bem é dito conversível com o ser, pois é o ser sob um determinado modo. Assim, mesmo que diferentes no sentido, ser e bondade são o mesmo na referência, ou seja, se referem à mesma realidade. Por conseguinte, considerado na realidade, o bem não acrescenta nada ao ente, mas considerado no intelecto, o bem acrescenta um relativo perfectivo. A *ratio boni* consiste em que cada ente seja apetecível, apetecível enquanto tem algo de perfeito (*perfectum*). O bem acrescenta, deste modo, ao ente, o aspecto de causa final, enquanto apetecível, perfeito e atual.

Contudo, há que se fazer uma distinção fundamental entre o bem por essência – Deus –e o bem por participação– bem criado. O bem criado participa e depende do bem por essência. Depende, pois o que é participado é antes causado. Contudo, a bondade dos bens criados não é meramente extrínseca, pois ao criar, Deus comunica sua bondade aos entes. Assim, pela causalidade eficiente, eles possuem, de fato, o ser participado e determinado (*modus*); contudo, pela causalidade formal e

[18] Cf. A. Alves, ob. cit., p. 333.

exemplar, possuem uma espécie intrínseca, a qual é imitação daquela presente no intelecto divino (*species*); e pela causa final, a criatura se relaciona com Deus que é o seu fim (*ordo*).

**Vontade e Razão Prática em Tomás de Aquino:**
**o princípio de uma ética filosófica**

*Márcio Fernandes da Cruz*
PUCMinas, Uberlândia - Brasil

## 1. Apresentação

A presente investigação se insere numa abordagem crítica acerca da correlação entre vontade e razão prática enquanto possível fundamento estruturante da ética filosófica de Tomás de Aquino, no tocante a uma ética advinda da extensão e aplicação da metafísica que pressupõe uma ética das virtudes, da responsabilidade, do ser, do agir e da liberdade.

Não obstante, o pensamento ético tomasiano se apresenta como racional e teleológico, distinguindo-se ou assemelhando-se em alguns aspectos à ética dos moralistas do mundo antigo, tais como Aristóteles, Platão e Agostinho, quanto à estrutura ética *εὐδαιμονία* (florescimento humano ou realização), que pressupõe uma discussão acerca do "Bem Supremo" como fim último a ser atingido a partir das habilitações das ações humanas, reguladas livremente pela reta razão ou razão prática (*recta ratio agibilium).*

A questão da vontade, enquanto apetite intelectual, discutida no tocante ao escopo ético tomasiano, especificamente na *Summa Theologiae* (I, I- II), é apresentada por em seu sistema ético, juntamente com o intelecto, como uma grande faculdade da mente. Aristóteles e Agostinho concebem a vontade e a razão prática como reguladoras ou emissoras de comandos vivamente interessadas na possibilidade da desobediência, no caso do pecador, conforme Agostinho (*Conf*. VIII. 9. 21) e na pessoa incontinente, segundo Aristóteles (*Eth. Nic*. 1147 a32)[1].

Para Agostinho a discussão filosófica sobre o tema tem seu início na análise acerca da perspectiva adâmica de pecado, evidenciando assim, o problema da vontade, onde Adão se depara com a realidade do pecado num momento em que o

[1] Herbert McCabe, *On Aquinas*, Edited and Introduced, Brian Davies, OP, Burns e Oates, Continuum, 2008, p. 252.

não experimentava qualquer tipo de paixão desordenada, o que faz com que Agostinho considere os atos não causados da vontade má. Nesse sentido, é possível percebermos em *La ciudad de Dios*, XII. 6, que não é possível encontrar uma causa eficiente para uma tal volição má. Assim, ele indaga acerca do que pode tornar uma vontade má, quando se executa uma ação nessa perspectiva, e responde dizendo que "A vontade má é a causa eficiente da ação má, porém de uma vontade má não há causa eficiente".

Em Tomás de Aquino a razão prática *(prudentia)* regula os atos humanos, bem como todas as outras virtudes correlatas a ela e, por esse motivo, possibilita a tendência da ação humana para o fim bom, por meio do apetite natural *(appetitu naturali)*, e pelas inclinações *(inclinatio)*[2]. Para que isso se dê, faz-se necessário que um *habitus* aperfeiçoe sua razão prática, do mesmo modo que um *habitus* (ἕξις) da ciência aperfeiçoa a razão especulativa, julgando retamente acerca do cognoscível no tocante a alguma ciência. Uma vez aperfeiçoada, a razão prática julga retamente o bem humano conforme o agir do homem. Isso se dá de dois modos: 1) primeiramente o intelecto se aperfeiçoa absolutamente conforme ele próprio, precedendo e movendo a vontade; 2) em consequência, enquanto segue a vontade produz seu ato pelo seu próprio comando. É desse modo que se diz que a virtude encontra-se no intelecto prático, uma vez que regula seus atos a fim de que tendam para o bem, conforme a reta razão[3]. Isso nos revela uma relação entre a vontade e a razão prática, pois esta última compreende aquilo que a primeira deseja. E o que a vontade deseja é o bem, enquanto boa vontade, isto é, o fim a ser atingido, pelo fato dela se inclinar ao bem apreendido, o que é denominado por Tomás como prudência.

Em Tomás de Aquino, o objeto da razão prática não é determinado pela vontade, mas se relaciona com esta frente ao fim a que se deseja alcançar, dado que a prudência examina o objeto, ou seja, as vias pelas quais o bem deve ser aperfeiçoado e conservado. Assim, dizemos que a prudência não se refere apenas aos meios para realizar um fim da vontade, porque os meios também são fins. Conforme o aquinate, o fim não justifica os meios, porque o meio deve ser ordenado ao fim, e se o fim é o bem, igualmente os meios deverão sê-lo. Todavia, a tese de que o fim justifica o

[2] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*: I-II, q. 57, a. 5c. Coord. Geral das traduções de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, São Paulo, Loyola, 2005.
[3] Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, II, 6. 1107 a1. Trad. Márcio da Gama Kury, 3ed. Brasília, Universidade de Brasília, 1992.

meio é contrária à perspectiva tomasiana, pelo fato de contradizer a reta razão que sempre tende ao bem.

## 2. Aristóteles e Tomás de Aquino: análise das teorias éticas

Na *Ethica Nicomachea*, *εὐδαιμονία* (felicidade) é definida por Aristóteles, quando se encontra a atividade própria do homem. Desse modo, é próprio do homem possuir atividades da alma conforme razão[4], o que prova que sua felicidade está no exercício racional, já que é a própria razão que os impulsiona os homens à ação. Por esse motivo, eles devem possuir um modo próprio de agir e, ademais, de agir bem, conforme uma "razão intuitiva" ou a "inteligência imediata dos princípios"[5]. Há em Aristóteles, três espécies de "bem" constituem a perspectiva eudaimônica, a saber: 1) a sabedoria, que se revela como posse do espírito, essencialmente contemplativa, constituindo uma atividade imanente de repouso e fruição – o sábio por sua vez, usufrui de uma vida perfeita, que é antes de tudo teorética; 2) a virtude que é, evidentemente, uma parte integrante da realização plena da natureza humana, o justo meio que modera os extremos; 3) o prazer aparecer com a terceira espécie da felicidade e resultado necessário que acompanha o ato realizado pelos seres humanos, relacionado à alegria e à juventude. Para o estagirita, o homem não pode viver sem uma dose de alegria ou deleite. Nisso consiste a recompensa natural de uma vida virtuosa. Quem faz o bem sem prazer não age corretamente. Não obstante, a vida e o prazer parecem indissoluvelmente unidos, assim como o prazer torna as atividades perfeitas e torna, portanto, a vida perfeita.

A ética tomasiana, embora se apresente enquanto uma ética da liberdade ou das virtudes, ou mais especificamente da razão prática (prudência), tem seu fundamento na ética aristotélica enquanto uma ética eudaimônica. Neste ponto, é considerável o fato de haver uma correlação entre vontade e razão prática na ética filosófica tomasiana ou mesmo uma identidade destes termos enquanto fundamentação para seu pensamento.

No que concerne à questão da razão prática, apresentada sob a perspectiva aristotélica cumpre dizer que segundo Daniel Westberg, o problema de uma teoria

[4] *Eth. Nic.*, VI, 13. 1153 b 14-16, *Sententia Libri Ethicorum* VII, 13, (1153 b 7-1154 a 7), Editio Leonina XLVII/2, 1969, p. 432 a.
[5] *Eth. Nic.*, VI, 6. 1141 a 1-9. *Sententia Libri Ethicorum* VI, 5, (1140 b 31-1141 a 12), Editio Leonina XLVII/2, 1969, p. 348.

da razão prática é descrever a conexão entre a mente do agente e sua ação, considerando a possibilidade de fazer uma ligação entre a apreensão da mente de alguma coisa boa ou desejável e a ativação do apetite levando a uma ação[6]. Entretanto, considera-se que isto seria inadequado no tocante à nossa experiência humana da ação, o que segundo Aristóteles, implicava uma espécie de necessidade mecanicista que carecia de um adequado elemento para o qual se poderia manter uma pessoa responsável por sua ação, evidenciando seu êxito ao realizar uma boa ação, ou culpa ao desejar e não fazê-lo. Nesse ponto, Aristóteles sustenta a importância da deliberação aperfeiçoada pela boa ação, apresentando-nos uma sequência (desejo-deliberação-percepção-escolha-ação) coerente que introduz especificamente as habilidades humanas de raciocinar sobre as possibilidades e escolhas, e isto voluntariamente.

Na *Eth. Nic*., III, VI e VII, Aristóteles concentra sua análise acerca da deliberação e escolha, evidenciando o pensamento acerca de como escolher as medidas certas para se alcançar o desejo bom, assegurando que a deliberação não é sobre os fins, mas sempre sobre os meios, o que torna evidente, o fato de muitos intérpretes que discorrem acerca deste assunto, restringirem indevidamente o escopo da razão prática. Contudo, isso não significa que Aristóteles negasse o fato de que um agente pudesse refletir sobre seus valores ou metas a serem atingidas. Não obstante, eis o ponto em que nos revela as estimativas distorcidas de incompreensões entre a *θρόνηζις* aristotélica e a prudência tomasiana. Em Aristóteles, a chave para a compreensão de sua teoria da ação é a função do silogismo prático, utilizado igualmente por ele, para explicar a conexão lógica e psicológica entre desejo e ação. Cogita-se que sua descrição correta faz a diferença entre a razão prática enquanto puramente deliberativa, determinado uma ação específica, ou enquanto uma descrição mais ampla do processo da *προαίρεζις* (escolha, volição), escolha da ação, que apresenta a ligação entre pensamento e ação.

Concomitantemente, na *Eth. Nic*., III, 1112 a 18, observa-se que o processo de raciocínio sobre as ações ocorre nas etapas anteriores a elas. Num primeiro momento, o agente tem um desejo por um fim que ele gostaria de alcançar. Desse modo, a deliberação é o processo de raciocínio no tocante aos meios necessários para se atingir a meta. Prova disso é que um homem virtuoso sempre adotará boas metas a serem atingidas, uma vez que seus desejos forem propriamente moderados,

[6] Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*. Textos Filosóficos. Edições 70. Trad. Artur Morão. Martins Fontes. São Paulo, Paulus, 1994, p. 143.

a fim de que os meios escolhidos por ele possam ser estruturados ao fim desejado. No que concerne à deliberação, há em Aristóteles uma estrutura tripartite: 1) telos (um fim); 2) os meios (que levam ao fim); 3) a ação a ser tomada primeiro, baseada no raciocínio silogístico (maior-menor-conclusão) sendo melhor apresentada em *Eth. Nic*., III, 1144 a 31-32, onde se apresenta uma rara instância do termo "silogismo prático" aplicado ao processo de raciocínio do fim aos meios.

De acordo com a *Eth. Nic*. VI e VII verifica-se que Aristóteles acrescenta uma nova dimensão ao raciocínio prático, pelo fato de um indivíduo poder deliberar eficientemente bem por maus fins. A esse respeito, a sabedoria prática (*θρόνηζις*) necessita ser distinguida da inteligência. Nesse sentido, evidencia-se o fato de que Aristóteles tenha desejado estabelecer uma forte conexão entre "escolha" e "caráter" a fim de fornecer uma base para a teoria do desenvolvimento das virtudes, bem como oferecer uma melhor explanação acerca da *ἀκραζία* (fraqueza moral) socrática.

Compreende-se que a análise aristotélica acerca da boa deliberação é fundamental para a o estudo da ética filosófica tomasiana, sobretudo no que se refere à questão da relação da vontade e da razão prática, como ponto primordial que contribui para a estruturação de uma ética da liberdade.

De acordo com Anthony Kenny[7], a questão da liberdade é o principal ponto para analisar a teoria das ações determinadas pelas regras. A esse respeito ele percebe uma coincidência em Aristóteles e Tomás de Aquino no tocante a análise da questão do bem enquanto fim último das ações humanas. Desse modo, a razão prática é uma expressão mais apropriada à Tomás de Aquino e não exige conclusões. Todavia, o aquinate nos apresenta a ideia de que as contingências das conclusões da razão prática são essenciais para a liberdade.

## 3. Vontade e Razão Prática: por uma ética da liberdade

Similarmente a Aristóteles, Tomás de Aquino desenvolve a estrutura da (deliberação - percepção - escolha), apresenta a questão da vontade como fator relevante e inovador para a compreensão das ações humanas em vista do fim. Compreende-se que a vontade é a parte intelectiva da alma que se relaciona ao

[7] Anthony John Patrick Kenny, *Freedom, and Power*, Oxford, 1975, p. 94-95.

mesmo tempo com o fim *(bonum honestum)* e com os meios *(bonum utile)*[8], como uma inclinação natural do intelecto enquanto princípio movimento das ações humanas. No que concerne ao movimento da vontade, Tomás nos elucida que este é causado por Deus e não somente pela potência da própria vontade, ainda que num primeiro momento, considera-se que é própria potência da vontade que a move. A esse respeito se diz que: "A natureza de uma coisa é ser movida por um agente e ser sujeita a ele, e pela forma deste, ela pode ser reduzida de potência a ato, porque todo agente opera pela sua forma. Ora a vontade é reduzida a ato pelo apetecível que lhe satisfaz o desejo. Somente no bem divino fica satisfeito o desejo da vontade enquanto seu último fim. Logo, só Deus pode mover a vontade à maneira do agente"[9].

Na I-II, q. 90, a 1c, Tomás de Aquino expõe a estrutura na razão prática, onde lei natural pertence essencialmente à razão e, por esse motivo, como primeiro princípio, ao fim da vida humana, ou seja, à felicidade ou beatitude. Uma vez que a razão se refere às inclinações naturais, ela retira daí o que apresenta à vontade como bem, que é objeto de ambos. As inclinações não representam um naturalismo ético. O que é bom não é da natureza, isto é, efetuado pela natureza; ao contrário, é determinado pela razão humana, o que não significa que o bem seja algo construído pela razão. Por esse motivo, dizemos que o apetite sensitivo (inclinação e reta razão) deve se reunir na decisão correta do agir; desse modo se comporta a razão teórica. Enquanto que, na razão especulativa, há algo que é naturalmente conhecido, ou seja, os primeiros princípios da razão teórica, o da não contradição, o princípio que diz que o todo é maior que suas partes, etc. assim, em relação à razão prática, há primeiros princípios naturalmente conhecidos, isto é, evitar o mal, não prejudicar ninguém injustamente e, em geral: "procurar o bem e evitar mal" (bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum)[10].

[8] H. D. Gardeil, *Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino* – Psicologia e Metafísica, São Paulo, Paulus, 2013. Edição original: *Initiation à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin: Psycologie, Metaphysique*, Paris, 2007.

[9] *Eth. Nic*., II, 1 e 3 1103 a 3

[10] I-II, q. 94, a. 2c. Ver também: *Sententia Libri Ethicorum*, V, 12. 1134 b 19. Editio Leonina XLVII/2, p. 305; Ibid. VII, 3. 1147 a 24. Editio Leonina XLVII/2, p. 392; J. H. J. Schneider, "L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi", *Le portique: charme et séduction*, (Metz/Strasbourg) n. 12, 2 semestre, 2003: 97-118.

Segundo o paralelismo entre razão prática e teórica, o verdadeiro e o falso, em relação à razão teórica, se identificam com o bom e o mau, respectivamente. Para que a decisão ou eleição do ato seja boa, o apetite sensitivo deve ser reto e a reflexão deliberativa deve ser verdadeira. Em Aristóteles, o princípio da decisão que reúne a deliberação do apetite em relação ao fim concreto do agir é o ser humano[11]. De seu lado, Tomás de Aquino salienta mais uma vez que o ser humano é princípio dos atos enquanto é senhor deles. Por conseguinte, no comentário à *Ethica Nicomachea*, Tomás diz claramente que tudo o que é ordenado a um fim, ou seja, ao fim último, não é determinado pela natureza, mas é tomado pela razão. A respeito dos atos humanos, considera-se duas zonas de ação humana, a saber, os atos interiores e exteriores. Para Tomás, um ato interior procede diretamente da razão prática e da vontade. Desse modo, na perspectiva tomasiana, esse é o princípio de toda ação propriamente humana. Em contrapartida, o ato exterior é a execução da ação para a sensibilidade e as forças corporais que comandam a vontade[12].

É conforme a teoria do intelecto possível *(intelectos possibilis)* como um princípio do modo passivo, o qual se reduz à perfeição do intelecto agente *(intelectos agens)*, que consideramos a questão da vontade, movida pela razão, pois esta move o apetite sensitivo que, por sua natureza, se torna apto a obedecê-la. E é desse modo que ocorre com as virtudes, no tocante à boa ação do homem[13].

## 4. A ética filosófica de Tomás de Aquino: um sistema ético de liberdade

É sabido que a Filosofia tida como serva da Teologia *(ancilla theologiae)* não é assim concebida na síntese tomasiana, o que não significa mormente uma subordinação da ciência filosófica à teológica. Todavia, é possível compreender o seu aspecto autônomo, considerando sua especificidade no campo do saber prático. Isso nos aponta para uma possível resolução ao nosso questionamento acerca relação entre vontade e razão prática enquanto fundamento da ética filosófica tomasia. De acordo com W. Kluxen[14], a ciência prática em Tomás relaciona suas expressões a

[11] *Eth. Nic*., VI, 2. 1139 a 1-31 e b 4-5.
[12] S. Pinckaers, "La vertu est tout autre chose qu'une habitude", *Nouvelle Revue Théologique* (Tournai) 82, 1960: 387-493, p. 394.
[13] Sobre a teoria do *intellectus possibilis* e *intellectus agens*, cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 84-89. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Uberlândia: EDUFU, 2006.
[14] Wolfgang Kluxen. *L'etica filosófica di Tommaso D'Aquino*. Marco Carmelo (Org.). Trad. Marco Cassisa. Milão, 2005, p. 149.

um todo previamente concebido e desenvolve a sua sistemática a partir disso, compreendendo a medida da ação ao extremo "poder-ser" do homem, o qual se submete ao que deve ser feito concretamente, ainda que aquilo que a razão natural compreende como extremo "poder-ser" do homem não é verdadeiramente o extremo, a totalidade, o que pode se dar na perspectiva teológica por meio da revelação.

A partir da análise de Kluxen sobre a ética filosófica de Tomás de Aquino, a Filosofia Moral de modo geral se apresenta como imperfectível. Prova disso, é que não há contradição entre Filosofia Moral natural enquanto um sistema e moral teológica. Porém, a moral é ligada àquilo que é fatual juntamente com sua historicidade concreta, sendo essencialmente determinada ao ordenamento sobrenatural do homem a Deus, por intermédio da graça e da reconstituição da vida humana, bem como da legislação divina, capaz de dar forma à história. Se a história humana é considerada uma história da salvação, evidentemente isto não pode ser privado de importância pela ciência natural da moral, restringindo a historicidade da revelação. Porquanto, será necessário estabilizar uma historicidade natural como historicidade fatual, distanciada daquela sobrenatural. Assim, sob o pressuposto da revelação, sob as condições da síntese, uma filosofia moral natural, enquanto estrutura de um sistema global fechado, não pode ser contrária a uma moral teológica. É na teologia que se localiza a sistemática de todo conhecimento.

A partir dessa perspectiva, parece não ser possível formular e sustentar uma filosofia moral sistematicamente fechada em si mesma. Nesse sentido, a interpretação tomasiana esboça uma consequência significativa, ou seja, aquilo que é possível na filosofia especulativa, não é absolutamente necessário ser na filosofia prática. Ademais, pode-se dize que em Tomás de Aquino, há uma metafísica autômona a partir de um sistema, mas não há uma ética filosófica capaz de ser desmembrada da síntese enquanto um sistema autônomo de uma ciência prática natural. Por esse motivo, se diz que a moral tomasiana (ética filosófica) deve ser considerada enquanto sistema, somente na teologia, pelo fato de ser nesse âmbito que ela se ordena e se articula, apesar de suas limitações[15]-

No que concerne à liberdade par Tomás de Aquino, (I, q. 83, a. 1) esta é considerada como sendo o ponto fundamental do querer moral, já que acerca do

p. 149
[15] 2005, p. 149.

livre-arbítrio da vontade e da razão prática, não só o homem, mas igualmente Deus, possuem a potência da decisão livre, onde o ser humano é livre enquanto um ser racional[16], e quanto mais se exercita a liberdade, mais a vontade se apresenta enquanto livre, já que a liberdade é o princípio superior da própria vontade e da razão prática, que possibilita a escolha no ser humano.

Para Tomás, os tipos de liberdade são predicáveis e variam analogamente, o que inclui Deus e os anjos, uma vez que a liberdade é caracterizada de um modo geral como perfeição[17] e base que ordena a vontade ao bem, que por sua vez, não aceita nada em seu interior que não seja o próprio bem. Por isso, se o mal é uma privação do bem, é impossível que este seja objeto do querer[18]. Ademais, se isso fosse possível, teríamos uma contradição no que concerne à liberdade.

No entanto, a vontade é determinada com respeito ao fim último *(beatitudo)* e ao bem geral *(bonum in universali)*, e não possui nada externo a ela, mas somente o que está em seu interior e que lhe pertence – eis a essência da liberdade.

Em Tomás de Aquino, o ato do livre-arbítrio, que é eleger, se difere do ato simples da vontade e da razão[19], de modo que o ato da razão consiste somente na cognição, e o da vontade que se relaciona com o fim (bem). O livre-arbítrio que se relaciona com o bem, se dirige ao fim e, já que o bem que é relativo ao fim, se origina dessa noção, e o apetite do bem se origina do conhecimento, a vontade, naturalmente procede da razão e, consequentemente dessas duas potências, se origina uma terceira potência, ou seja, o livre-arbítrio que se identifica com a vontade, sendo ele, a potência pela qual o homem pode julgar livremente, ou mesmo o princípio de algum ato a realizar de algum modo. A potência pela qual julgamos livremente não se entende como sendo aquela pela qual julgamos absolutamente, que é própria da razão, mas enquanto aquela que faz a liberdade ao julgar, própria da vontade. Assim, se diz que o livre-arbítrio é a própria vontade, e que se considera o livre-arbítrio da vontade. De outro modo, exercitar a boa vontade é o mesmo que exercitar os atos regulados pela razão prática e igualmente, a liberdade, peculiar à ética filosófica tomasiana e à relação entre vontade e razão prática.

[16] I, q. 83, a. 1.
[17] *SCG*. II, 46, 48.
[18] I, q. 48, a 1 e 3.
[19] *De Verit*. q. 24, a. 6 c.

# A vontade como apetite racional para Tomás de Aquino

*Paulo Martines*
UEM - Brasil

## Introdução

A vontade para Tomás de Aquino é um potência da alma cujo ato é a ação humana enquanto tal. O termo vontade faz referência, então, de um modo bem amplo, à ação efetivada de um modo voluntário. Tal ação não é um simples movimento, enquanto um deslocamento, mas supõe um "sujeito" que age por si mesmo, ainda que possamos interpor a esse sujeito motivações ou obstáculos que não dependem exclusivamente dele. As ações voluntárias têm o seu princípio em nós, e tal princípio é denominado pelo termo *voluntas* (vontade), já bem descrito por Agostinho como um poder que nos pertence e, como está em nosso poder, é livre.[1] É a partir de Agostinho que o termo *voluntas* ganha notoriedade de modo a repercutir no vocabulário teológico e filosófico da Idade Média latina. Tomás de Aquino retoma, não apenas as formulações de Agostinho, mas a teoria da ação moral de Aristóteles, como preconizada na *Ética Nicomaquéia*, e veremos que sua formulação será decisiva para a implementação teórica das discussões sobre a vontade na escolástica latina dos séculos XIII e XIV[2]. O centro de sua reflexão recairá sobre a ação humana, aquela que pertence ao homem enquanto tal, sobre a qual o homem tem domínio, como bem descrito na seguinte passagem: "são propriamente ditas

[1] Cf. Agostinho, *Diálogo sobre o livre-arbítrio* (I,3,8). Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da moeda, 2001. No livro I da mesma obra, Agostinho reconhece o fato de termos uma vontade pelo desejo ínsito de sermos felizes (I,12,24), de modo que nada "reside mais na vontade do que a própria vontade" (I,12,26).

[2] Não cabe na economia desta comunicação investigar se Agostinho foi o precursor da concepção de vontade, ou se ela já estava preconizada na ideia da *boulesis* aristotélica, ou ainda na filosofia moral dos estoicos. A respeito dessa história, vale a pena consultar: Albrecht Dihle. *The Theory of will in classical Antiquity*. Berkeley: Univ. of California Press, 1982, Charles Kahn. "Discovering the will: from Aristotle to Augustine", J.A: Dillon & A. A Long, "The question of 'eccletism'", *The question of Eclecticism*, Berkeley: Univ. of California Press, 1988: 235-260; Isabelle Koch, "Sobre o Conceito de *Voluntas* em Agostinho". *Discurso* 40, 2012: 73-94; Marco Zingano, "L'Acte Volontaite et la Théorie Aristotélicienne de l'Action". *Journal of ancient Philosophy* 3, 2009: 1-18.

humanas as ações que procedem da *vontade* deliberada" [3]. O voluntario pertence àquilo que procede da vontade, que é livre em sua ação e não pode ser coagida de modo algum. Pertence à vontade, então, a capacidade ou domínio de agir ou não agir, ela é senhora de seu ato (*domina est sui actus*) e possui o querer ou não querer (*ST* I II, q.8,a.3,sed contra). Em outras palavras, há um dinamismo voluntário do homem em direção a um fim determinado, decidido este pela vontade, com o apoio de atos intermediários. Assim, a vontade tem uma importância decisiva na constituição do ato humano, pois pode dirigir o homem ao bem, como deixá-lo preso à ignorância ou às paixões, permitindo que o desejo dos bens aparentes superem aquele do bem universal.

Tomás considerou de modo detalhado o tema da vontade nas duas primeiras partes da *Suma de Teologia*: na primeira (Q. 82-83), considerou-a no âmbito da liberdade de escolha, como algo constitutivo da natureza humana; e, na primeira parte da segunda parte (Q.6-18), examinou o homem exercendo o seu ato livre. Embora respondendo a questões internas diferentes na redação da *Suma*, esse movimento argumentativo pode ser lido de modo complementar, assim como os desenvolvimentos posteriores presentes na questão *De Malo* (Q.6, única). Nessa comunicação investigarei o ponto de partida da noção de vontade 1) como um apetite intelectual; 2) e até que ponto a paixão obedece à razão.

## 1. Vontade como apetite racional

O que é o apetite para Tomás de Aquino? Nada mais do que a inclinação própria de um ente, tendência para seu bem ou fim. Nas *Questões disputadas sobre a verdade* (q.22), temos uma apresentação clara sobre a sua caracterização: 1) o apetite é uma potência especial da alma; 2) comum aos seres animados e inanimados, e 3) princípio intrínseco de atividade, que conduz a um fim que lhe é exterior. O alcance dessas teses é enorme: 1) Tomás de Aquino considera o apetite em geral segundo as determinações da Física: "todas as coisas naturais são ordenadas aos efeitos que lhes convém"; 2) distancia-se de Agostinho por afirmar que a vontade (que é um apetite racional) não é um simples querer, mas uma potência racional que tem um fim determinado; 3) reconhece que na hierarquia dos entes criados temos, na parte superior, os seres que se movem a si mesmos, e na

[3] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I II,q.1,a.1. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira (coord). São Paulo: Edições Loyola, 2003. Doravante uso a abreviatura *ST* para me referir a essa obra de Tomás.

parte inferior, os que são movidos. Mas há seres, cuja composição de espírito e corpo, faz com que tenham uma parte motora e outra que é movida.

A questão 80 da primeira parte da *Suma de Teologia* discute a afetividade ao perguntar se o apetite é uma capacidade especial da alma (em dois artigos), isto é, se o apetite é uma capacidade diferente das outras capacidades, se o apetite é fundamentalmente distinto das capacidades cognitivas, discutidas anteriormente (q.78-79). O reconhecimento da afetividade como uma potência especial da alma, tem como tese inicial a afirmação de que toda **forma** segue uma inclinação: *considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio* (*ST*, I,80,1c). Dado que a **forma** encontra-se de modo superior nos seres que participam de conhecimento que nos que carecem dele, temos: um apetite natural que inclina algo a seu fim, sem que se tenha consciência desse fim ( o exemplo de Tomás: em virtude de sua forma o fogo tende a subir), e um apetite elícito, cujo bem ou fim são apreendidos. Como há diversas formas de apreensão, cada um dos apetites

> "[...] é determinado em seu próprio ser natural, de tal modo que podem receber as imagens (*species*) das outras coisas. Por exemplo, os sentidos recebem as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, as de todos os inteligíveis. Dessa maneira a alma humana torna-se de certo modo todas as coisas pelos sentidos e pelo intelecto (*ST* I,80,1, ad.3)".

Reconhece-se assim uma potência sensível do apetecer que é distinta da potência espiritual. Das duas potências do conhecimento, decorrem dois gêneros de potências apetitivas: as sensíveis, que seguem o conhecimento sensível, e a vontade que segue o conhecimento intelectual. São assim os apetites classificados em naturais, sensitivos e intelectuais. Tomás de Aquino tem em conta um princípio de ordem metafísico, no qual a noção de inclinação ao bem não é um simples dado de fato, porém, exprime uma intenção divina, uma lei natural do ser manifestada na orientação à sua realização. A expressão aristotélica, na sua versão latina (*quod omnia appetunt*), diz-nos Tomás de Aquino, refere-se não apenas às realidades que têm cognição e, por isso, são capazes de apreender o bem, mas também às coisas que carecem de conhecimento, pois tendem pelo apetite natural ao bem, segundo a ordenação do intelecto divino. A inclinação de toda e qualquer coisa existe nela segundo o modo de ser dessa coisa. Assim, a inclinação natural está de uma forma natural nas coisas naturais, a inclinação que é o apetite sensível está de um modo sensível nos seres dotados de sentidos; e igualmente, a inclinação intelectual, que é o ato da vontade, está de uma maneira inteligível no ser inteligente, como em seu

princípio e sujeito próprio. Mais do que isso, o apetite animal, que segue o conhecimento, deseja algo não porque convém a um determinado ato específico, como a visão para a vista, mas "porque isso convém absolutamente ao animal" (*ST* I, 80,1,ad 3).

A questão acerca da vontade é introduzida no artigo 2 da questão 80, mesmo que não apareça o termo *voluntas* de modo explícito. Neste artigo Tomás distingue o apetite sensitivo do apetite intelectual. O que deve ser destacado como essencial na formulação tomásica diz respeito ao modo pelo qual os objetos são concebidos por cada uma dessas potências. O apetite intelectual é uma potência distinta do sensitivo. Uma potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo objeto apreendido. Em consequência, o objeto desejável apreendido é princípio de movimento sem ser movido, enquanto que o apetite move sendo movido. Isso em consonância com a afirmação de Aristóteles no livro III do *De anima*.

Tomás de Aquino descreve o apetite como passivo, e o faz a partir do modo de apreensão do seu objeto, como algo apreendido, capaz por si de mover o apetite. Este objeto pode ser descrito como exercendo uma "causalidade" sobre a vontade, tal como uma meta a qual a vontade está ligada. [Dentre as proposições condenadas pelo Bispo de Paris em 1270 estava aquela que afirmava ser o livre-arbítrio uma capacidade passiva e não ativa. Mais tarde, na *Segunda Parte* da Suma e na Questão *De malo*, Tomás considerará o papel ativo da vontade]. Na nossa passagem, Tomás está a ressaltar uma ambiguidade própria do objeto apetecível decorrente da sua apreensão por cada uma das potências, seja ela sensível ou racional: "deve-se dizer que não é acidental ao objeto desejável ser aprendido pelos sentidos ou pelo intelecto, mas isso lhe convém por si mesmo, pois o objeto desejável não move o apetite a não ser enquanto é apreendido. Em consequência as diferenças do objeto apreendido são por si mesmas as diferenças do objeto desejável". Um exemplo: ao ver uma maçã, tenho o desejo de prová-la, tenho um estímulo sensitivo, diferente quando quero comer essa maça por avaliar e julgar o seu valor nutritivo. A diferença intrínseca reside na capacidade ou não de raciocinar sobre o seu próprio ato. As potências apetitivas tem duas configurações de objetos: 1) aqueles que agem sobre o apetite; 2) aqueles aos quais o apetite tende. A vontade tem um lado ativo e outro passivo: move e é movida. Em outros termos, acredito que nesse âmbito torna-se importante a relação entre o objeto e o seu efeito sobre o indivíduo humano.

A descrição dos apetites a partir de seus objetos reconhecerá uma distinção fundamental na potência sensitiva: a presença do apetite concupiscível e do apetite

irascível (*ST* I,81,2). A potência intelectual tem somente a capacidade racional. A concupiscível e a irascível são definidas na medida em que os seus objetos nos inclinam para algo: pela primeira a alma é inclinada a perseguir o que é agradável e rejeitar o que é prejudicial; já a segunda, impele o animal a resistir àquilo que se lhe opõe. Tomás vale-se do seguinte argumento: "é preciso considerar o seguinte: as coisas corruptíveis da natureza devem ter não só uma inclinação para conseguir o que lhes convém e fugir do que lhes é nocivo, mas ainda uma inclinação para resistir às causas da corrupção e aos agentes contrários que põem obstáculo à aquisição do que convém, e produzem o que é danoso" (*ibidem*).

Uma dificuldade: porque a distinção entre as inclinações de prazer e resistência a algo fornece a divisão do apetite sensitivo, enquanto que a vontade permanece unificada pela razão? Tal resposta aparece mais adiante (*ST* I,82.5), ao Tomás investigar se a vontade pode ser distinguida em concupiscível e irascível. A resposta é negativa, porque a vontade unifica tudo aquilo que ela deseja "sob a concepção geral de bem", e o apetite sensitivo é incapaz de fazer isso, pois é incapaz de alcançar os universais: "o apetite sensitivo se diversifica segundo as diferentes razões de bens particulares. Assim, a concupiscível se refere à própria razão de bem, enquanto é agradável aos sentidos, e concerne à natureza. A irascível, por sua vez, se refere à razão de bem, enquanto repele e combate o que é prejudicial. Mas a vontade se refere ao bem "sob a razão universal de bem". A diferença de gênero assim estabelecida entre as potências apetitivas, mostra a diferença fundamental de como cada apetite opera: julgamento baseado sob uma concepção comum de bem produz desejos diferentes daqueles proeminentes de estímulos sensitivos.

Se o apetite sensitivo pode ser entendido como uma resposta a certo estímulo, o apetite racional avalia e julga se determinada alternativa (a ser escolhida) satisfaz a concepção daquilo que é entendido como um bem. A vontade é um apetite racional e as ações voluntárias devem ser escolhidas pela vontade. Tomás relaciona o desejo da vontade com o agir segundo razões, o que parece tornar plausível o fato de que ações voluntárias são escolhidas pela vontade. Mais: a escolha voluntária implica razão, de modo que é impossível uma escolha sem conhecimento, mas não deixa de ser um apetite, um dinamismo interno de sua natureza, alterado pela razão.

Dito de outro modo: a vontade é uma capacidade que permite ao seu possuidor inclinar-se a objetos intelectualmente apreendidos como bons e afastar-se de objetos reconhecidamente maus. As ações de tal vontade são precedidas de certa cognição intelectual, não no sentido de que entender produza volições, mas de que a razão

possa fornecer a causalidade final/formal que especifique os movimentos nos quais o próprio apetite faz em resposta a fins ou formas conhecidas.

## 2. Vontade e Paixão

Como as paixões concupiscível e irascível se comportam, em face de uma potência espiritual que lhes é superior? Há submissão das paixões à razão? Não é difícil constatar, pela autoridade bíblica, a não obediência dos apetites à razão, seja pela simbolização da serpente (Gn 3,1-7), evocada muitas vezes por Agostinho, seja no combate do corpo contra o espírito, como em S. Paulo (Rm 7,23). Se considerarmos a própria constituição da natureza humana, em que a faculdade sensível é inferior à razão, mesmo assim não será difícil os sentidos não obedecerem à razão, uma vez "[...] que não vemos nem ouvimos segundo nossa vontade" (ST I, 81, 3, obj. 3).

Tomás de Aquino não aceitará a ideia de cariz estoico da paixão como doença ou perturbação da alma, porém, antes, ao reconsiderar criticamente essa posição, mostrará que somente podemos assim concebê-la quando as paixões carecem da moderação da razão (*cum carente moderatione rationis*). Essa função, no âmbito da razão, será outorgada à cogitativa/estimativa. O apetite sensitivo nos animais move-se naturalmente pela estimativa (como no clássico exemplo da ovelha que foge, ao ver o lobo). No homem, a cogitativa ocupa o lugar da estimativa, sendo uma espécie de "razão particular", cujo traço distintivo é comparar as representações individuais. O apetite sensitivo é movido por essa "razão particular".

A cogitativa tem como fonte de seu exercício tanto o dado sensível exterior quanto as imagens utilizadas e evocadas pela inteligência, sendo o seu ato primordial aquele de fazer a síntese das representações concretas: ela compara os dados adquiridos com os dados do mundo sensível. É importante o aspecto ontológico que confere à cogitativa, à imaginação, à afetividade sensível, a condição de ser mais perfeita no homem que nos animais: é essa *influentia* das faculdades espirituais –inteligência e vontade– que dará a essas capacidades concretas uma maior suscetibilidade. Tal afinidade as tornará aptas a colaborar com as faculdades espirituais, a fim de receber delas sua influência. Podemos reconhecer em nós a experiência da moderação de nossas emoções, quando aplacamos a cólera que nos abate, ou o medo que nos aflige; ou, de modo contrário, quando ampliamos essas emoções. A afetividade sensível é submetida à vontade naquilo que diz respeito à execução propriamente dita: de forma imediata, nos animais, uma vez que o

movimento segue imediatamente o apetite; e, de modo não imediato, como ocorre no homem, ao esperar a ordem do apetite superior, aquele da vontade.

É com o auxílio de vocabulário político que Tomás de Aquino pensará não apenas a submissão das paixões à razão, mas também o seu limite. O político serve para pensar o psicológico: "[...] é preciso considerar no animal, um poder despótico e um poder político: a alma domina o corpo por um poder despótico, o intelecto domina o apetite por um poder político e régio"[4]. O poder despótico é próprio daquele que comanda escravos, os quais não têm capacidade de resistir à ordem superior, porque nada têm de próprio. Por sua vez, o poder político e régio é aquele que comanda homens livres, os quais, mesmo submetidos a um chefe, têm algo próprio que lhes permite resistir ao superior.

Vejamos para o caso da sensibilidade. A alma domina o corpo de um modo despótico, os seus membros não resistem, movendo-se tão somente segundo os desejos da alma, como as mãos e pés que recebem um impulso da vontade. Agora, a razão comanda sob a forma de um poder político o apetite sensível que tem algo de próprio e que, por isso, é capaz de resistir à razão. Ora, a afetividade pode entrar em ação não apenas sob o impulso da cogitativa no homem (estimativa no animal), mas também pela imaginação e pelos sentidos. Sabemos, pela nossa experiência, diz Tomás, que os apetites concupiscível e irascível se opõem à razão, quando sentimos ou imaginamos algo como agradável que a razão proíbe, ou algo desagradável que a razão prescreve.

O apetite sensitivo através das paixões não pode agir diretamente sobre uma potência espiritual, sendo esta imaterial e superior, contudo, pode fazê-lo de um modo indireto, pelos sentidos e imaginação, subvertendo a representação do bem, exprimindo como bom e desejável o objeto que o atrai. Já vimos que aquilo que é apreendido sob a razão de bem e conveniente move a vontade, seja a título daquilo que se propõe, seja a quem se propõe. Agora, sob uma paixão, o homem volta-se para algo particular: vê como conveniente para si o que não veria sem paixão, como o que parece bom a um homem enraivecido e não o é para aquele que está

[4] Cf. Tomás de Aquino, *ST*, I, 81, 3, ad 2. O exemplo aparece na *Política* (I,1254 b 5-7) de Aristóteles, a partir da ideia de comando e obediência, da alma sobre o corpo e também entre as partes da alma. O apetite (*oréxis*) é correlato prático da afirmação e negação, isto é, indica aquilo que deve ser buscado e evitado. A presença de um elemento intelectual sobre o apetite garante a sua correção, já que por si mesmo o apetite dirige-se a um bem que é *aparente*.

tranquilo[5]. É de dois modos que acontece tal mudança, num homem dominado pela paixão: 1) ele fica de tal modo preso a ela, a ponto de perder a sua razão, como acontece com aqueles tomados por uma fortíssima ira ou concupiscência, os quais se tornam furiosos. Tal paixão não ocorre sem transmutação corporal (*non sine corporali transmutatione*); 2) noutras vezes, a razão não é totalmente dominada pela paixão, de sorte a restar algum juízo livre da razão, permanecendo, assim, algum movimento da vontade[6].

Uma tese sobre a condição da natureza humana, de como o homem está disposto segundo as suas diversas partes da alma, explicita a relação entre paixão e razão. O ato do apetite sensitivo não está totalmente em poder do agente, no sentido de que não se submete totalmente ao império da razão, pois, numa potência de órgão corporal, o seu ato depende tanto da potência da alma quanto da disposição do órgão corporal, como é o caso da visão, que depende da potência para ver e da qualidade dos olhos, os quais podem criar algum obstáculo à consecução do ato de ver (cf. *ST* I, II, questão 17, art. 7). Por constar de duas naturezas (*duae naturae*), a intelectual e a sensitiva, podemos encontrar (1) uma alma na qual a parte sensitiva esteja totalmente subordinada à racional, como nos virtuosos (*virtuosis*); ou (2) quando a razão está completamente dominada pela paixão, como nos dementes (*in amentibus*); ou (3) apenas parcialmente, quando a razão, ainda que obnubilada pela paixão, permanece livre de algum modo, e assim pode repelir totalmente a paixão ou se abster de segui-la[7].

Tomás não aceita preliminarmente o papel dominante que as emoções ou paixões exercem sobre a condição do homem. Ele parece indicar (postular) que o domínio das potências espirituais sobre a sensibilidade, por intermédio das virtudes, seja a coragem, seja a temperança, são indicadores de uma educação interior, não coercitiva, mas formativa. O mesmo é possível pensar acerca da virtude da prudência, a quem cabe o império da razão, que tem um papel importante a desempenhar no domínio da ação.

[5] Cf. Tomás de Aquino, *ST* I, II,9,2c.
[6] Cf. Tomás de Aquino, ST, I, II,10,3,c.
[7] Cf. Tomás de Aquino, *ST*, I, II,10,3,ad.2.

## Conclusão

Cabe ressaltar que o apetite é comum aos seres animados e inanimados, em relação aos quais é entendido como um princípio intrínseco de atividade, que conduz a um fim que lhe é exterior. Essa tese possui um grande alcance filosófico, seja por considerar o apetite segundo as determinações do mundo físico (todas as coisas naturais são ordenadas aos efeitos que lhes convém), seja por afirmar que a vontade (um apetite racional) é uma potência racional que tem um fim determinado, não sendo um simples querer, como Agostinho deixara entrever em seus diálogos filosóficos. O ato da vontade nada mais é do que uma inclinação que segue a forma conhecida pelo intelecto; ou, de outro modo, é a inclinação intelectual enquanto ato da vontade, que está de um modo inteligível no ser inteligente, como em seu princípio e sujeito próprio. Dirá Tomás, "a vontade está na razão" (*ST* I,87,4,c).

A sensibilidade não seria extirpada ou negada, mas apurada e fortalecida na ação moral. As paixões são um dado incontornável da natureza humana, pois, por elas amamos, nos deleitamos com certos objetos que desejamos, mas também nos encolerizamos, quando sentimos o desejo de vingarmos uma manifestação de desprezo, de humilhação ou insulto grave, ou ainda odiamos, quando a qualquer preço desejamos a destruição de alguém. No domínio propriamente moral, alguém não é julgado bom ou mau pela paixão que tem, mas pelas escolhas que faz. Não escolhemos as paixões. Somos responsáveis apenas pela maneira pela qual elas se submetem à nossa ação. É aqui que penso que devemos encontrar a forma do pensamento ético de Tomás de Aquino: a virtude do homem, a sua excelência moral, é em grande parte determinada pela sua capacidade de reagir às paixões, mais diretamente, de como ele pode temperá-las. Daí o papel central da racionalidade e de seu domínio político sobre as emoções.

# Questão dirigida por John Rawls a Tomás de Aquino sobre a tolerância

*Wilson Coimbra Lemke*
UFES - CAPES/DS} - Brasil

## Proêmio

Em sua obra, *A Theory of Justice* (1971), John Rawls (1921-2002), além de dizer que as premissas em que Tomás de Aquino (1225-1274) se apoia não podem ser estabelecidas por modos de raciocínio comumente reconhecidos[1], acusa o Filósofo medieval de não defender, nem mesmo, uma tolerância limitada[2].

Devemos, em consequência disso e do ano que marca o centenário de nascimento do autor norte-americano e meio século de publicação da mencionada obra rawlsiana, tratar da procedência ou não de tais afirmações.

Ora, os fundamentos que justificavam a pena de morte para os hereges foram expostos por Santo Tomás no artigo 3, da questão 11, da segunda seção da segunda parte da *Summa theologiæ*[3]. Por onde, devemos tratar, primeiro, da conveniência ou não de seus fundamentos, e, segundo, da suposta intolerância da doutrina tomista.

Para tanto, utilizamos o método da *disputatio*, em que se debate uma *quaestio*, estruturada em dois artigos, dirigida por John Rawls, filósofo político do século XX, a Tomás de Aquino, grande Doutor medieval.

[1] John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press, 2005, p. 215: "the premises on which Aquinas relies cannot be established by modes of reasoning commonly recognized".
[2] Ibid., pp. 215-216: "There is, however, an important difference between Rousseau and Locke, who advocated a limited toleration, and Aquinas and the Protestant Reformers who did not". Embora John Rawls acuse também os Reformadores Protestantes de intolerância, trataremos, aqui, em razão dos limites deste trabalho, apenas da acusação feita em relação a Tomás de Aquino.
[3] Thomae de Aquino, *Summa theologiæ*, IIa-IIæ, q. 11, a. 3: "Utrum haeretici sint tolerandi".

O artigo primeiro discute se o Aquinate expõe, convenientemente, os fundamentos que justificavam a pena de morte para os hereges na época medieval, e, o segundo, se ele defende, ao menos, uma tolerância limitada.

**Artigo 1. Se Tomás de Aquino expõe, convenientemente, os fundamentos que justificavam a pena de morte para os hereges na época medieval**

Quanto ao artigo primeiro, assim se procede: Parece que Tomás de Aquino[4] **não** expõe, convenientemente, os fundamentos que justificavam a pena de morte para os hereges na época medieval, dizendo que é muito mais grave corromper a fé, que é a vida da alma, do que falsificar o dinheiro, que subvenciona a vida temporal.

1. Pois, como diz John Rawls, "é uma questão de dogma que a fé é a vida da alma e que a supressão da heresia, isto é, o afastamento da autoridade eclesiástica, é necessária para a salvação das almas"[5]. Ora, o dogma é uma verdade pertencente à fé. Logo, parece que as premissas em que Tomás de Aquino se baseia não podem ser estabelecidas por modos de raciocínio comumente reconhecidos.

2. Além disso, "onde a supressão da liberdade se baseia em princípios teológicos ou questões de fé, nenhuma argumentação é possível"[6], conforme se lê em *A Theory of Justice*. Ora, Tomás de Aquino justifica a pena de morte para os hereges baseado em princípios teológicos. Logo, parece que os seus fundamentos estão equivocados.

Em sentido contrário, basta a autoridade do próprio Tomás de Aquino, que conta com testemunhos não só medievais, mas também contemporâneos, como os de Umberto Eco[7] e Jürgen Habermas[8].

[4] Ibid., co.: "Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur".
[5] J. Rawls, op. cit., p. 215: "It is a matter of dogma that faith is the life of the soul and that the suppression of heresy, that is, departures from ecclesiastical authority, is necessary for the safety of souls".
[6] Ibid., p. 216: "Where the suppression of liberty is based upon theological principles or matters of faith, no argument is possible".
[7] Umberto Eco - Carlo Maria Martini, *Em que crêem os que não crêem?*, Rio de Janeiro - São Paulo, Record, 2001, p. 50: "Quando me vejo assim tão perdido diante de questões de doutrina, recorro à única pessoa em quem confio, que é Tomás de Aquino".
[8] Jürgen Habermas, *Israel o Atenas*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 189: "Cuando me sumerjo en la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino me siento arrebatado por la

Respondo dizendo que de dois modos pode-se dizer que uma coisa é fundamento de outra: própria ou analogamente. De modo próprio, fundamento é a primeira parte do edifício à qual estão conectadas as demais. Como diz Santo Tomás: "à noção de fundamento não só se requer que seja o primeiro, mas também que seja conexo às outras partes do edifício"[9]. De modo análogo, porém, fundamento é aquilo que sustenta e justifica uma asserção, uma crença, uma instituição. E, neste sentido, se diz fundamento o princípio, a verdade que sustenta todas as outras, a causa, ou a *ratio essendi* do que se funda sobre ele.[10] É, portanto, em sentido análogo, que se diz que as premissas de um raciocínio são os fundamentos sobre os quais se apoia a respectiva conclusão. Assim, a máxima gravidade do ato de heresia e a necessidade de salvação das almas são as premissas e, portanto, os fundamentos sobre os quais se baseiam a conclusão do Aquinate, que justifica não só a excomunhão, mas, também, a condenação dos hereges à morte. Ora, a esta conclusão deduzida de premissas chama-se silogismo, que o Filósofo grego designou como o tipo perfeito de raciocínio dedutivo.[11] Logo, Santo Tomás expõe, covenientemente, os fundamentos que justificavam a pena de morte para os hereges na época medieval, dizendo que é muito mais grave corromper a fé, que é a vida da alma, do que falsificar o dinheiro, que subvenciona a vida temporal, e que a eliminação da heresia, isto é, a separação do herege não só da Igreja, por sentença de excomunhão, mas também do mundo, pela morte, é necessária para a salvação das outras almas e para o bem comum.

Quanto ao primeiro, portanto, deve-se dizer que, o "raciocínio" é uma forma da *cogitatio mentis*: aquela pela qual se prova ou se refuta a verdade de um juízo a partir de outros juízos[12]. Por isso, o silogismo é a estrutura formal lógica em que se sistematiza o raciocínio. Ora, assim como as ideias ou noções são objeto do juízo, e este se constitui pela união ou separação daquelas, de maneira semelhante, o juízo

complejidad, por el nivel de diferenciación, por la seriedad y rigurosidad de la argumentación elaborada de manera dialógica. Soy un admirador de Tomás de Aquino. Él representa una forma del espíritu que podía responder por sí mismo de su autenticidad. Que hoy ya no existe una roca de tal envergadura en la rompiente del mar de las religiosidades desvanecentes es ciertamente un hecho".

[9] T. de Aquino, op. cit., IIa-IIæ, q. 4, a. 7, ad. 4: "ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum".

[10] Cf. Marie-Joseph Nicolas, "Vocabulário da *Suma Teológica*", in Tomás de Aquino, *Suma teológica*, São Paulo, Edições Loyola, 2009, p. 84.

[11] Aristóteles, *Analíticos Anteriores*, I, 1, 24 b 18; I, 32, 47a 34.

[12] Silva Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Minõ y Dávila, 2005, p. 590.

constitui o objeto do raciocínio. E este se realiza unindo ou separando os juízos, ou seja, por meio da *compositio et divisio*, como diz Santo Tomás:

> "É necessário que o intelecto humano conheça por composição e divisão. Passando da potência ao ato, ele se assemelha às coisas passíveis de geração, que não têm imediatamente toda a sua perfeição, mas a adquirem gradualmente. Igualmente, o intelecto humano não obtém desde a primeira apreensão o conhecimento perfeito de uma coisa; mas conhece primeiramente algo dela, por exemplo, sua qüididade, que é o objeto primeiro e próprio do intelecto; depois conhece as propriedades, os acidentes, os modos de ser, que têm relação com a essência da coisa. Desse modo, deve compor os elementos apreendidos ou dividi-los, e em seguida passar de uma composição ou divisão a outra, o que é raciocinar"[13].

Mas, deve-se notar que a definição consigna como próprio do raciocínio a passagem de um juízo não a outro, senão a outros juízos. Com efeito, não é possível inferir de um só juízo outro, salvo que se conjugue com um antecedente, que é precisamente o que ocorre no silogismo. Santo Tomás diz, ainda, que não é válido o raciocínio que conclui algo falso, mas que tampouco o é o que conclui algo verdadeiro a partir de juízos falsos: "na especulação, o raciocínio não é bom, ou porque se tem uma conclusão falsa, ou porque se tem uma conclusão verdadeira a partir de premissas falsas, porque não se emprega o termo médio apropriado"[14]. Ora, se era justo, na época medieval, condenar à morte aqueles que cometiam um mal menor, como falsificar moedas, então, raciocina com acerto Santo Tomás quando conclui que se podia aplicar um tratamento semelhante àqueles que cometessem um mal maior, que é a perversão da fé. Logo, as premissas em que o Aquinate se baseia

[13] T. de Aquino, op. cit., Ia, q. 1, a. 5, co.: "intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari".

[14] Ibid., IIa-IIæ, q. 51, a. 1, ad. 1: "in speculativis non est bona ratiocinatio sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti médio".

para justificar a pena de morte para os hereges foram estabelecidas por um modo de raciocínio comumente reconhecido.

Quanto ao segundo, deve-se afirmar que, "como as outras ciências não argumentam para provar os seus princípios, mas com estes raciocinam para demonstrar outros pontos, assim também, esta doutrina não argumenta para provar os seus princípios, as verdades da fé, senão que destes procede para mostrar outra verdade[15]. Assim é que o Teólogo medieval se apoia na parábola do joio (Mt 13,30) para provar a justa separação dos hereges não só da Igreja, por meio da excomunhão, mas, também, do mundo, pela morte. E, "embora não tenha cabimento, para provar os pontos da fé, os argumentos da razão humana", isso não impossibilita a argumentação, pois, "com artigos da fé, a doutrina sagrada argumenta para provar outras verdades"[16], como diz Santo Tomás. Logo, mesmo quando a supressão da liberdade se baseia em princípios teológicos ou questões de fé, é possível alguma argumentação.

**Artigo 2. Se Tomás de Aquino defende, ao menos, uma tolerância limitada**[17]

Quanto ao artigo segundo, assim se procede: Parece que Tomás de Aquino não defende, nem mesmo, uma tolerância limitada.

1. Pois, "se é necessário condenar à morte falsificadores e outros criminosos, os hereges podem *a fortiori* receber um tratamento semelhante"[18], como diz John Rawls, citando uma passagem da *Summa theologiæ*. Logo, parece que Tomás de Aquino não defende, nem mesmo, uma tolerância limitada.

2. Além disso, em Santo Tomás "os fundamentos da intolerância são, em si mesmos, matéria de fé, e essa diferença é mais fundamental do que os limites

[15] Ibid., Ia, q. 1, a. 8, co.: "sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid al iud ostendendum".
[16] Ibid., ad. 1: "licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur".
[17] Discute-se este artigo em relação apenas com a tolerância religiosa. Feitas as devidas alterações, a demonstração pode estender-se a outras esferas.
[18] J. Rawls, op. cit., p. 215: "So if it is just to put to death forgers and other criminals, heretics may a fortiori be similarly dealt with".

realmente estabelecidos para a tolerância"[19], conforme se lê em *A Theory of Justice*. Logo, parece que Tomás de Aquino não admite, nem mesmo, uma tolerância limitada.

Mas, ao contrário, diz Santo Tomás que, "embora pequem em seus ritos, os infiéis podem ser tolerados, ou por causa de algum bem deles proveniente, ou por algum mal evitado"[20]. Ora, a privação de certos bens ou a aquisição de males piores são os limites da tolerância estabelecidos pelo Filósofo medieval. Logo, Tomás de Aquino defende, ao menos, uma tolerância limitada.

Respondo dizendo que Santo Tomás limita a liberdade fundamentado em consequências claras e evidentes para a ordem pública medieval. Pois, como ele diz, citando Jerônimo: "Ario, em Alexandria, foi uma centelha; mas, por não ter sido imediatamente reprimido, a sua chama devastou todo o orbe"[21]. Ora, se os príncipes seculares não podiam tolerar os hereges, era porque não se podia confiar que essas pessoas preservassem o bem de todos. Logo, a doutrina tomista sobre a pena de morte, em geral, só se aplica àqueles que põem em risco o bem comum, segundo o que se diz na *Summa theologiæ*: "E, portanto, se algum homem se torna perigoso para a comunidade e ameaça corrompê-la por seu pecado, é louvável e salutar matá-lo, para a conservação do bem comum"[22]. E, no mesmo lugar, o Aquinate acrescenta que os malfeitores devem ser tolerados se sua destruição prejudicar os virtuosos: "Assim, o Senhor ensina que é preferível deixar viver os maus, e protelar a vingança até o juízo final, a mata-los juntamente com os bons"[23]. Por onde, fica claro que Tomás de Aquino admite uma tolerância limitada à preservação do bem comum.

[19] Ibid., p. 216: "the grounds of intolerance are themselves a matter of faith, this difference is more fundamental than the limits actually drawn to toleration".
[20] T. de Aquino, op. cit., IIa-IIæ, q. 10, a. 11, co.: "quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur".
[21] Ibid.: "*Arius in Alexandria una scintilla fuit: sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est*".
[22] Ibid., IIa-IIæ, q. 64, a. 2, co.: "Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur".
[23] Ibid., ad. 1: "Unde Dominus docet magis esse sinendum maios vivere, et ultionem reservandum usque ad extremum iudicium, quam quod boni simul occidantur".

Quanto ao primeiro, portanto, deve-se dizer que, na referida passagem da *Summa theologiæ*, Santo Tomás não defende diretamente a pena de morte para os hereges. Em vez disso, ele estabelece uma condição. Por isso, ele diz "se", e depois acrescenta: "os falsificadores de moeda, ou outros malfeitores, logo são justamente condenados à morte pelos príncipes seculares, com maior razão os heregesç", etc. Ademais, nesta mesma passagem, o próprio Tomás não afirma que os falsificadores de moedas devam ser mortos. Nela, ele apenas descreve como tais malfeitores eram tratados no contexto específico da sociedade medieval, onde muitos crimes menores eram punidos com a pena capital.

quanto ao segundo, deve-se afirmar que, assim como nenhum edifício pode ser construído fora de seus fundamentos sem que isso comprometa toda a estrutura da construção, também na doutrina tomista os fundamentos da tolerância encerram, em si mesmos, os seus próprios limites, sendo estes tão fundamentais quanto aqueles.

## Epílogo

Fica, assim, claro que não procede a acusação de Rawls de que Tomás teria se equivocado ao expor os fundamentos que justificavam a pena de morte para os hereges na época medieval, e que não teria defendido, nem mesmo, uma tolerância limitada.

Parece plausível que, neste ponto, o filósofo norte-americano tenha incorrido num erro de interpretação proveniente de uma leitura superficial da doutrina tomista, citando uma passagem da *Summa theologiæ* fora de seu contexto mais amplo.

Ao examinarmos o conjunto da obra, vemos que, na verdade, Aquino não só defende uma tolerância limitada, mas também mostra que a verdadeira tolerância não admite neutralidade. Pois, os objetos da tolerância não são, em si mesmos, bens, senão certos males que são suportados para não ficarem impedidos outros bens, ou ainda, para não se cair em males piores.

É justamente por isso que Santo Tomás defende, por exemplo, a tolerância dos ritos dos incrédulos e até mesmo de outros males, como a prostituição[24]. Com efeito, o realismo tomista fornece um fundamento mais forte para a tolerância do que o pragmatismo de Rawls.

[24] Cf. T. de Aquino, op. cit., IIa-IIæ, q. 10, a. 11, co.

Seja Ele o fim e o coroamento desta questão.

Amém!

# La mujer en la antropología de Tomás de Aquino: por una arqueología de la diferencia sexual

*Marcus Vinicius de Souza Nunes*
UFSC/UDESC, Florianópolis - Brasil

## 1. Presentación

Nuestra investigación concierne a una arqueología de la diferencia sexual y del género. Arqueología no puede ser confundida con etiología. Más allá de una cadena sociológica de producción de prácticas determinadas, y aún de procesos psicológicos de subjetivación en cuanto un género, nuestra pregunta va alrededor de las condiciones de posibilidades de un saber, o sea, tratamos de enunciados performativos sobre la diferencia sexual y el género.

Si seguimos la filósofa Judith Butler, el género es en sí mismo performativo[1]. Esto no significa "performance", en el sentido de un acto corporal-discursivo voluntarista. Performativos son los discursos de las ciencias, de la filosofía, más específicamente y sobre todo de la moral, de la religión y del derecho en cuanto enunciados que determinan, condicionan, conducen, exigen respuesta. "Sé así", es el discurso de una ética del oficio, en los términos de la filosofía de Giorgio Agamben, que hace un colosal trabajo arqueológico, leyendo en la teología cristiana los paradigmas de la política y de la sociedad contemporáneas. Según él, bajo los términos de la ontología, se esconden enunciados éticos y políticos que exigen obediencia[2]. Son enunciados del tipo: "actúa de tal o cual manera para que seas lo que debes ser, y lo que debes ser es lo que en realidad lo es".

Al usar las teorías de ambos autores como aporte metodológico para hacer la lectura de textos filosóficos con la finalidad de reconocer enunciados performativos disfrazados bajo la forma de descripción ontológica, hallaremos en el discurso sobre

[1] Judith Butler, *Problemas de gênero, feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015, p. 70.
[2] Giorgio Agamben, *Opus Dei, arqueologia do ofício*, São Paulo, Boitempo Editorial, 2013, p. 95.

los géneros masculino y femenino una práctica enunciativa que posibilita la emergencia de un saber. Eso es la arqueología, que Agamben expresamente[3], y Butler implícitamente, adoptan en el marco del Post-Estructuralismo, a saber, un método de análisis del discurso que nos permite comprender porque hay un determinado saber y no otro.

## 2. Criterios teórico-metodológicos

Tres cosas, desde ya, necesitan ser dichas a respecto de esa aproximación. No tomamos la obra de Tomás tomísticamente. Ello es, no nos ponemos en cualquiera de las tradicionales lecturas que constituyen una de entre muchas formas de tomismo: ni neotomismo, ni tercera escolástica, ni siquiera tomismo analítico. Nos ponemos intencionadamente fuera de eses abordajes para hacer una lectura no-tomista. Por ello, hablamos de texto tomasiano, no tomista, para diferenciar nuestro proceso de cualquier otro. Evidentemente, no significa menospreciar o desconocer o mismo recusar definitivamente esa tradición. Significa que en el caso preciso que estamos abordando, esa tradición no es la lente de lectura más adecuada.

Dicho eso, es necesario subrayar que hacer una arqueología de la diferencia sexual y del género en la obra de Tomás no significa, a su vez, no reconocer la relevancia filosófica y teológica de su obra en sí misma. Al contrario, solo es tan importante volver a la lectura de la obra de Tomás porque en ella, junto con intuiciones teóricas seguramente aún valederas hoy, se mezclan enunciados que contribuyen a la formación de un saber sobre la sexualidad, sobre el género, que actúa sobre los cuerpos. Esa es la grande pregunta del análisis del discurso en llave postestructuralista que aquí usamos: ¿cómo es posible que discursos sean corporalmente inscritos? Es decir, ¿cómo designar "así debe ser un cuerpo femenino, así es un cuerpo masculino" actúa sobre las formas que esos cuerpos ocupan espacio en el mundo? Esa es la cuestión de la inteligibilidad de los cuerpos. Y aún, dentro de un espectro más cercano a la filosofía de Agamben, nos preguntamos: ¿Cómo es posible que un enunciado performativo genere obediencia?

[3] Giorgio Agamben, *Signatura Rerum, sobre o método*, São Paulo, Boitempo Editorial, 2019, pp. 18-19.

Tercero, es necesario hacer ese abordaje de la obra tomasiana. ¿Por qué lo creemos así? Por tres razones: una relativa a los *gender studies*, otras dos relativas a la obra de Tomás. La primera, es que los estudios de género pasan por encima del papel de la Escolástica al hacer la genealogía de las conductas sociales e de los procesos de subjetivación. Por ejemplo, la obra de Judith Butler *Cuerpos que importan*[4] que salta desde la lectura que Luce Irigaray hace de Aristóteles para la época clásica descrita por Foucault, como se nada hubiera en medio del camino. En el campo de la teología católica, algunas teóricas tienen hecho una arqueología de la teología feminista que, por supuesto, pasa por la Edad Media, pero poco, o cuasi nada, se detiene en la Escolástica, tal vez por considerarla evidentemente machista, o androcentrada. Tal es el caso de la teóloga brasileña Ivone Gebara, o de la teóloga catalana Teresa Forcades i Vila. A nuestro ver, ese es un límite de los *gender studies*, que se volverá claro por las dos otras condiciones de necesidad de abordaje de la obra de Tomás.

La segunda condición es interna a la Escolástica misma. Escolástica, como o sabemos, es un amplio término que puede decir muchas cosas diferentes. Para lograr nuestro intento, entendemos bajo esa rúbrica la producción teológica y filosófica de los siglos XIII y XIV en la Europa central. No decimos que no haya Escolástica en otro período y en otros lugares, pero la que aquí consideramos está así ubicada. Dentro de esa tomamos la Escolástica tomasiana, pues consideramos que fue fundamental para la acogida de la filosofía aristotélica en el occidente cristiano y por ter sido una fuerte influencia en el desarrollo conceptual posterior, sea en el seno de la Iglesia, sea en otras corrientes de pensamiento. Así, conocer la Escolástica es conocer un discurso que, articulado alrededor de un paradigma, continúa, aún hoy, ejerciendo considerable influencia.

Por fin, es necesario hacer la lectura de la obra de Tomás, en especial de su antropología, por el discurso mismo sobre la diferencia sexual que allí comienza a articularse. Thomas Laqueur, historiador de la sexualidad, subraya que la diferencia entre los géneros es anterior a la diferencia sexual[5]. Para demostrarlo, hace una investigación en los tratados de medicina. Afirma que hasta el siglo XVIII, por lo

[4] Judith Butler, *Cuerpos que importan, Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires, Paidós, 2002.

[5] Thomas Laqueur, *Inventando o sexo, corpo e gênero dos gregos a Freud*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001, p. 30.

menos, los médicos tendían a ver el sexo como un único *continuum*, del cual macho y hembra son dos simples variaciones. A nuestro ver, poner diferencia sexual de un lado y diferencia de género por otro, como dos cosas absolutamente distintas, es incurrir en un error metodológico: que es creer que esas categorías, todavía difíciles de precisar, estaban ya separadas a lo largo de la historia. No que el historiador no pueda aplicarlas a su lectura de los procesos que investiga. Lo que ocurre es que es difícil precisar esta separación cuando las realidades que representan van unidas. La función social se justifica, en el texto de Tomás, desde la materialidad de los cuerpos. Por su vez, esa misma materialidad, como ya alertó Butler, solo es posible pensarla en el contexto de la producción discursiva del género. En suma, no existe el género de un lado (una función social) y el sexo del otro (una función biológica). Ambos son enunciados de un saber, ambos se pretenden fundar sobre una materialidad a la vez ontológica y biológica que garantizaría su estabilidad.

### 3. La antropología tomasiana en el marco de su psicología

Al leer la antropología tomasiana que se encuentra en la *Primera Parte* de la *Summa Theologiae*, se ve que es imposible separar uno de otro. Más allá, sospechamos que ya en Tomás podemos hablar de la construcción de la diferencia sexual. Seguimos la tesis de Laqueur en lo que toca a la noción del sexo uno en la historia de la medicina. Pero sospechamos que es posible leer la *Summa* como uno de los primeros pasos en la constitución teórica de la diferencia como naturalmente dada.

Esos enunciados están situados en el ámbito de lo que se llama la antropología tomasiana, y en esta, en el marco de su psicología. Es necesario considerar la existencia de una psicología racional tomasiana de corte aristotélico, es decir, que describe el alma humana como forma agente, el principio de *energeia*, del todo humano, dividida en tres dimensiones: vegetativa, sensitiva e intelectual. Es una *scientia* propia, ya que posee su método específico, que es racional y especulativo, y su objeto propio, el alma como principio de movimiento, principio vital[6]. La psicología tomasiana se articula en dos campos: la psicología general, que se encuentra en las cuestiones 75 a 83, y la psicología específica, en las cuestiones 84 a

[6] Henri-Dominique Gardeil, *Iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino, Vol. III, Psicologia*, Rio de Janeiro, Duas Cidades, 1967, pp. 14-15.

89. Una se preocupa con el alma en su aspecto más amplio: su naturaleza, divisiones, facultades, capacidades y su unión con el cuerpo. La otra, concierne a el alma intelectual, es decir, es una ciencia de la potencia particular humana: el intelecto que permite a lo humano conocer lo divino.

La psicología tomasiana en cuanto racional es, por supuesto, no empírica. Es decir, trata del alma transcendentalmente, y no del principio de movimiento en los humanos singulares, hombres o mujeres, en sus especificidades mentales, cognitivas, relacionales. Lo que se quiere saber es lo que conoce aquel que conoce, como conoce aquel conoce. Sin embargo, no podemos nos engañar a respecto del sujeto que es allí pensado como el sujeto universal. No obstante Tomás haga diferencia entre el término homo, como el género humano, y vir, el varón, se puede reconocer, con cierta facilidad, una sinonimia entre los dos conceptos en lo que respecta a la función intelectual, que es la característica propiamente humana.

¿Desde dónde se deprende ello? Donde hoy se esperaría, en lo cuadro general de la ciencia psicológica, un apartado sobre la psique singular, es decir, sobre como los hombres y las mujeres en concreto conocen y se relacionan, allí se ubica la antropología de Tomás: ¿Cómo eses entes singulares vinieran a ser? ¿Cómo, en el caso particular, existió un hombre y una mujer? ¿Cómo se encarna en la historia un evento tal cual lo transcendentalmente descripto?

Coherente con su paradigma teológico, Tomás busca en las narrativas de la creación el facto de la producción del hombre y de la mujer. Aquí es necesario subrayar la diferencia conceptual que hace el filósofo. Cuando habla del género humano el Aquinate dice "creación". Cuando habla de los hombres y mujeres en concreto, del primer padre y de la primera madre, dice "producción". Otra vez, aquí no tenemos razones para equivocarnos. Aunque diga creación y producción como eventos ontológicamente distintos, la elección teológica que hace el filósofo resulta en la coincidencia entre los dos eventos en el varón.

Entre las dos narrativas existentes de la creación, la del capítulo primero del Génesis y la del capítulo segundo, Tomás elije la segunda. En el capítulo primero hombre y mujer son creados en el mismo acto divino: "Y creó Dios al hombre

[*homo*, *ánthropos*] a su imagen, varón [*vir*, *anér*] y mujer [*mulier*, *gyné*] los creó"[7]. En la narrativa del capítulo segundo, se halla el mito de una mujer creada desde el hombre, desde la materia preexistente que se da en el cuerpo del varón. Esa es la narrativa elegida por Tomás en la cuestión 91 de la *Primera Parte* de la *Summa* para explicar la individualización de los procesos de unión del cuerpo y del alma y, al mismo tiempo, paradigma de la diferencia sexual y de género que se va constituyendo.

Si en Aristóteles, como subraya Butler, la idea es que la mujer representa la pura materialidad, en Tomás, no obstante no desconozca esa noción, mismo la materia es función ontológica del varón. Por ello, el salto arqueológico que hace Butler, Irigaray y otras teóricas de los *gender studies* por sobre la Escolástica no da cuenta de las condiciones enunciativas de la diferencia sexual.

En la cuestión 90, Tomás enuncia los procesos de creación del alma: que es hecha de una substancia distinta de la substancia de Dios; que su creación es un acto libre de Dios, hecha por Él inmediatamente, es decir, sin la mediación de otros entes, como los ángeles; y que no fue producida antes del cuerpo, sino que en el acto mismo de la producción de la corporalidad se engendra el alma humana. Eso puesto, Tomás está en condiciones epistemológicas de definir como se pasa el acto de creación del primero humano singular, en la cuestión 91. Ese singular es, por supuesto, masculino. Más allá, es el ejemplar singular de la humanidad, del género humano, dado que, en Adán, Tomás ya reconoce el cuerpo humano en su perfecta disposición:

> "Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius: matéria enim est propter formam, et instrumentum propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus insitituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes[8]. (S. Th., I, Q. 91, art. 3, *Respondeo*)"[9].

[7] Génesis 1, 27. *Sagrada Biblia*, Madrid, B.A.C., 2017.

[8] Pues el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones. La materia es para la forma, y un instrumento en función de la acción del agente. Digo, por lo tanto, que Dios instituyó el cuerpo humano en su mejor disposición de acuerdo con la conveniencia a tal forma y a tales operaciones. (Todas las traducciones fueran hechas por el auctor de este artículo).

Por un lado, se puede leer ese pasaje como una confirmación de la tesis de Laqueur, de que no obstante habiendo una diferencia de género (las funciones sociales del varón y de la mujer), no existía la diferencia sexual-corporal. El cuerpo, en ese caso, sería visto como un único *continuum* de un mismo sexo, del cual la mujer sería un ejemplar defectuoso. Nuestra interpretación se da en otro sentido.

## 4. La producción de la mujer

La finalidad del cuerpo es servir de instrumento para la acción de la forma. Por ende, en Adán ya se realiza la finalidad de la corporalidad. Entonces, ¿Cuáles, y donde están, los enunciados relativos a la mujer? Nuestra hipótesis es que en el texto de Tomás son producidos dos discursos sobre la diferencia sexual: a) la mujer como diferencia del hombre, es decir, como otro ontológicamente segundo y dependiente, otro funcional de un sí mismo; b) la mujer como diferencia absoluta, como otro material y corporal que no se logra absorber en la teoría y, por ello mismo, es visto como enajenación, como un perderse. Estas dos diferencias, a nuestro ver, tienen una función estratégica en la obra de Tomás: no solo representan la posibilidad antropológica de la continuidad corporal (la reproducción sexuada de los humanos, la cual la teoría no puede simplemente ignorar), como son la condición enunciativa de posibilidad de un saber antropológico (y androcentrado) del hombre (*vir*) como un sujeto universal. Así, la mujer no es un ejemplar no plenamente funcional de la especie, sino un ejemplar otro. Eso se pude leer en la cuestión 92. Como no podemos aquí analizarla satisfacientemente en su totalidad, nos detendremos en algunos pasajes del artículo 1.

> "Respondeo dicendum quod necessarium fuit femina fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri: non quidem in adiutorium alicuis alterius operis, ut quídam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvari possit vir

[9] Tomás de Aquino, *Suma Teológica, Primeira Parte, Vol. II.* Rio de Janeiro, Edições Loyola, 2005, p. 606.

> per alium virum quam per mulierum; sed in adiutorium generationis[10]. (*S. Th.* I, Q. 92, art. 1, *Respondeo*)"[11].

El carácter ontológicamente segundo de la producción de la mujer se afirma en la finalidad inmediata de su producción. Es *in adiutorium viri* que la mujer realiza su fin. Mas allá, su auxilio es principalmente (y, si no, exclusivamente) sexual-reproductivo. Cualquier otro ente, sea humano o no, podría ser más útil que la mujer en las tareas que Adán tendría de realizar. La mujer es producida como otro sexual, función que solo ella puede cumplir. Su ontología es, entonces, marcada por la corporalidad. Es fundamental percibir eso: hay un enunciado que funda la relación de la mujer con la materialidad reproductiva de su cuerpo no en sí misma, sino como una función ontológica dependiente, **en función** del varón.

Dado que reconocemos, con Butler y Agamben, que una descripción ontológica guarda una prescripción performativa, se articula en la obra de Tomás una moral del hogar: la mujer es ubicada en el doméstico, en el familiar, como su lugar natural, en cuanto el lugar público, el uso del lenguaje y del intelecto es reservado como una función masculina.

> "Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinction utriusque virtutis, ut seorsum producereterur femina a mare, e tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus[12]. (*S. Th.* I, Q. 92, art. 1, *Respondeo*)"[13].

La mujer es producida como el otro corporal absoluto del género humano. En ella se separan no solo los dos géneros, no solo las funciones sexuales, sino los

[10] "Respondo diciendo que, conforme la Escritura, fue necesario que la hembra fuese hecha como auxilio del varón. No para ayudarlo en una obra cualquiera, como algunos han dicho, pues para eso otro varón podría auxiliarlo más convenientemente, sino como auxilio para la generación".
[11] Tomás de Aquino, ob. cit., pp. 611-612.
[12] El hombre, pues, está ordenado a la más noble obra de la vida, que es conocer. Por tal motivo, en el hombre debería ser más grande la razón de distinción entre esas dos virtudes, de manera que macho y hembra fuesen producidos separadamente, mientras tanto deban se unir carnalmente para la obra de la generación.
[13] Ibíd.

ámbitos de la naturaleza humana. La diferencia sexual funciona como metáfora de la diferencia en el interior del humano mismo. Pero, la metáfora está a servicio de una división social de las funciones, en donde la mujer tiene un papel bien específico. El varón, por su turno, realiza en máxima potencia la naturaleza humana, pues en él se manifiesta con más propiedad el fin último, que es la contemplación intelectual, *nobilius opus vitae*. Mientras el varón se queda con la más noble actividad, la mujer se queda con la menos noble, aunque necesaria.

Pero, se puede argumentar, ¿esto no sería la confirmación de la tesis de Laqueur, que la diferencia de género antecede la diferencia sexual? Creemos que no, aunque no se pueda exigir, y no se la va a encontrar, de Tomás un tractado de biología *strictu sensu*. Empero, se puede reconocer que mismo la materialidad corporal no es una función propia en sí misma de la mujer, como en la filosofía aristotélica, sino un efecto ontológico segundo de la división sexual en el interior de la humanidad misma. Más bien, el mito de la creación conforme el capítulo segundo de Génesis es también un mito de diferenciación sexual.

> "Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum: sed quo femina genereturm hoc est proper virtutis activae debilitatem, vel propter materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrínseco, puta a ventis australibus, quia sunt humidi, ut dicitur in libro *De generatione animalium*. Sed per comparationem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinate. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis autor natureae. Et ideo instituindo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit[14]. (*S. Th*. I, Q. 92, art. 1, *Ad primum*)"[15].

[14] Cuanto a lo primero, contesto diciendo que en lo que respecta a la naturaleza en particular, la hembra es algo deficiente y fallo. Porque la virtud activa que se halla en el semen del macho busca producir algo perfecto a si semejante, según el sexo masculino. Pero, si se genera una hembra, ello ocurre a causa de una debilidad de la virtud activa, o a causa de alguna indisponibilidad de la materia, o mismo porque ocurrió una transformación desde afuera, causada por los vientos australes húmidos, como se dice en el libro *Sobre la generación de los animales*. Sin embargo, en comparación con la naturaleza universal, la

En ese pasaje Tomás hace dos cosas al mismo tiempo. Primero, acepta la biología aristotélica en lo que respecta a lo particular. Es decir, le parece adecuado decir que el proceso mismo de engendramiento biológico, el nacimiento de una hembra de una especie, es resultado de un problema en la concepción, ya que el igual tiende a producir el igual. El semen es una potencia activa y, por lo tanto, busca producir otro macho, también activo. Acepta, por ende, el mito de la mujer pasiva y del varón activo y de la mujer como un ente fallido, defectuoso, en el proceso biológico. Ontológicamente las cosas se dan de manera diversa. Ya que toda naturaleza es resultado de una acción creadora inteligente y tendiente a la perfección, no se puede aceptar que Dios haya creado un ente fallo, limitado, por accidente. Entonces, solo se pude entender esa diferencia de los sexos no como un accidente biológico, sino como una necesidad inscripta en la naturaleza misma.

## 5. Conclusiones

Desde lo que fue aquí destacad, se puede afirmar que en Tomás ya existe la noción una diferencia sexual y de género no accidental, no resultante de un límite de la biología, o de un defecto de sexuación, sino como expresión de una intención en la esencia misma de lo humano. Ya no se trata apenas de una elección compulsoria de papeles sociales, o de la variación de un único espectro de sexualidad, sino de una más profunda cesura ontológica en la cual la mujer es otro de ese sujeto universal, otro absoluto que manifiesta el propio carácter de alteridad en lo humano mismo.

Es importante subrayar que, por un lado, Tomás sobrepasa la noción griega clásica de la mujer como ejemplar defectuoso. Una hembra no es un ejemplar defectuoso del macho, sino tiene em sí misma su orientación y determinación ontológicas propias. Sin embargo, eso no representa una visión más positiva del femenino. La idea del ejemplar fallo se sustituye por la nocin de una diferencia quista por el Creador en el acto mismo de la creación que solo contempla a la mujer en cuanto función segunda de la humanidad. Las posibles consecuencias de ese

hembra no es algo fallo, sino por la intención de la naturaleza está ordenada a la generación. Pues la intención de la naturaleza universal depende de Dios, que es el auctor universal de la naturaleza. Por ello, en el momento que ha instituido la naturaleza, produjo no solo el macho, sino también la hembra.

[15] Ibid..

conjunto de enunciados, de ese paradigma de la diferencia, es un objeto distinto, que merece ser abordado en otra investigación. Sin embargo, una lectura subversiva de la obra tomasiana podría ser hecha, extendiendo las nociones de su psicología aplicadas al **varón** hacia una antropología ampliada, no más androcentrada, que reconozca que las características aplicadas a un u otro (intelectualidad y corporalidad) no son universales particularizados (en el macho y en la hembra), sino características particulares universalizadas. Ese es el trabajo principal de una arqueología.

# La función semántica y hermenéutica de la teología natural en Tomás de Aquino y en la filosofía analítica

*Clemente Huneeus A.*
Universidad de los Andes - Chile

## 1. Dos aproximaciones distintas a la teología natural

Llamará la atención de quienquiera que se aproxime a la teología natural analítica desde una formación inicialmente tomista el hecho de que el orden seguido al tratar los temas está notoriamente invertido: mientras la literatura anglosajona discute primero el concepto de Dios y su coherencia y luego se dispone a buscar argumentos que den justificación racional a la creencia de que dicho concepto tiene aplicación efectiva, los tratados tomistas comienzan discutiendo la existencia de Dios y luego desarrollan la reflexión sobre los atributos divinos sobre la base del resultado que dejan los argumentos iniciales[1]. No faltará quien quiera restarle importancia al asunto, considerando que se trata simplemente de opciones pedagógico-expositivas, pero mi opinión personal es que aquí estamos ante un síntoma que patentiza diferencias muy profundas en el enfoque.

La teología natural analítica debe ser situada en el contexto moderno, donde la cuestión de Dios es un tema filosóficamente controvertido, y muchos consideran que

[1] En cuanto al orden característico de los tratados analíticos, puede revisarse a modo de ejemplo los índices de William Mann (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Malden MA, Blackwell Publishing, 2005; Charles Taliaferro – Paul Draper – Phillip L. Quinn (eds.), *A Companion to the Philosophy of Religion* (2ª edición), Malden MA, Blackwell Publishing, 2010; William J. Wainwright (ed.), *The Oxford Hanbook of Philosophy of Religion*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2005; Michael J. Murray -Michael Rea, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. El orden característico del tomismo, por su parte, está inspirado en el orden del tratado sobre *Deo Uno* en la *Summa theologiae* (en adelante ST) y el libro I de la *Summa Contra Gentiles* (en adelante SCG), y también es el empleado en el *Compendium Theologiae*. Su empleo en tratados de teología natural de inspiración tomista puede constatarse el ver el índice de, por ejemplo, Ángel Luis González, *Teología Natural* (6ª edición), Pamplona, EUNSA, 2008; Ángel González Álvarez, *Tratado de Metafísica: Teología Natural*, Madrid, Gredos, 1963.

las creencias teístas sólo pueden ser sostenidas si presentamos evidencia o justificación racional en su favor[2]. Esto hace que el ejercicio adquiera un tono notablemente apologético: se trata específicamente de examinar si puede o no sostenerse filosóficamente la existencia del Dios del teísmo clásico, que es la divinidad a la que rinden culto las tradiciones religiosas más importantes de nuestra cultura[3]. El teísmo parece un hecho sociológico indudable, con contornos bien definidos, y por lo mismo el filósofo no debe problematizar en exceso la manera en que debe ser entendida la noción de Dios: todos sabemos en qué se supone que cree quien afirma creer en "Dios"; lo interesante no es tanto discutir el contenido y alcances de la noción como dirimir la justificación de su empleo. Ahora bien, condición de posibilidad para el empleo de un concepto es su coherencia interna, y por eso la primera parte de la discusión debe centrarse en las aporías inherentes a muchos de los atributos divinos tradicionalmente defendidos. Después, una vez que el teísmo ha superado esta prueba de inteligibilidad interna, se le pide que además presente evidencia en su favor, mostrando en definitiva sus ventajas teóricas frente a la postura atea o agnóstica. Así se entiende por qué el tratado de los atributos precede al de la existencia de Dios: primero se quiere defender la posibilidad del teísmo, luego su verdad[4].

Evidentemente este no es el espíritu de Aquino, ni de la teología natural medieval en general. Los argumentos tomistas para demostrar que Dios existe no

[2] Esta es una posición filosófica que la bibliografía analítica suele denominar "evidencialismo", y ha sido fuertemente disputada por la epistemología reformada durante las últimas décadas. Sobre la manera en que este contexto moderno transformó el sentido de la teología natural medieval, Cf. Nicholas Wolterstorff, "The Migration of Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics", en Robert Audi – William J. Wainwright (eds), *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 1986: 38-81.

[3] Esto es lo que Twetten describe como una "aproximación religiosa estándar", para la cual el éxito de las supuestas demostraciones de la existencia de Dios queda subordinado a su aptitud para llevarnos inequívocamente al Dios del teísmo clásico. Cf. David Twetten, "To Which "God" Must a Proof of God's Existence Conclude for Aquinas?", en R. E. Houser (ed.), *Laudemos Viros Gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007: 146-183.

[4] Antony Flew vinculaba expresamente la utilización de semejante orden expositivo a la aceptación de una presunción metodológica del ateísmo, la cual obligaría al teísta a "comenzar su defensa por el principio". Cf. Antony Flew, "The Presumption of Atheism", *Canadian Journal of Philosophy*, 2, 1, 1972: 29-46.

pretenden persuadir a un hipotético filósofo ateo que valorará la evidencia con ecuanimidad, ni aumentar el nivel de justificación de las creencias teístas para liberarlas de una supuesta precariedad epistémica[5]. ¿Pero qué función cumplía entonces esta teología natural? ¿Qué objetivo persigue Aquino con sus famosas cinco vías? La *Summa Theologiae* se presenta como un estudio riguroso de la verdad concerniente a Dios, y por tanto en ella la existencia del objeto a estudiar es más bien un presupuesto o preámbulo[6]. Pero el preámbulo es importante, porque permite abrir un horizonte dentro del cual el teísmo se vuelve inteligible y el discurso sobre Dios adquiere significatividad. En ese sentido, Aquino no puede presuponer el teísmo como fenómeno social de contornos bien definidos: de lo que se trata es precisamente de explicitar la clase de Dios en la que puede razonablemente creerse y el sentido que por consiguiente ha de darse a los artículos de fe. El problema al que nos veríamos expuestos de no emprender esta tarea no es la falta de certeza o justificación sobre las verdades creídas, sino más bien la comprensión ambigua y confusa de las mismas, plagada de malentendidos y errores incoherentes. Esta clase de empresa es lo que determina el orden del tratado: los argumentos para establecer la existencia de Dios cumplen una función semántica y hermenéutica que sostiene todo el tratado, ya que las vías son la base sobre la cual deberá desarrollarse toda la ulterior discusión de los atributos divinos. Así, el problema de la coherencia de la

[5] Algunos filósofos, como Lubor Velecky, insisten en que santo Tomás no pretendía demostrar "la existencia de Dios" (*Dei esse*) sino tan sólo demostrar "que Dios existe" (*Deus sit*). Cf. Lubor Velecky, *Aquinas' Five Arguments in the Summa Theologiae* 1a 2, 3, Kampen, Kok, 1994, pp.36-38. Más allá de la utilidad que pueda tener esta distinción para efectos de evitar confusiones como la que se quiere rebatir en ST I q.3 a.4 ad.2, creo que ordinariamente la gente comprende que la primera expresión es sólo un modo menos elíptico de expresar lo mismo que se quiere decir con la segunda, y por eso las utilizaré indistintamente. Que los argumentos tomistas no pueden perseguir los objetivos mencionados es obvio si se tiene en cuenta que, lejos de pensar que fueran epistémicamente precarias, el Aquinate sostenía que las creencias fundadas en la fe sobrenatural gozaban de mayor certeza que aquellas procedentes de la razón natural. Cf. ST II-IIae q.4 a.8.

[6] Por supuesto que el tratado de *Deo Uno* en ST no es estrictamente un texto de teología natural, sino más bien la sección inicial de un extenso tratado de teología revelada. Sin embargo, contiene una teología natural, en la medida en que lo que domina esta parte de la obra no son tanto las autoridades escriturísticas como los argumentos filosóficos, que de algún modo tratan de iluminar el sentido de aquellas autoridades. Lo mismo podría decirse con aún más fundamentos de SCG I. En estos textos teológicos hay una importante dosis de argumentación filosófica, cuya legitimidad es defendida por el mismo Aquino en varios textos (por ejemplo, Cf. SCG I caps. 3 y 9, *Super Boethium De Trinitate* q.2 a.3).

noción de Dios es indisociable del de su existencia, no puediendo ser resuelto al margen de ella.

## 2. La función semántica y hermenéutica de la teología natural tomista

Las diferencias de enfoques se acusan todavía más cuando uno ve cómo filósofos que quieren ver las vías como un ejercicio apologético objetan la existencia de un hueco o bache entre el "motor inmóvil" o "ser necesario *per se*" al que llegan las vías y el Dios viviente del teísmo clásico[7]. Santo Tomás no subordina el éxito de los argumentos a su aptitud para demostrar que existe el Dios en que creen los cristianos: más bien adopta una aproximación no prescriptiva al problema, en la cual cualquier argumento que nos lleve exitosamente a algo que puede ser vagamente calificado como divino puede ser considerado una prueba de la existencia de Dios. Por eso podría decirse que las vías tienen una función semántica y hermenéutica: las vías fijan el referente para la palabra Dios y permiten articular un horizonte desde el cual interpretar el sentido que debe darse a este concepto[8].

La necesidad de esta mediación semántica y hermenéutica de la teología natural se patentiza cuando consideramos que el propio Tomás defiende enfáticamente que nuestro conocimiento de Dios es esta vida es indirecto y no quidditativo: no conocemos lo que sea Dios en sí mismo, sólo sabemos que existe, porque sus efectos lo reclaman como fundamento último de su existencia finita y limitada[9]. La experiencia primordial que anima toda religiosidad no es tanto una experiencia de Dios en sí como una fuerte consciencia de la finitud e insuficiencia de la realidad creada, que *in obliquo* manifiesta su dependencia respecto a la divinidad. La teología natural elabora filosóficamente estas intuiciones, explicitando las funciones

[7] Sobre este punto, me remito nuevamente a Twetten, ob. cit. Es interesante ver que esta clase de objeción también aparece en ocasiones entre autores de inspiración tomista, que muchas veces pretenden incluir dentro del argumento las secciones inmediatamente siguientes, en las que Tomás de Aquino va mostrando progresivamente que aquello que se demostró inicialmente debe reunir los atributos tradicionales del Dios cristiano. Es por ejemplo la estrategia seguida por Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

[8] Entre los muchos autores que han destacado esta dimensión semántica y hermenéutica de los argumentos filosóficos en el desarrollo de la noción de Dios, mencionaré especialmente a Lubor Velecky, ob. cit.; Rudi Te Velde, *Aquinas on God*, Farnham, Ashgate, 2006.

[9] Cf. ST I q.12 a.12 (este es sólo uno de los muchos textos en los que santo Tomás sostiene esta tesis).

explicativo-causales que Dios cumple respecto de la naturaleza creada: la dependencia ontológica de las creaturas se manifiesta en su mutabilidad, en el carácter subordinado de su eficacia causal, en su corruptibilidad, en su finitud, en su orden finalístico.

La dependencia causal del mundo respecto de Dios permite entonces alcanzar una primera caracterización provisoria de la divinidad[10]. Pero, ¿se puede llegar desde ahí a un Dios que reúna los atributos que el teísmo clásico suele defender? Insisto en que en ningún momento Tomás subordina la eficacia de sus argumentos a su aptitud para otorgar justificación racional a las creencias teístas. No obstante, entrega una propuesta sistemática para esta caracterización de la causa a partir del efecto, cuyo despliegue le permitirá ir desarrollando progresivamente una imagen de Dios que de hecho se asemeja considerablemente a la divinidad adorada por las grandes tradiciones monoteístas. Dicha propuesta sistemática la heredó de Pseudo-Dionisio, inspirado en el cual el Aquinate vuelve una y otra vez sobre un triple camino para conocer a Dios partir de sus creaturas (*triplex via*): se trata del entrelazamiento recíproco entre causalidad, negación y eminencia[11]. Dios es causa de todas las creaturas, en cuanto tal está separado de ellas, y preexisten en Él de un modo eminente todas las perfecciones que las creaturas poseen de un modo participado y finito[12].

Por cierto, contemplar la progresiva determinación de los atributos divinos a partir de este modelo permite volver luego sobre las vías y apreciar así con más

[10] La importancia metodológica de esta definición de Dios a partir de sus efectos es destacada en ST I q.2 a.2 ad 2: en este texto se ve especialmente la dimensión semántica de las vías, sobre todo cuando es puesto en relación con ST I q.13 a.8 y a.10.

[11] Nuevamente, la cantidad de textos que podrían citarse a este respecto es abundantísima, pero por ahora baste constatar que la *triplex via* es mencionada en los ya citados ST I q.12 a.12, y q.13 a.8 y a.10. Sobre la *triplex via* en santo Tomás de Aquino Cf. Gregory P. Rocca, O.P., *Speaking the Incomprehensible God*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2004: 49-74 y Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, E. J. Brill, 1992: 3-61.

[12] Así, tanto en ST como en SCG la discusión de los atributos entitativos de Dios está determinada por lo que Te Velde llama una "dialéctica entre simplicidad y perfección". La *via negationis* exige negar de Dios todas las formas de composición que caracterizan el ente finito (ST I q.3) y luego afirmar la preexistencia eminente en Él de todas las perfecciones que vemos realizadas de modo incompleto en las creaturas (ST I q.4). Los demás atributos dependen más o menos directamente de estos primeros dos. Cf. R. Te Velde, ob. cit.:77-85.

perspectiva su fuerza apologética. Por eso, muchos de quienes han querido renovar los argumentos tomistas para la discusión actual defienden la necesidad de valorar el tratado en su conjunto y no las vías aisladas[13]. Pero tal vez no sea necesario hacer eso: podemos poner en suspenso la fuerza demostrativa de las vías y verlas sólo como argumentos probables que nos invitan a emprender un itinerario reflexivo dentro del cual la misma idea de Dios alcanza progresiva inteligibilidad. En lugar de suponer la inteligibilidad del teísmo y luego ver en las vías un intento de demostrar su verdad, podemos ver las vías como un ejercicio que permite volver el teísmo inteligible, y a medida que esa inteligibilidad se despliega progresivamente alcanzar un juicio sobre su verdad o falsedad.

### 3. Dios y los términos teóricos

¿Tiene sentido el ejercicio tomista en el contexto actual? ¿No es más bien la teología natural de corte apologético lo que interesa a un filósofo que vive en un mundo donde el teísmo clásico no es una creencia socialmente compartida en cuya inteligibilidad debe profundizarse, sino una hipótesis controvertida? ¿No debiera entonces optarse por el enfoque empleado en la literatura analítica?

En primer lugar, cabe preguntarse si la empresa apologética podrá ser llevada a cabo exitosamente sin haber puesto en primer lugar atención a la dimensión semántica y hermenéutica mencionadas. La inteligibilidad del teísmo no puede ser presupuesta, y tampoco puede pretenderse resolver su coherencia al margen de su justificación. No se puede precisamente porque en algo pareciera que Aquino tenía razón: no le es posible al hombre en el estado de la vida presente alcanzar un conocimiento de Dios en si mismo. Nuestro acceso natural a Dios es indirecto, la divinidad se manifiesta a partir de las creaturas, y no puede ser pensada sino por referencia a ellas[14]. Este es un punto que los largos siglos de teísmo socialmente institucionalizado parecen haber oscurecido, y que una renovación adecuada de la teología natural puede ayudarnos a recuperar.

[13] Es a mi juicio la tesis final a la que llegará quien lea N. Kretzmann, ob. cit.

[14] Desde luego, esta tesis podría ser negada. Es lo que parece hacer la epistemología reformada con su apelación a un *sensus divinitatis* o a la experiencia religiosa como un fenómeno altamente extendido. Al respecto, cf. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000; William Alston, *Perceiving God*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

Una manera de visualizar el problema es dar un paso atrás en las discusiones recientes de epistemología de la religión, revisitando el desafío planteado por el positivismo lógico a la significatividad de las creencias religiosas. Originalmente concebido como un problema relacionado con la carencia de contenido factual-empírico de las proposiciones involucradas (dada la imposibilidad de que estas fueran confirmadas o falsadas por la evidencia científica)[15], desarrollos ulteriores podrían llevarnos a pensarlo como un problema de orden semántico. La dificultad fundamental estriba en la imposibilidad de fijar adecuadamente el referente para la palabra Dios, ya que esta designa una entidad que no se presenta inmediatamente a nuestra experiencia[16].

En lugar de resolver esta dificultad apelando a experiencias peculiares de tipo específicamente religiosa[17], deberíamos más bien dirigir nuestra atención a otros contextos de nuestro discurso en los que ocurre algo similar. Específicamente es interesante poner atención al discurso científico, cuyas afirmaciones indudablemente pretenden tener contenido factual-empírico, y sin embargo tampoco son siempre susceptibles de confirmación o falsación inmediata. Especial interés revisten las expresiones que la literatura ha etiquetado como "términos teóricos", cuyo contenido significativo es indisociable del contexto explicativo en el que son empleadas[18]. La semántica de los términos teóricos comprende dos aspectos entrelazados: i) la delimitación de ciertos fenómenos que si son accesibles a nuestra experiencia y ii) la explicación de ciertas problemáticas planteadas por dichos fenómenos a través de una teoría que postula la existencia de otras entidades, no susceptibles de observación inmediata, pero capaces de dar razón del fenómeno en cuestión[19].

[15] Sobre esta version de la objeción, Cf. Antony Flew, "Theology and Falsification", en Antony Flew – Alasdair McIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical theology*, New York, Tha Macmillan Company, 1955, pp. 96-130.

[16] Es la dificultad de William Alston, "Referring to God", *International Journal for Philosophy of Religion*, 24, 3, 1988: 113-128.

[17] Es lo que hace Alston en el texto citado en la nota anterior.

[18] Sobre los "términos teóricos" cf. Carl G. Hempel, "The Empiricist Criterion of Meaning", en A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York, The Free Press, 1959, pp.108-109; Peter Achinstein, "The problem of Theoretical Terms", *American Philosophical Quarterly*, 2, 3, 1965: 193-203; Berent Enç "Reference of Theoretical Terms", *Noûs*, 10, 3, 1976: 261-282.

[19] Inspiro esta interpretación de la semántica característica de los términos teóricos en Beren Enç, art. cit. en nota anterior.

¿No podríamos pensar la teología natural en estos términos? ¿O será una impiedad admitir que Dios escapa a nuestra experiencia, pero que sin embargo es indispensable invocarlo dentro de una teoría metafísica que articule una explicación global para volver inteligible el cosmos? Al hacer esto la teología natural cumple una función similar a la que le asignaba santo Tomás de Aquino: permite determinar el contenido significativo del término "Dios" e ir desarrollando los atributos divinos a partir de la función explicativa que Dios tiene respecto de la realidad creada. Vista en este nuevo contexto, la teología natural deberá seleccionar sus argumentos atendiendo no únicamente a la fuerza demostrativa de las premisas, sino también a su aptitud para contribuir al despliegue inteligible de la noción de Dios (esto puede significar dar un papel muy importante a los argumentos teleológicos y cosmológicos, mientras que el argumento ontológico se presenta como estéril al presuponer la noción de Dios como algo ya dado a la inteligencia).

## 4. Consideraciones finales

Lo anterior no excluye la empresa apologética destinada a confirmar o falsar el teísmo, pero sí la coloca en una perspectiva diferente. La sociedad occidental post-moderna parece situarse más allá de la dicotomía teísmo/ateísmo, siendo el desafío de nuestros tiempos la proliferación de una religiosidad líquida para la cual las posturas tradicionales ante el problema de Dios están todas igual de alejadas de la experiencia cotidiana. En ese sentido, la problemática contemporánea se ha distanciado de la perspectiva moderna de la justificación racional, para volver a situarse en el orden de la inteligibilidad. Ante eso, el teísmo debe justificarse desde su base, partiendo por explicitar las experiencias fundamentales de las que pretende dar cuenta, y mostrando paso a paso la clase de "Dios" que iluminaría dichas experiencias.

Esto es ajeno tanto a la apologética moderna como a la teología natural medieval, y de hecho presenta dificultades adicionales que en el programa tomista eran inconcebibles. Hoy no basta mostrar que un Dios como el del teísmo clásico puede contribuir a explicar realidad accesible a nuestra experiencia, sino que también debe enfrentarse esa propuesta explicativa con otras perspectivas de alta difusión social, que intentan explicar suficientemente la realidad sin hacer referencia alguna a su fundamento divino. Esta nueva forma de la empresa apologética, que enfrenta comparativamente auténticas metafísicas rivales, puede ser reconstruida en

términos lakatosianos o laudanianos[20]: el teísmo es un programa para la comprensión global del cosmos o una tradición investigativa multisecular, dotado de considerable fuerza heurística o capacidad explicativa, pero también afectado por ciertas anomalías. Lo mismo puede concederse respecto del ateísmo (y quizá de varios otros programas más). La opción intelectual por uno u otro programa dependerá, en cada momento, de cuan progresivos o regresivos parezcan ser, de cuál de los dos es un mejor solucionador de problemas: ¿nos ayuda la apelación a "Dios" a alcanzar una comprensión más profunda y rica del mundo en que vivimos?

En cualquier caso, la función semántica y hermenéutica de la teología natural tiene precedencia sobre la apologética, ya que el sentido que debe dársele al discurso sobre Dios no puede ser sencillamente presupuesto. Al contrario, el primer paso es deshacer la idea engañosa de que el significado de dicha palabra es obvio, como si "Dios" fuese un objeto disponible a la experiencia y no un misterio insondable, un rumor que sólo escuchan quienes oyen con atención la voz de la creación, una eterna pregunta sin respuestas definitivas, un abismo impenetrable en cuyas profundidades habita el fundamento último del universo…

[20] Cf. Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; Larry Laudan, *Progress and Its Problems*, Berkeley, University of California Press, 1978.

# La *curiositas* y sus remedios en Santo Tomás de Aquino
# Diagnóstico de la investigación académica contemporánea

*Carlos Andrés Gómez Rodas*
CESCLAM – Colombia
*Arjuna Gabriel Castellanos Muñoz*
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

## Introducción

El presente texto estudia la relación entre la virtud y el conocimiento mediante una aproximación a la *studiositas* y la *curiositas* en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, intentando poner de relieve su actualidad en la investigación académica contemporánea en diálogo con distintos autores que se han ocupado de este y otros temas afines.

En la primera parte, se definirá el vicio de la *curiositas*, desglosando sus distintas formas con base en los planteamientos del Doctor Común en la q. 167 de la *Summa Theologiae* y se sustentará por qué la *curiositas* en sus distintas formas está presente en la investigación académica contemporánea a partir de la descripción de cinco patologías muy comunes en el ámbito universitario con sus respectivos ejemplos, lo cual permitirá que, en la segunda parte, se explique de qué manera la *studiositas* remedia estas patologías y se presenten las conclusiones principales.

## 1. La *curiositas* en la investigación académica contemporánea

En general, existe una fuerte tendencia a considerar la labor intelectual como algo separado de la vida personal del investigador académico. En este sentido se pronuncia Guitton cuando sostiene:

> "Bajo cada uno de sus aspectos, el trabajo intelectual tiene relaciones con la vida profunda. La **intelectualidad** no debería separarse de la **espiritualidad**. Sé muy bien que hemos perdido el sentido de estas relaciones entre la

> inteligencia y el alma. Y nuestra época padece de esta separación que ha consentido entre la técnica y la mente"[1].

La dimensión ética del actuar humano alude a la presencia innegable del *ethos* personal en toda empresa del ser humano. *Ethos* es una palabra griega que significa modo de ser o carácter. El hombre es un ser ético porque es capaz, desde su libertad, de configurar su modo de ser, su *ethos* personal. Si el temperamento es aquello que se recibe por naturaleza, el *ethos* es fruto de las opciones libres de la persona, es decir, el hombre construye un modo de ser elegido sobre el temperamento no elegido. Toda actividad humana es, fundamentalmente, ética: procede de un modo de ser personal y, simultáneamente, afianza ese modo de ser.

> "La perspectiva moral de la cuestión del interés cognoscitivo se nos hace patente ya en el mismo momento en que nos percatamos de este interés, aunque apunta en definitiva a la verdad y de un modo inmediato al conocimiento de ella, es en sí mismo un interés humano, y muy precisamente, como humano, algo que concierne al ejercicio de nuestro libre albedrío"[2].

El conocimiento en sí mismo siempre es bueno, "porque la perfección del hombre parece que consiste en que su inteligencia pase de la potencia al acto, lo cual se da en el conocimiento de la verdad"[3]. La verdad es el bien del entendimiento, pero algo puede ser bueno en sí mismo considerado y no serlo los medios empleados para lograrlo ni los fines que movieron a la acción. Así, "en cuanto al deseo o interés por conocer la verdad, puede ser recto o perverso"[4]. Es esto lo que permite entender en qué consiste el vicio de *curiositas*, deseo desordenado de conocer y antípoda de la *studiositas*.

[1] "Sous chacun de ses aspects, le travail intellectuel a des rapports avec la vie profonde. *L'intellectualité* ne devrait pas se séparer de la *spiritualité*. Je sais bien que nous avons perdu le sens de ces relations de l'intelligence et de l'âme. Et notre époque pâtit de ce partage qu'elle a consenti entre la technique et l'esprit" Jean Guitton, *Le travail intellectuel*, Paris, Montaigne, 1951, p. 29.

[2] Antonio Millán Puelles, *El interés por la verdad*, Madrid, RIALP, 1997, p. 136.

[3] "enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis" Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Roma, Editiones Paulinae, II-II, q. 167, a. 1, arg. 1.

[4] "Sed ipse appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem" S.T. de Aquino, ob. cit., II-II, q. 167, a. 1, co.

Por lo anterior, es evidente que la vida intelectual se nutre del *ethos* del investigador académico y, recíprocamente, influye en la constitución de su modo de ser. Esta dimensión antropológica y ética de la investigación no se ha estudiado de manera suficiente y se corre el riesgo de trivializar la investigación científica si no se la fundamenta en una concepción antropológica completa e integral, que eleve los niveles de exigencia ética a todos los investigadores académicos. En lo que sigue, se enunciarán y analizarán algunas manifestaciones de la *curiositas* en la investigación académica contemporánea, como paso previo a la exposición de su remedio mediante la virtud de la *studiositas*.

Una primera manifestación de la *curiositas* como vicio referido al apetito de conocimiento se verifica en el afán de honores y de gloria que, para muchos investigadores a lo largo y ancho del mundo, está por encima del deseo de la verdad y el bien. El hecho de buscar por encima de todo los aplausos y la alabanza –lo cual es materia de ambición y vanagloria, vicios tematizados por Santo Tomás en la II-II de la *Summa Theologiae*– obstaculiza seria y gravemente el encuentro con la verdad y, por otro lado, el miedo a no ser admitido en determinados círculos, admirado, convidado o citado en producciones científicas conduce, paulatinamente, a pactar con la mentira; por ejemplo, cuando, a pesar de ser verdaderas y de tener argumentos que las respaldan, se callan ciertas ideas por resultar políticamente incorrectas o se defienden aquellas que, precisamente, son políticamente correctas, fungiendo como el sofista que vende sus ideas y sus palabras al mejor postor a cambio de prebendas y regalos.

En segundo lugar, es necesario referirse al estudio de materias menos útiles o menos urgentes en contextos que exigen al investigador ocuparse de problemas sociales y culturales de primerísima importancia. En el ámbito de las Humanidades, por ejemplo, muchos intelectuales consideran que los asuntos que afectan a la sociedad de manera más plausible no son lo suficientemente eruditos para ocupar su tiempo en ellos, convirtiendo a las disciplinas humanísticas en asunto de círculos cerrados desconectados de la vida social y del sentir de las personas concretas con las que conviven diariamente. Es evidente que esta actitud no puede menos que generar un razonable desprecio social que alejará cada vez más al hombre común de la contemplación y el estudio mientras que la academia contribuye poco o nada a la solución de las problemáticas más acuciantes hasta el punto de transformarse, precisamente, en parte del problema, por ejemplo, con la ideologización de las universidades y sus múltiples consecuencias en la vida ciudadana.

La negación más o menos explícita de la dimensión teológica de la realidad y la evitación consciente del problema teológico constituye una tercera forma de *curiositas*, en cuanto que no se ordena el conocimiento de las criaturas a su debido fin, es decir, al conocimiento de Dios, cerrando, incluso, el camino del conocimiento a realidades superiores y/o manteniendo hostilidad hacia las mismas.

> "¿En qué se notaría que una universidad no está encuadrada en esa modalidad de ateísmo? Su currículo tendría que presuponer una unidad subyacente en el universo y, por lo tanto, una unidad subyacente en las investigaciones de cada disciplina en los diversos aspectos de lo natural y lo social. Además de las cuestiones planteadas en cada una de las distintas investigaciones disciplinarias –cuestiones de medicina o de biología, de historia o de economía–, habría cuestiones sobre la relación que cada una de ellas tiene con las demás y sobre la forma en que cada una contribuye a la concepción global de la naturaleza de las cosas. Se enseñaría teología por el interés que tiene en sí misma y también como clave de esa concepción global. En una universidad así, una de las tareas centrales de la filosofía sería escudriñar la naturaleza de la relación entre la teología y las disciplinas seculares"[5].

Como cuarta manifestación de la *curiositas* en la investigación académica contemporánea se hace necesario mencionar el hábito muy frecuente de acometer investigaciones que superan la capacidad intelectual del investigador o sus conocimientos. En muchos *currículum vitae* se lee que la persona ha investigado sobre múltiples temas y ha publicado una cantidad llamativa de artículos y libros, pero, lamentablemente, en la mayoría de estos casos, se trata de tópicos ya suficientemente estudiados o de aproximaciones superficiales que no llegan al fondo de la cuestión. No es extraño que algunos investigadores académicos asuman proyectos que están por

[5] "What would it be for a university not to be Godless in this way? Its curriculum would have to presuppose an underlying unity to the universe and therefore an underlying unity to the enquiries of each discipline into the various aspects of the natural and the social. Over and above the questions posed in each of these distinct disciplinary enquiries –the questions of the physicist or the biologist or the historian or the economist– there would be questions about what bearing each of them has on the others and how each contributes to an overall understanding of the nature of things. Theology would be taught both for its own sake and as a key to that overall understanding. And it would be a central task of philosophy in such a university to enquire into the nature of the relationship between theology and the secular disciplines" Alasdair MacIntyre, *God, philosophy, universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2009, p. 17.

encima de sus capacidades solo para lograr una financiación o por la ambición y la vanagloria ya mencionados, reditándose en ellos el sofista Hipias, "desconcertante por sus muchos saberes"[6].

En quinto lugar, la *curiositas* se manifiesta actualmente cuando se investiga acerca de temas que no contribuyen al bien común y, más bien, difunden el mal moral. En muchas ocasiones, los investigadores escriben sobre temas grotescos y escabrosos con títulos llamativos y escandalosos solo con el fin de ser publicados y de que haya muchas lecturas o vistas de sus textos que se registran a través de los sofisticados medios que ofrece la internet. Específicamente, la *curiositas* en cuanto uso nocivo del saber para impugnar la fe está muy presente en la investigación académica actual, pues, lejos de un debate serio y elevado acerca de las cuestiones más relevantes de la Teodicea y la Apologética o Teología Fundamental, lo que aparece es una cruzada contra la religión que censura todo argumento contrario y resulta totalmente ajena al carácter académico que debe tener la discusión sobre estas materias importantísimas. Eso por no hablar de las maneras retorcidas en que se persigue a intelectuales creyentes o se afirma que no hay lugar para la religión en la vida universitaria.

Con esto en mente, es posible y necesario dar paso al último apartado del presente trabajo, en el que se propondrá que la *studiositas* como virtud remedia contundentemente las patologías de la investigación académica ya descritas y que constituyen diversas manifestaciones de la *curiositas*.

## 2. La *studiositas* como remedio a las patologías de la investigación académica

La virtud moral ha sido definida por Aristóteles con las siguientes palabras:

> "Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que

[6] Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, RIALP, 2017, p. 90.

> establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo"[7].

Una vida conforme al ser del hombre hace necesarias todas las virtudes y, entre ellas, la prudencia es la que recoge en sí la razón de todas las virtudes morales, aunándolas según convenga en cada acción. Sin embargo, es evidente que el hombre necesita una serie de conocimientos para saber actuar en cada momento; no solo un conocimiento general del mundo, de lo que las cosas son, sino también del bien y del mal, de las circunstancias que rodean la acción del hombre y la investigación académica es una de esas circunstancias.

La *studiositas* es remedio al deseo de alabanzas y honores en cuanto recuerda e inclina al investigador a la búsqueda del bien, disponiéndolo a renunciar a la ambición y la vanagloria en una actitud magnánima que da prioridad al honor de la verdad con respecto a la reputación o el respeto humano, pues "el magnánimo intenta realizar obras grandes en toda virtud, porque tiende a lo que es digno de un honor grande"[8]. Un gran ejemplo de esta actitud que vincula la *studiositas* con la *magnanimitas* lo dio el gran genetista francés Jerôme Lejeune cuando se opuso al aborto en un debate de la ONU, sabiendo que eso le implicaría perder el premio Nobel de Medicina. No fue ésta ni la primera ni la última afrenta que recibiría este hombre heroico. Una de las más difíciles de asimilar fue la que sufrió en 1982, cuando le retiraron las ayudas para la investigación. Mediante la aplicación de una ley que prohibía a los catedráticos de medicina ejercer por más de doce años lo dejaron sin laboratorio y sin equipo, pero dicha ley solo se aplicó a él y a tres colegas suyos, mientras que otros investigadores que incurrían en la prohibición, siguieron sin ningún problema con sus proyectos.

En segundo lugar, la *studiositas* ofrece criterios sólidos para discernir cuáles son los temas más importantes y urgentes en un determinado contexto, tomando en cuenta

[7] "ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ᾽ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ᾽ ἔλλειψιν: καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ᾽ ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ᾽ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὑρίσκειν καὶ αἱρεῖσθαι. διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης" Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, II, 6. 1106b35-1107a1.

[8] "magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute: inquantum scilicet tendit ad ea quae sunt digna magno honore" S.T. de Aquino, ob. cit., II-II, q. 129, a. 4, ad. 1.

su utilidad, pero atendiendo también a la disciplina de estudio, al cargo, a las responsabilidades asignadas y al estado de la cuestión. Una de las causas del exceso de información académica es que se repiten los mismos temas de investigación y los mismos contenidos por el mero afán de publicar, existiendo tantos asuntos importantes que pasan desapercibidos o son despreciados por no reconocer su importancia o porque no están de acuerdo a las modas en la investigación académica. *La vita è bella* del director italiano Roberto Benigni contrapone la actitud virtuosa de Guido, quien busca todos los medios para salvarse de la muerte y, sobre todo, salvar a su hijo –mientras se ingenia el modo de que este no se entere de que están en un campo de exterminio nazi–, con la *curiositas* del Dr. Lessing, quien siendo amigo de Guido y pudiendo ayudarlo a escapar, se muestra indiferente ante esta situación y solo recurre a Guido para que le ayude a resolver una adivinanza que lo obsesiona desde hace varios días.

Un tercer remedio de la *studiositas* se da frente a la negación de Dios y la evitación del problema teológico en la investigación que constituye una falta de honestidad intelectual por parte de quienes incurren en esta forma de *curiositas* descrita por Santo Tomás. No se habla aquí de que la enseñanza o la investigación deban, necesariamente, convertirse en apologías de la religión, sino de que debe existir apertura al tema teológico cuando este surge en el estudio propio de cualquier disciplina del conocimiento. En esto, la *studiositas* se vincula con la *docilitas*, virtud que es parte de la prudencia y que implica la apertura sincera a la verdad, la voluntad de querer ver, entender y, en último término, asentir a la verdad independientemente de dónde venga.

> "La virtud de las docilitas consiste precisamente en la buena voluntad del alumno de abrir su mente a la luz de la enseñanza; hacerse receptivo a la verdad incluso antes de que su intelecto la haya visto evidentemente; al menos, es la voluntad de no comportarse como un *protervus*"[9].

Frente al problema teológico no debe existir ningún tipo de prevención o rechazo y, al respecto, deben escucharse todas las perspectivas y discutir sin temores, so pena

[9] "The virtue of docilitas precisely consist in the good will of the pupil to open his mind to the light of teaching; to make himself receptive of truth even before it has been evidently seen by his intellect; at least, it is the will no to behave as a *protervus*" Etienne Gilson, *Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas*, Milwaukee, Marquette University Press, 1951, p. 50.

de sacrificar la autenticidad de la investigación académica y sus fines últimos que son el encuentro con la verdad y la consecución del bien moral.

Ante la soberbia propia de quien quiere acometer investigaciones que superan sus capacidades y sus conocimientos, la *studiositas* remite a la verdad sobre las propias competencias y recuerda que nada debe valorarse más en la vida intelectual que el encuentro con la verdad. La humildad es, por tanto, la virtud que, de modo más profundo y definitivo se vincula al trabajo investigativo. Es, en efecto, la virtud que más connaturaliza al hombre con la verdad, ya que, por la humildad, el hombre vive en la verdad. Solo se puede ser estudioso, es decir, adquirir la virtud de la *studiositas*, si se es humilde, lo cual implica refrenar la pasión de la esperanza para que no se deseen metas de conocimiento que están más allá de las propias capacidades, conocerse a sí mismo, tomando en cuenta las posibilidades humanas y profesionales, la disponibilidad de tiempo y de medios, o sea, medir las propias fuerzas sin pesimismo, pero con realismo, con verdad. Este tema es especialmente importante con respecto a la cantidad de trabajo intelectual del investigador universitario en relación al tiempo del que dispone para realizarlo, ya que, muchas veces, la enseñanza y el acompañamiento a los estudiantes resultan sacrificados por alcanzar resultados en proyectos de investigación, lo que contradice la misión de la universidad y pone a la persona en segundo lugar con respecto a los procesos.

Por último, frente a la *curiositas* en su aspecto de difusión del mal, la *studiositas* se constituye en remedio en cuanto reivindica el bien moral como *telos* del conocimiento. Un conocimiento que no contribuye a la excelencia moral de la persona resulta nocivo: "Hay ignorancias que enriquecen la mente y conocimientos que la empobrecen"[10]. En este sentido, la *studiositas* se vincula necesariamente con la justicia, "hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho"[11]. El deber del investigador es aportar al encuentro con la verdad y al bien común y el derecho de quienes acuden a sus investigaciones para formarse es, precisamente, encontrar la verdad y nutrirse de información e ideas que contribuyan a su perfeccionamiento moral. Esto cobra especial importancia en relación con los estudiantes más jóvenes, pues se requiere mucho tacto y prudencia a la hora de permitirles ciertos conocimientos para los cuales no están preparados o que no pueden

[10] Nicolás Gómez Dávila, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Bogotá, Villegas Editores, 2005, p. 39.
[11] "*habitus sequndum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit*" S.T. de Aquino, ob. cit., II-II, q. 58, a. 1, co.

procesar bien porque carecen de presupuestos. En este sentido hay que ser muy cuidadoso y reverente como investigador y, especialmente, como profesor.

Como parte de la templanza, la *studiositas* comprende la moderación del deseo de conocer. Este deseo, naturalmente, lo abarca todo y sin ninguna medida. Al reforzar otros apetitos, su movimiento se vuelve más impetuoso. "Cuando una persona desea vengarse, el ejercicio del conocimiento se ve impelido con fuerza aponerse en marcha para descubrir la mejor manera de llevar a cabo su propósito. En este sentido, toda pasión requiere un ejercicio del conocimiento"[12]. Cuanto mayor sea esa pasión y más desordenada respecto de la recta razón, mayor será el requerimiento del deseo de conocer hacia el objeto de la pasión. Con esto se reafirma que sin una virtud no pueden darse las demás. No hay prudencia sin virtudes morales, ni virtudes morales sin prudencia. Así pues, se hace necesario dominar las pasiones, especialmente, el apetito concupiscible, en el caso de la *studiositas*, para que la mente se aplique con serenidad a aquello que el hombre más necesita en cada momento y, de manera permanente, como hábito, a la felicidad, que es el fin de su vida.

**Conclusiones**

En buena medida, el deseo de conocer define la dinámica de la vida humana. A primera vista, podría pensarse que no existe objeto de conocimiento que no sea digno del hombre y, *sensu stricto*, es así, ya que la verdad es el bien del entendimiento. Sin embargo, también es cierto que el hombre nace en un contexto determinado y con unas funciones específicas que debe realizar en un tiempo determinado, debe vivir conforme a su propio ser en unas circunstancias muy precisas, razón por la cual no puede conocerlo todo, simplemente, no tiene tiempo para ello y, por consiguiente, está obligado a elegir sus objetos de conocimiento. Por otro lado, debe tener en cuenta que, en última instancia, la razón de ser del conocimiento es la realización del bien práctico y que, por ejemplo, debe respetar unos límites en el proceso de conocimiento, como son los referidos a la intimidad de las personas. Nadie puede arrogarse el derecho de inmiscuirse en la vida privada bajo ningún pretexto.

Con base en estas verdades esenciales, la primera conclusión de este trabajo es que el deseo de conocimiento debe ser ordenado por la razón. La apertura del hombre a la

[12] David Vásquez Ramos, *La virtud de la studiositas y el conocimiento. Un estudio desde Santo Tomás de Aquino* (Tesis doctoral), Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, p. 289.

realidad no se da de forma verdaderamente humana si se convierte en puro consumismo o diletantismo, es decir, si consiste en experimentarlo todo indiscriminadamente y con la máxima intensidad. Lo primero es conocer qué somos, preocuparse por buscar el origen del propio ser y el fin último. Son las preguntas fundamentales de la humanidad desde que existe. La *studiositas*, precisamente, es la virtud moral por medio de la cual se consigue el conocimiento que permite al hombre vivir una vida buena y el vicio que se le opone es la *curiositas*, desorden en el objeto de conocimiento, en los modos de conocer o en la finalidad del conocimiento.

Todas las manifestaciones de la *curiositas* se encuentran muy presentes en la investigación académica contemporánea, por lo cual el análisis de Santo Tomás de Aquino con respecto a este vicio reviste suma actualidad. El deseo de reconocimiento y honor como fin de la investigación, el estudio de lo menos útil en contextos que reclaman atención a ciertos tópicos urgentes, la hostilidad frente a la Teología como ciencia suprema, el abordaje de temas que superan las capacidades del investigador o sus posibilidades y la obsesión con los aspectos viles y execrables de la condición humana constituyen manifestaciones muy evidentes de la *curiositas* en la investigación académica contemporánea. La *studiositas*, reivindicando que los fines del conocimiento son la verdad y el bien, se torna remedio para estas patologías y la forma en que se da este proceso ha sido descrita claramente en el presente texto.

# FILOSOFÍA FRANCISCANA

## La Natura (*Creatio*) como via pulchritudinis en San Buenaventura[1]

*Julio César Barrera Vélez*
Univ. de San Buenaventura, Bogotá – Colombia

### I. Planteamiento Inicial

Los científicos sociales Pearce y Turner (2000)[2] nos señalan, como muchos otros, la incidencia negativa de los desarrollos científico-técnicos en los recursos naturales y resumen las investigaciones en este campo en cuatro corrientes: 1. Eficiencia económica orientada por la lógica del costo-beneficio, el mercado regula la explotación de los recursos naturales. Esta corriente no cuestiona las repercusiones y los daños ambientales ocasionados. 2. Corriente "preservacionista, centrada en la preservación integral de la biosfera: ningún aspecto constitutivo de la biosfera debe ser tocado por las actividades del hombre; salvo en caso de urgencia, el hombre no posee ningún derecho sobre los recursos naturales"[3]. En esta corriente se hacen extensivas a la naturaleza las implicaciones ético de la acción humana y de ella se ha derivado el enfoque denominado ecología profunda.3. La tercera corriente es la conservacionista que radicaliza la protección integral de la naturaleza y se opone a todo tipo de explotación de la misma.

Por último, encontramos la corriente del 4) De Desarrollo sustentable que propende por un equilibrio entre la explotación científico-técnica de la naturaleza y la protección de la misma mediante la inclusión de la variable ecológica en los procesos de desarrollo. Dentro de esta misma línea encontramos "la economía ecológica, como síntesis entre los procesos reversibles e

[1] La presente ponencia tiene su génesis en el proyecto de investigación corporativo: *San Franciasco de Asís y San Bunaventura en diálogo con la toería crítica desde la perspectiva del dominio técnico de la naturaleza. Aprobado en la Convocatoria Corporativa 001-2018* por la Rectoría General y la Dirección de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura-Colombia.

[2] D. W. Pearce, R. R. Turner, R. K .*Economic of the Natural Resource and the Enviroment*. London, University Press, 2000, p. 2.

[3] Armando Quintero Velásquez, et al. *Naturaleza, desafíos y prespectivas contemporáneas de la intervención en trabajo social*, Buenos Aires, Lumen-Humanitas, 2011, p. 3 ss.

irreversibles presentes en la naturaleza y la acción humana"[4]. En suma, a pesar de las diversas teorizaciones, de los diferentes informes (p.e. El Club de Roma, etc) sobre la alerta ecológica y la gravedad de la crisis ambiental que vivimos encontramos que el problema ambiental se agudiza cada vez más, puesto que:

> "El problema ambiental no es sólo científico, técnico y político, sino también cultural, ético religioso y estético, ya que en el trasfondo de la crisis ecológica, está la cuestión de la justicia, de la igualdad de los derechos humanos y del respecto por el mundo natural. Más, dado que la ciencia no prescribe lo que es bueno ni le compete fijar criterios de valor, hay que recurrir a la decisión ética, a la creación de una nueva mentalidad y al influjo de la religión para ofrecer una conciencia a las ciencias con el fin de que estás se orienten hacia el bien común. En este campo la voz de Francisco de Asís tiene mucho de decir y no son pocos los que la desean escuchar para poder caminar más humanamente en esta casa común llamada planeta Tierra y sus relaciones con el universo entero"[5].

Ante esta situación una mirada al legado de Francisco de Asís y a la sistematizacón filosófico-teológica realizada por los maestros franciscanos del siglo XIII –especialmente en la *Opera omnia* de San Buenaventura- nos permite inferir directrices de naturaleza ética-ecológica y crítica para la elaboración de una ecología de talante franciscano que contribuya a la *metanoia* social, política, científica, religiosa y mística del hombre contemporáneo que vive la superficial separación entre cultura y *natura.*En este contexto la presente ponenia tiene por objeto exponer los resultados de la relectura en clave estética de la concepción bonaventura de la *Natura (Creatio)* como epifanización de una *sui generis* mirada a la manifestacion de lo *Pulchritudinis* en lo *pulchrum* de las creaturas.

[4] Quintero Velásquez, ob. cit.
[5] José Antonio Merino, *Francisco de Asís y la Ecología*, Madrid. PPC, 2008, pp, 7-8.

## I. De la *Natura*[6] (*Creatio*) como *Via Pulchritudinis* en San Buenaventura de Bagnoregio

En lo que respecta a los referentes conceptuales desde los que se realizará, el proceso de relectura de la perspectiva franciscana sobre la naturaleza. La categorías de **Fraternidad Cósmica** enunciada en los párrafos anteriores se articulará con algunas categorías bonaventurianas y con la de domino, técnica y razón instrumental de la Teoría Crítica. Respecto a las categorías extrapoladas del corpus bonaventurianos tematizaremos las siguientes.

**a) Naturaleza** [Subcategoría *Materiae*] Lat. *Naturae/ Natura.* Buenaventura distingue junto con Aristóteles dos órdenes en la naturaleza. El orden de la esencia y el orden la contingencia libre de la voluntad. Empero, Buenaventura al realizar la síntesis entre la tradición aristotélica y la tradición bíblico-platonico-agustiniana distingue tres órdenes en la naturaleza: 1). Orden de la esencia en este se acoge a la perspectiva de Aristóteles y Boecio [M. Trin., q. 2, a.2 (V, 35). I Sent., d.4.a.un., q.4, concl. 2). El Orden hipotéticamente necesario del curso natural de las cosas en este nivel Buenaventura se suma a la visión agustiniana [II Sent., d.3, p.2, a.1, q.1 concl]. 3). El Orden contingente opuesto al espíritu como necesario. En este orden, Buenaventura, subraya que **la vivencia de este orden** el hombre descubre la oposición entre la naturaleza y la gracia […]. Para Buenaventura 'naturaleza y gracia' se entrelazan y elevan al nivel del espíritu la realidad existencia [IV Sent.,d.22, a.2, q.1, concl][7].

[6] En el léxico técnico de San Buenaventura el término *natura* cobija los siguientes sentidos: 1). Buenaventura se inscribe en la tradición griega, concretamente aristotélica, y a partir de ella concibe la natura como "*natura est essentia eorum quae in se ipis, ut ipsa sunt, motus principium habent*" (III Sent., d.5.a.2.q, 1, concl). Articulando las reflexiones de St. Agustín y Boecio St. Buenaventura subrata que la *"natura est principium motus et quietis per se et non secundum accidens; Natura est unamquament rem informans specifica differentia"* (III Sent., d.5, a 2, q.1. arg. 4). 2). San Buenaventura sintetiza la tradición aristotélica y la bíblico-platónica- agustiniana y distingue tres ordenes en la *natura*: orden absoluto de esencias, orden hipotético necesario del curso natural de las cosas y orden contingente de la voluntad libre del espíritu (cf. I. Sent., d.4, a. un., q.4. concl/II Sent., d.3, a.1, q1, concl/ II Sent., d.4, a.1, q.2 ad 1, 2, 3). Jacques-Guy Bougerol, *Lexique saint Bonaventure*, Paris, Éditions Franciscaines. 1969. Traducción mía.

[7] Jacques-Guy Bougerol, *Lexique saint Bonaventure* cit., p.101.

**b) Creación** [Subcategoría *Creaturae*]**.** Lat. *Creatio/Creation.* La *creatio* es vista por Buenaventura como "verdad revelada, dominio de la fe" [II Sent., d.1.p.1,q.1 concl] […] La creación es considerada 'a partir de Dios' , es decir; contemplar a Dios y luego las creaturas que emanen de él […] En Buenaventura existe un interdependencia de *facto* entre Creador y creatura. Pues Dios al revelarse en el mundo y en la historia se ofrece a toda contemplación en la luz de la fe. Así, –para Buenaventura– todo es visto ahora a partir de esta interdependencia de naturaleza analógica [*analogía entis*] en donde es esencial la búsqueda de la semejanza, de la similitud entre creatura y Creador en el marco de la Trinidad […] Buenaventura alude con este término a la visión del mundo en total dependencia de Dios no sólo en cuanto a su origen, sino en cuanto a la *creatio ab eterno* en donde se subraya el carácter finito de la misma[8].

**c) Don** [Subcategorías *Caritas /Amor… Summum Bonum*]**.** Lat. *Donum/Dona***.** Para Buenaventura el Espíritu Santo posee como propiedad distintiva el ser un 'regalo' en el seno de la trinidad […] Esto implica dos relaciones: la primera señala vía o camino que va del "don/regalo" al donador. La segunda relación señala el camino del "don/regalo" al beneficiario. Véase que Buenaventura subraya la importancia aquí de la *intención del donador* sin ella el acto sería imposible [I Sent., d. 18. a.un.,q.2, 3 et 5 /Brevil., p.1. c. VI]. Buenaventura caracteriza el "don/reglo" como una donación generosa, como el fruto de libertad soberana [I Sent., d. 18, a. un., q.3, ad 2]. El "don/regalo" en el orden de lo creado –es asumido por Buenaventura en sentido omnicomprensivo– todo puede ser llamado 'don de Dios': *Dona et numera Dei* [IV Sent. d. 33, dub. 6]. En esta línea Buenaventura considera las creaturas como dones o regalos divinos al hombre [I Sent. d.18, a.1.q.3/ II Sent., d. 29, a.2, q.2]. En relación con la ***Ecología,*** según Ernst Haeckel (1834-1919)primer formulador del concepto, "la ecología es el estudio de la inter-retro-relación de todos los sistemas vivos y no-vivos entre sí y con su medio ambiente"[9]. Al decir de Leonardo Boff:

> "No se trata de estudiar el medio ambiente o los seres bióticos (vivos) o abióticos (inertes) en sí mismos, sino que la singularidad del discurso ecológico no está en el estudio de uno u otro polo, tomados por sí mismos, sino en la interacción y en la inter-relación mutua. Esto es lo

[8] Jacques-Guy Bougerol, *Lexique saint Bonaventure* cit., pp.47-48.
[9] Leonardo Boff, *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 2011, p. 15.

> que forma el medio ambiente, expresión acuñada en 1800 por el danés Jens Baggesen, e introducida en el discurso ecológico por Jakob von Uexküll (1864-1944). Es decir; al decir de Leonardo Boff lo que se debe atender es fundamentalmente al ambiente entero […] pues un ser vivo no puede ser considerado aisladamente como un mero representante de su especie, sino que debe ser visto y analizado siempre en relación con el conjunto de las condiciones vitales que lo constituyen y en equilibrio con todos los demás representantes de la comunidad de los vivientes presentes (biótopo y biocenosis)"[10].

En esta perspectiva la ecología no puede ser definida por sí misma al margen de sus implicaciones con otros saberes. "Ella no es un saber que atañe a objetos de conocimiento, sino a las relaciones entre los objetos de conocimiento. Es un saber de saberes, relacionados entre sí"[11].Por otra parte, volviendo a la obra del Seráfico Doctor, encontramos que en el *proemiun* del *Commentarius in II libri Sentenciarium Petri Lombardi* de 1885 Buenaventura nos dice: "*Et ex hoc homo nom solum rectus, sed etiam rector et rex efficitur*"(*II. Sent*. Prooem II,). En este ámbito, subrayemos que para la realización de esta *sui generis* lectura del *liber creationis,* Buenaventura demanda, del lector del siglo XIII y de nosotros los lectores contemporáneos de sus obras, la singular percepción de la *natur*a (*creatio*) como la *ex-presión* del poema viviente que ha hecho el arte divino, mediante el correcto "uso de lo sensible" por medio de la contemplación de la *natura* a partir de la ejercitación del *oculus triplex*.

En este horizonte la exigencia de una contemplación místico-estética se funda en la visión que Buenaventura posee de la *natura* como *creatio,* pues en palabras del Seráfico Doctor: la creación "*est autem haec Trinitas beata principium effectivum, exemplativum omnium sirve completivum*"[12] en donde las creaturas no sólo son percibidas como **signos** de la bondad y bellezas divinas, sino que son *simbolos* que manifeistan al Creador. Más, ¿a que llamamos *via pulchritudinis* en Buenaventura? Al *itinerarium* de la contemplación mistico-estética de la *natura* (*creatio*) en donde a partir de la experiencia de lo *pulchrum* (bello), Buenaventura, dilucidad la

[10] Leonardo Boff, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 14-15.
[11] Leonardo Boff. *Una ética de la Madre Tierra*, Madrid, Trotta, 2017, p.16.
[12] *Brevil.*, II. n.12.

revelación del *Summo Bonum* en las creaturas a las que percibe como palabras, signos y símbolos del Arte Creador.

En este horizonte encontramos que la *contemplación místico-estética* de la *natura* (*creatio)* que nos presenta Buenaventura se ubica dentro de lo que los eruditos contemporáneos del pensamiento bonaventuriano –como R. Zas Friz De Col[13], P. Martinelli[14], M. Ofilada Mina[15], Antonio José Grisales Árias OFM[16], Carlos Esteban Salto Sola OFM[17] y Laure Soligna[18] entre otros– identifican como la *Teología Simbólica Bonaventuriana. Ad intra* de esta original Teología hay que subrayar que en la formúla: *per vestigia e in vestigia, per creaturas in creaturas*…, Buenaventura de manera muy sutil presenta una *distintio* en lo relativo al uso del singo y símbolo que será un elemento fundamental en su concepción trinitaria.

De tal manera que cuando Buenaventura, usa la preposición latina *per* (*vestigia/creaturas/imago*) está leyedo la realidad desde la prespectiva agustiniana del *signo* en donde las creaturas son escalas para ascender a Dios en tanto realidad ausente, en tanto huella (*vestigium*). Y cuando utiliza la preposición latina *in* (*speculum/creatura/vestigia)* la lectura bonaventurian se realiza desde la óptica *simbólica* de Dioniso el Aeropagita "para quein la apariencia externa es transparencia pura, envoltura diáfana de un contenido sagrado presente"[19] alcanzando así un equilibrio entre el signo de una ausencia y el simbólo de una

[13] Rossano Zas Friz De Col. *La Teología del Símbolo de San Buenaventura*. Roma. Editrice Pontificia Università Gregoriana.1977.

[14] Paul Martinelli. *Pulchritudo*. en. *Dizzionario Bonaventuriano:filosofía, teología, spiritualità* a cura di E. Caroli, Pavoda. Editrici Francescane. 2009: 628-648.

[15] Maria Ofilada Mina, "St. Bonaventure: Aesthetics and Contemplation in the Journal towards Good", *Studies in Spirituality* 2006: 151-164.

[16] José Antonio Grisales Árias, *El pensamiento formativo de San Buenaventura en el "De Triplici via": una propuesta formativa-espiritual*. Roma. Pontificiae Universitatis Antonianum, 2011.

[17] Carlos Esteban Salto Sola, *Leer la Realidad en Clave Trinitaria: El desafío Antropológico que plantea San Buenaventura al mundo contemporáneo*. Medellín, Universidad de San Buenaventura. 2018: 1-14.

[18] Laure Solignac. *La voie de la ressemblance.Itinérarie dans la pensée de Saint Bonaventure*, Paris, Editions Herman, 2014.

[19] Carlos Esteban Salto Sola, *Leer la Realidad en Clave Trinitaria: El desafío Antropológico que plantea San Buenaventura al mundo contemporáneo*, Medellín. Universidad de San Buenaventura. 2018: 1-14.

presencia gradual de Dios en las creaturas. De este modo la mirada del Seráfico Doctor instura una nueva teofanía del Absoluto en el seno de la inmanencia, pues para Buenaventura "la creación es pura teofanía que de algun modo contiene al *En*"[20]. Buenaventura subraya la epifnización del *Summo Bonum* mediante la expresión "*per vestigia e in vestigia, per creaturas e in creaturas o per sepeculum in speculum*"[21].

### 3. La *Vía Pulchritudinis* como clave de Lectura "Ecológica" en Buenaventura

Asumir la vía de la belleza o *via pulchritudinis* como clave de lectura ecológica exige, en *prima face*, poner de presente que Buenaventura como filosófo y teológo del siglo XIII le es extraño el término naturaleza y *a fortiori* el concepto de ecología. En *secundum momentum*, Buenaventura al igual que los filósofos y teológos de la universidad de Paris elaboró una excelsa reflexión sobra la *natura* (*creatio*) en su cosmología[22].Por consiguente, cuando hablamos de "clave de lectura ecológica" en el Seráfico Doctor lo hacemos a manera de *analogon* con la tematización que elaboró sobre la *natura* (*creatio*) desde una perspectiva cosmológica[23].

En este ámbito en el marco de su cosmología bonaventuriana la estructura ontológica y la estructura simbólica de las creaturas se conjugan y articulan en una armónica unidad en la que resplandece y fulgura la belleza (*pulchrum*) de toda la creación en la que el ordine de lo macro aflora en lo micro como impronta del arte creador. Al respecto en el *Commentarius in II libri Sentenciarium Petri Lombardi*, Buenaventura acota: "el orden de las partes en el mircrocosmos o en el mundo menor responde al orden de las partes del mundo mayor"[24]. Por otra parte, es necesario subrayar que otro rasgo de la reflexión de Buenaventura sobre la *natura* (*creatio*) estriba en la concepción *analógico-simbólica* desde la que el Seráfico

[20] Francisco Chavero Blanco, "Ser y Significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano", *Thémata* N. 5.1988: 51-71, p. 55.
[21] *III Sent*.,d.31,a.2.q.1, concl. 5.
[22] Al respecto véase I. Delio. *La pensée de Bonaventure*. en. *Cheminer avec Saint Bonavenure. Une introduction a sa vie, sa pensée et ses écrits.* Paris. Éditions franciscaines, 2015: 157-174; J. A. Mérino, "La naturaleza en Buenaventura", en. *Francisco de Asís y la Ecología*. Madrid. PPC., 2008: 70-92.
[23] Francois Le Mehaute. *Introduction au rôle de la Beauté dans la pensée de Bonaventure*.Faculté de Philosophie du l' Université Catholique de Toulouse. Sed.2017, p.15 y ss.
[24] *II. Sent*.d.14., p. 1, q.1.

Doctor lee el *liber creationis*, puesto que *"analogum est medium inter pure equivocum et univocum*"[25]. En este sentido, el filosofo español, Francisco Chavero Blanco al exponer la cosmología de Buenaventura nos señala que

> "Buenaventura, al igual que el siglo que le ha precedido, nos precedido, nos presenta una visión del mundo, dominada por la idea de significación. La visión de las cosas sobrepasa la mera empiría material para ver en todo una referencia a algo […] Para el pensador medieval, el mundo aparece como una doble realidad, y de ahí, que debe ser interpretado desde una clave metafísica.La primera nos ahrá ver la *quiditas* del mundo, la segunda, su *significatio*"[26].

En este ámbito la inteligenia sentiente del Seráfico Doctor "ve y describe en el secreto de la naturaleza las infinitas analogías, metáforas e imágenes que revelan, de un modo patente o latente, las huellas y los vestigios divinos"[27] que el arte creador ha donado al hombre para que vuelva a leer desde la contemplación mistico-estética el *liber creationis* y asuma la tarea de ser co-creador.

***Natura* (*Creatio*) como Dinamismo de lo *Pulchrum.*** Buenaventura en diálogo con la tradición griega asume y re-crea el concepto de energia no sólo como propiedad intrínseca de la materia sino como expresión de lo *pulchrum* en tanto reverbera en ella la *summa pulchritudo* del Creador. En *Breviloquiu* nos presenta aspectos de este dinamismo al decirnos:

> "Un bellísimo poema ordenado donde puede uno contemplar en cuanto al decurso del tiempo la variedad, la multiplicidad e igualdad, el orden, la rectitud y la belleza de muchos juicios divinos, que proceden de la sabiduría de Dios, que gobierna el mundo. Así como nadie puede percibir la belleza del poema del orden y del gobierno del universo si no se especula toda ella"[28].

Por ende, para Buenaventura el dinamismo de lo *pulchrum* se manifiesta en la *natura* (*creatio*) en el movimiento y fuerza de las razones seminales que en tanto

[25] *I. Se*nt d.29 a 1ad.
[26] Francisco Chavero Blanco. "Ser y Significar…" cit., p. 52.
[27] José Antonio Merino, ob. cit., p. 71.
[28] *Brevil*, prol, II, n.4.

"creación simultánea"[29] articulan la *potentia* pasiva y la activa puesto que estas *razones seminales* nos son "ni materia espiritual, ni materia corporal, sino una cierta potencia espiritual conferida por el Creador a la materia corpórea, fundada sobre ella y en dependencia de ella"[30]. Empero, es precisamente esta "*potentiae spirituale*" que se materializa en la constitución y belleza de las formas que resplance de las creaturas en virtud del dinamismo del arte creador, dado que para Buenaventura: "El arte divino se caracteriza por la suma belleza expresiva, y de su operación creadora procede la belleza expresada y expresiva de las creaturas. Dios crea el universo al modo de un canto bellísimo"[31]. En palabras del Seráfico Doctor "*Divinae autem dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimun quodam decursu temporum venustrare*"[32]. As{i, desde la *contemplatio místico-estética* de la *natura* (*creatio*) Buenaventura nos exhorta a descubrir en nuestro presente viviente la "armonia física, psicológica y espiritual en la naturaleza, viviendo y conviviendo con ella como en su receptáculo y casa natural"[33]. Subrayando la interdependencia entre el hombre y la *natura* en cuanto ambos son coparticipes del mistero de la existencia en la que fueron amorosamente colocados y en la que el hombre -según Buenaventura- tiene la responsabilidad de hacer un "buen uso de lo sensible" mediante la protección medio ambiental del mundo[34].

***Natura* (*Creatio*) como lenguaje.** La comprensión de la *natura* (*creatio*) como *lenguaje del Creador* que nos presenta Buenaventura exige determinar, en primera instancia, los principales rasgos de la concepción bonaventuriana de mundo. En este contexto, el Seráfico Doctor se inscribe en la tradición neoplatónico en donde la relación de lo uno y lo mútiple se desarrolla en tres momentos: "1). Emanación del múltiple a partir del uno, 2). Valor y significación de los seres frente al ser, 3).Retorno de lo múltiple al uno"[35]. .Movimiento que en leguaje bonaventuriano alude a: Emanación, Ejemplaridad y Consumación […] Todo esto enmarcado la atmosfera gnoseología y lógica de la analogía en donde la semejanza de proporción regula la *gradatio entium* de las relaciones de las creaturas con el Creador. En este

[29] José Antonio Merino, ob. cit., p.73.
[30] *II. Sent*.d.7.p.2. a 2, q.1. concl.
[31] Isabel María León Sanz, *El Arte Creador en San Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza*, Pamplona. Eunsa.2016, p. 27.
[32] *II. Sent*., d.13, a.1, q. 2, ad 2.
[33] José Antonio Merino. ob. cit, p. 76,
[34] I. Delio, "La pensée de Bonaventure" cit., p. 30 ss.
[35] Francisco Chavarro, ob. cit, p. 52.

ámbito la significación ontológica de las creaturas es la clave simbólica desde la que Buenaventura relee el mundo como lenguaje. Al respecto, el Seráfico Doctor nos dice:

> "Bien podemos colegir que todas las creaturas de este mundo sensible llevan al Dios Eterno el espíritu de que contempla y degusta, por cuanto son sombras, resonancias y pinuras de aquél Principio, poderosísimo, sapientísimo y óptimo, de aquel origen, luz y plenitud eterna y de aquella arte eficiente, ejemplar y ordenante; no son solameente vestigios, simulacros y espectáculos puestos ante nosotros para cointuir a Dios, sino.También signos que, de modo divino, se nos han dado; son, en una palabra, ejemplares o, por mejor decir, copias propuestas a las almas todavía rudas y materiales para que de las cosas sensibles que ven se trasladen a las cosas inteligibles como del signo al significado" (*Itin*., II. n.11).

Al volver la mirada a la cita anterior encontramos que la llave de intelección que Buenaventura nos presenta sobre el mundo trasciende la materialidad de las creaturas y penetra en el ámbto simbólico en donde la *gradatio entium* que oscila de las sombras, vestigios, imagen y semejanza constituye las diversas manifestaciones de la *Palabra o Verbum* en el que el *Liber Naturae* es percibido como *Liber Creationis, Liber* que interpela al *homo viator* para que sea capaz de decodificar los signos y símbolos desde los que los *vestigia Trinitatis* lo convocan a un dióalogo amoroso en el marco de la manifestaciónde Los *pulchrum* que exigen la *contemplatio* y la *delectationis* de todos los seres[36]. En suma el Seráfico Doctor interpela nuestro presente viviente al subrayar la ambigüedad con la que el hombre actual se relaciona con la *natura* (*creatio*) a quién percibe solamente en como cosas para ser usadas –como *uti*– y olvida la dimensión estético-místico que la *natura* (*creatio*) en donde la *semejanza-expresiva* con la divinidad devela la exhortacion a la delectationis al goze de lo *pulchrum* que no cesa de llamar al hombre para que se habita el mundo desde la *fruición* o acto esético que lo reconcilie con la casa común que le ha sido otorgado para su cuidado.

[36] José Luis Arregui, "Aprendiendo a ser hermanos menores. Vida fraterna y Fromación permanente", *Selecciones de Franciscanismo* N, 67: 88-121.

# El giro epistemológico en la metafísica escotista

*Silvana Filippi*
UNR/ CONICET, Rosario – Argentina

Con cierta frecuencia se han dado intentos de comparar dos de los grandes modelos metafísicos de la Edad Media: aquel de Tomás de Aquino y el de Juan Duns Escoto. La realidad es que tales intentos conducen al fracaso, porque los puntos de partida de ambas doctrinas son por completo disímiles, de tal modo que no pueden establecerse comparaciones sin advertir debidamente que entre una y otra se ha producido un cambio de paradigma. En rigor, se trata de un giro epistemológico que aparece como novedad y carácter distintivo de la metafísica escotista. Puede, incluso, que el propio Escoto no se adjudique a sí mismo la autoría de tal giro. Sin embargo, asistimos en su filosofía a un punto de inflexión en el pensamiento occidental en el que la lógica se convierte en base epistémica para la metafísica.

Este profundo cambio se inscribe en el marco de la crisis provocada, en la segunda mitad del siglo XIII, por el averroísmo latino y sus condenaciones. El aristotelismo a ultranza y el filosofismo ínsitos en aquella posición motivaron una renovada reflexión en torno a la ciencia filosófica y sus vínculos con la teología. En tal sentido, Escoto no cree que el aristotelismo permita exceder el plano del naturalismo físico, pero tampoco piensa que las facultades humanas puedan alcanzar, después de la caída, un conocimiento directo de lo inteligible sin mediación del dato sensible. El problema que enfrenta el Doctor Sutil consiste, entonces, en explicar cómo la metafísica, en cuanto ciencia que supera el plano de la física pero al par no logra el acceso directo a la inteligibilidad pura que compete a la teología, puede constituirse en un discurso del ente en cuanto ente que permita, al menos, alguna referencia a Dios en cuanto ser supremo. De otro modo, habría que admitir una discontinuidad radical entre la metafísica y la teología, lo que, en el fondo, hubiese significado suponer una imposibilidad de conciliación entre razón y fe, algo que, salvo raras excepciones, el pensamiento cristiano nunca accedió a sostener.

En consonancia con este nuevo escenario especulativo, Escoto introduce una variante nada casual al tradicional comentario a la *Metafísica* aristotélica. Es verdad

que la reciente edición crítica de los *Notabilia super Metaphysicam*[1] muestra un comentario ajustado al texto aristotélico. En efecto, los *Notabilia* constituyen una exposición del texto de Aristóteles que constituye la base de una enseñanza oral sobre el mismo. Pero por otra parte, Escoto es el autor de las *Quaestiones super libros in Metaphysicorum Aristotelis*[2] en donde lo que se lleva a cabo no es tanto un comentario a la *Metafísica* en cuanto obra del filósofo griego, como una discusión en torno al estatuto de la Metafísica como ciencia. Esto parece encajar con una modalidad de enseñanza usual en la Facultad de Artes de Oxford, y que con mucha probabilidad los franciscanos seguían, consistente en dividir el curso en dos partes: una consagrada a la explicación del texto de Aristóteles y otra a plantear cuestiones sobre los puntos problemáticos ligados al texto considerado. Sin embargo, también es cierto que lo que Escoto ensaya en aquella obra, caracterizada por varios estratos de escritura y reescritura, es una nueva concepción respecto de las condiciones epistemológicas que permiten la conformación del saber metafísico, cuyas consecuencias serán de largo alcance. Es por eso que, si bien se admite que las tesis escotistas más claras y definitivas se encuentran en su obra teológica, sobre todo en la *Ordinatio*[3], las *Quaestiones* tienen el carácter de "un *trabajo en curso* que testimonia una lucha de Escoto con sus propios argumentos y sus propias tesis"[4]. Lo que está en juego es la constitución de la metafísica en cuanto ciencia.

Ahora bien, conforme el estado de la cuestión en aquel momento eran sobre todo dos los modelos metafísicos en discusión: uno el de Averroes que significaba la asunción de un aristotelismo a ultranza y cuyas tesis habían sido incluso radicalizadas por el "averroísmo latino" representado por algunos maestros de Arte de la Universidad de París; otro el de Avicena que reivindicaba para la metafísica el conocimiento de las sustancias separadas y la posibilidad de llegar a la contemplación unitiva de lo divino.

[1] Juan Duns Escoto, *Notabilia super Metaphysicam*, ed. G. Pini, Brepols, Tournhout, 2017.

[2] Respecto de las *Quaestiones* se dispone de dos ediciones críticas: aquella publicada en 1997 por The Franciscan Institute de la St. Bonaventure University, y aquella de la que, bajo la dirección general de O. Boulnois, han aparecido ya dos volúmenes (PUF, Paris, 2017. 2020) faltando aún el tercero y último.

[3] Antes conocida como *Opus oxoniense*, la *Ordinatio* es un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

[4] Dan Arbib, "Introduction au Livre II de Jean Duns Scot", *Questions sur la Métaphysik*, vol. I, PUF, Paris, 2017. p. 379.

Bajo la mirada de Escoto, Avicena responde a la aspiración última del ser humano, pero lo hace más desde la teología revelada que desde la racionalidad filosófica[5] puesto que, según el Sutil, *pro statu isto*, es decir, en las actuales condiciones posteriores a la caída, el hombre no puede acceder al conocimiento directo de lo inteligible, sino sólo proceder por abstracción a partir de las naturalezas sensibles (*quidditas rei sensibiblis*). En cuanto a Averroes y el averroísmo, Escoto considera que han quedado aprisionados en los límites del naturalismo aristotélico puesto que su punto culminante es la demostración de la existencia de un Primer Motor Inmóvil que es principio máximo en el ámbito de la Física, pero no la suprema sustancia inteligible que es el Dios cristiano. Si Tomás creía posible sobrepujar el aristotelismo desde el Primer Motor hacia el *Ipsum Purum Esse Subsistens*, Escoto, en cambio, juzga, coincidiendo de algún modo con el propio averroísmo, que Aristóteles no puede ser superado por su propia vía. El presunto *non plus ultra*, que el averroísmo entendía como máximo elogio hacia Aristóteles, fue contrariamente interpretado por Escoto como límite irrebasable de la filosofía misma.

El problema que conducirá a la transformación escotista de la metafísica tenía entonces su origen en una discusión acerca de los alcances del saber racional. Según lo expresa Escoto: "en esta cuestión se advierte la controversia entre filósofos y teólogos. Los filósofos sostienen la perfección de la naturaleza y niegan la perfección de lo sobrenatural; los teólogos, en cambio, conocen las limitaciones de la naturaleza y la necesidad de la gracia y la perfección de lo sobrenatural"[6]. El tenor del conflicto sin duda había sido provocado por la extrema confianza del averroísmo en la suficiencia del saber filosófico para el hombre, así como por su perspectiva naturalista que parecía prescindir de la revelación y la teología. Esto se aprecia claramente en varias de las proposiciones averroístas que fueron motivo de la célebre condenación de 1277, como por ejemplo, *quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*[7], que aún hoy suena "escandalosamente osada"[8], o aquella otra

[5] Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, prologus, pars prima, q. u., n. 33 (*Opera omnia*, t. I, Roma, ed. vaticana, 1: p. 19): según Escoto, Avicena "miscuit enim sectam suam –quae fuit secta Machometi– philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona sectae suae".

[6] *Ordinatio*, prologus, pars prima, q. u., n. 5 [ed. vaticana, I: p. 4].

[7] H. Denifle y A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Paris, 1889, p. 552, prop. 154, citada por Étienne Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, p. 13.

según la cual la felicidad eterna puede lograrse mediante las solas virtudes naturales[9]. Sorprende, con todo, la aparente identificación escotista entre los filósofos y los averroístas, pues nada indica que todo pensador haya de ser afín al averroísmo y a su peculiar interpretación de "el Filósofo".

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Escoto emprenderá una severa refutación de los filósofos, los cuales han creído

> "quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quid omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium"[10].

En efecto, nada hay más necesario para el hombre que el conocimiento de su fin último, pues sólo este conocimiento podría orientar la totalidad de su existencia hacia la plenitud de sentido y su realización, pero el hombre no puede llegar a saber en su estado de viador que tal fin último es Dios mismo, sino cuando es auxiliado por la revelación[11]. Por eso, dice Escoto, "concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter"[12].

Contrariamente a lo que podría deducirse de estas expresiones, el Doctor Sutil está convencido de que el intelecto humano, por su propia naturaleza, es capaz de intuición intelectual. Si no fuese así, arguye, no podría justificarse la visión beatífica a la que estamos destinados. Sólo que, por causa del pecado, el hombre ha sido privado de sus plenas potencialidades, de modo que el intelecto de los seres humanos en esta condición de viadores no logra sobrepasar la abstracción a partir de las naturalezas sensibles y materiales.

Se ve inmediatamente, que los límites impuestos por Escoto al conocimiento metafísico no provienen de un reconocimiento de la finitud natural de nuestras

[8] Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 13.
[9] H. Denifle y A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 552, prop. 157.
[10] *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 5 (ed. vaticana, I, p. 5).
[11] *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 13 (ed. vaticana, I, p. 10): "Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis".
[12] *Ordinatio*, prologus, pars prima, quaestio unica, n. 32 (ed. vaticana, I, p. 19).

facultades, sino que aquellas restricciones tienen un carácter decididamente teológico. Se establece así una crítica teológica a los alcances de la filosofía.

En consecuencia, la distinción entre teología y metafísica no podría ser más radical: sus objetos son enteramente diferentes, tanto que cabría dudar que existiese algún vínculo entre la primera, que al menos auxiliada por la revelación, puede alcanzar cierta comprensión de lo puramente inteligible, y la segunda, que en virtud de nuestra naturaleza disminuida por el pecado, no puede sobrepasar la abstracción a partir de lo sensible.

Pese a todo, Escoto no considera que la teología pueda prescindir por completo de la metafísica. La teología consiste en un discurso acerca de Dios (*sermo de Deo*) y la revelación le proporciona su contenido. Pero, en cuanto ciencia, requiere al menos que la existencia de su objeto haya sido demostrada por la ciencia inmediatamente inferior. Esto viene, en efecto, exigido por el orden de los saberes. Así, Dios, en nuestras actuales condiciones, nos resulta aprehensible como el Ser infinito (*ens infinitum*), pero es la metafísica la que versa acerca del ser en tanto ser (*ens in quantum ens*) y, en tal sentido, brinda a la teología el soporte nocional necesario.

Ahora bien, según Escoto, ese Ser infinito no puede coincidir con el Primer Motor de la doctrina aristotélica, pues esta noción pertenece aún enteramente al orden de la física. Por eso, si bien el Sutil admite que en este estado la facultad racional no puede exceder la abstracción a partir de lo sensible, cree necesario establecer un estatuto para la metafísica, que aunque reconozca su imposibilidad de acceder directamente a lo inteligible, la coloque por sobre la física. El ser sobre el que versa la metafísica no puede entonces estar vinculado a las concretas condiciones de la existencia física, ni siquiera si se tratase de un Primer Motor. Sólo así, además, podría pensarse una especificidad propia para la metafísica y la posibilidad de su colaboración con la teología, pues el Dios cristiano pertenece al plano de lo puramente inteligible y no necesariamente ha de coincidir con el Primer Motor que prueba la física.

Ha sido, precisamente en ese punto, donde Escoto ha visto en Avicena una posible solución a esta cuestión que aparenta sin salida. Según el filósofo árabe, toda esencia es susceptible de *conocimiento físico*, si es considerada en su singularidad, es decir, como individuo concreto existente; de un *conocimiento lógico*, si es considerada como universal en la mente; pero también de un *conocimiento*

*metafísico*, si resulta pensada en sí misma: ni como individual, ni como universal. Desde esta consideración metafísica, dice el filósofo árabe, *ipsa equinitas est equinitas tantum*. En esta doctrina del "triple estado de la esencia", cree entonces Escoto que se encuentra la respuesta al objeto de la metafísica: ella se ocupa del ente en cuanto ente, considerado no como existente en la realidad, ni como ser de razón, sino en sí mismo, como pura entidad.

Duns Escoto funda así una nueva manera de comprender la metafísica que lo aparta de la tradición precedente (y sobre todo de Tomás de Aquino). El objeto de aquel saber es el ente, o mejor, la entidad, despojada de su concreta condición existencial, y aunque se trate no de un *ens ratione*, sino de un *ens reale*, la proximidad con una "logicización" del ser no puede pasar desapercibida. Aparece así la concepción de la ciencia como saber que se aplica a un objeto, pero no considerado precisamente en tanto que existente: "existentia non est per se ratio objecti, ut scibile est"[13]. El objeto de la metafísica está determinado por la comunidad de la esencia; es saber acerca de la *quidditad*, es decir, acerca del carácter entitativo común a todo lo real. En palabras de Escoto: "metaphysica quae est de quidditatibus". Sólo a la intuición, propia de la sensibilidad, le corresponde de suyo la captación de lo real como existente, pero aquella ciencia filosófica no puede teñirse de empirismo: la existencia concreta de su objeto no altera su contenido.

De ahí también, la especificidad del objeto de la metafísica, que para el Doctor Sutil no puede ser sino el ente comprendido unívocamente como noción abstracta y comunísima, igualmente aplicable a todo lo que es, incluyendo a Dios como *ens infinitum*. De este modo, "el entendimiento del viador puede tener certeza de que Dios es ente, dudando de que sea finito o infinito, creado o increado; luego el concepto aplicado a Dios es otro que éste o aquél, y así de suyo no es ni uno ni otro, y se incluye en uno y otro. Es pues concepto unívoco"[14].

Esta noción de *ens commune*, generalísima e indeterminada, no coincide, por tanto, ni con la universalidad de un concepto, pues es claro que no es una noción meramente lógica sino que designa una comunidad real y metafísica en el ser, ni tampoco con la particularidad de un existencia física empíricamente accesible a nuestras facultades de conocimiento. Sólo por ello esta noción de *ens commune* es la condición de posibilidad de la metafísica escotista.

[13] Juan Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 8-9
[14] Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars prima, qq. 1-2, n. 26 (ed. Vaticana, III: p. 18).

Este viraje en la comprensión del objeto de la metafísica permite explicar por qué las *Quaestiones* sobre la Metafísica, a las que ya hemos hecho referencia, constituyen un intento no tanto de comentar a Aristóteles como de reflexionar sobre los fundamentos epistemológicos de la metafísica. La univocidad de la noción de ente, que queda allí planteada y claramente sostenida en la *Ordinatio*, es presentada como el objeto propio de la metafísica, que, si duda la aparta de la física, y no obstante no resultar comprendida como un ente de razón nos conduce, claramente, al plano de las condiciones lógicas y gnoseológicas como soporte de la metafísica. A tal punto que a propósito de esta obra, Olivier Boulnois, considera que el texto merecería el nombre de *Tractatus logico-metaphysicus*, puesto que "aquello que preside a la destrucción de la metafísica aristotélica y a su reconstrucción es precisamente su fundamento lógico"[15].

Para Escoto, entonces, la lógica parece revestir una importancia capital. Tanto que esta concepción lo condujo a una inversión hermenéutica.

> "Aristóteles pensó el sentido del ser a partir de la manera en que se dice, siguiendo el hilo conductor de las categorías, dentro del lenguaje. Duns Escoto considera el ente a partir de una problemática porfiriana (y para Porfirio, las categorías son conceptos)[16]. Es decir que él ve ahí ante todo un universal. Las categorías son concebidas como conceptos de menor extensión, como partes y divisiones del ente. […] Desde entonces, la estructura de lo pensable viene a sustituir al análisis lingüístico de los diversos sentidos del ente. Y el objeto más vasto y fundamental que subyace a esta estructura es un concepto primitivo, absolutamente simple, el de ente"[17].

Y es que, como Escoto sostendrá en la primera cuestión del libro IV de las *Quaestiones*, "el ente está incluido en todo aquello que es inteligible por sí". De esta forma, el Doctor Sutil va configurando una suerte de teoría pura del saber construida a partir de conceptos fundamentales y articulada rigurosamente en una serie de proposiciones que se deducen de los primeros principios.

[15] Olivier Boulnois, "Introduction générale", Jean Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, Volume II, Livres IV à VI, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 2020, p. 7.
[16] Recuérdese que Duns Escoto había comentado tempranamente las obras lógicas de Porfirio.
[17] Ibíd., pp. 7-8.

Justamente ese pasaje de las *Quaestiones*, opina Boulnois,

> "es un punto de inflexión en la historia de la metafísica: cumple el pasaje de la equivocidad aristotélica a la univocidad del ente. En efecto, Duns Escoto es el primer pensador en transgredir esta autoridad y sostener la univocidad del ente"[18].

Con ello, se da un verdadero cambio de paradigma, el cual se realiza al considerar esos muchos modos de decir el ente no como modos de significación que, en la doctrina aristotélica, no son sino maneras de hacer aparecer los modos de ser de las cosas, sino como conceptos, esto es, objetos de pensamiento considerados por la lógica. En tal sentido, a partir de ahora las categorías son concebidas como "géneros supremos", esto es, como contenidos conceptuales inferiores que dividen el ente concebido como una totalidad superior y cuya correspondencia respecto de los modos de ser de las cosas debe resultar indagada.

En consecuencia, continúa Boulnois,

> "la clave del descubrimiento de la univocidad del ente es el primado de la lógica. El lógico considera las realidades en tanto que ellas son pensadas por el intelecto, mientras que el físico y el metafísico consideran las cosas mismas. Y el ideal del lógico es considerar realidades unívocas, correspondientes a una definición rigurosa, tomada en un concepto único"[19].

Pero lo cierto es que la realidad es compleja y ésta es la razón por la que el filósofo de lo real, tanto el físico como el metafísico, están persuadidos de que los equívocos se encuentran contenidos en un mismo género, tal como afirma Aristóteles en el libro VII de la *Física* (4, 249 a 21-25). Así, mientras el conjunto de la metafísica occidental desde el neoplatonismo a Tomás de Aquino se esforzó por superar esta aporía de la metafísica atenuando la equivocidad del ser mediante el recurso a la noción de analogía, para el lógico no hay, no puede haber, nada intermedio entre lo unívoco y lo equívoco. Si un concepto es único, su significación también lo es. De ahí que esta consideración lógica conduzca a una interpretación realista de las categorías, según la cual la unidad del concepto debe corresponder a

[18] Olivier Boulnois, "Introduction au Livre IV", Jean Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, Volume II p. 20.
[19] Ibíd., p. 20.

una unidad real. Mediante esta respuesta, Escoto subsume el objeto de la metafísica a la consideración de la lógica. Con ello, comenzó un proceso de logicización de la metafísica que no dejaría de avanzar hacia el pensamiento moderno.

Ciertamente, Escoto aún no estableció la metafísica como regida por principios *a priori*[20]. Para el Sutil, todavía, la metafísica procede a posteriori, pues a su entender no es posible para el entendimiento otro modo de operar en este estado presente que el abstractivo. No obstante, ciertos indicios que tiempo más tarde serán distintivos del idealismo moderno ya aparecen en su doctrina, entre los cuales no son datos menores la prescindencia de la existencia de los entes concretos, el tratamiento de su objeto como una *quididad* o entidad pura, la absoluta escisión de lo metafísico respecto de lo sensible, la imposibilidad de un conocimiento natural de Dios, y la crítica a los alcances de la metafísica desde una consideración previa y extrínseca. En efecto, la motivación última de esta verdadera "revolución sutil" ejercida sobre la metafísica, radicaba en las exigencias de una teología que había procedido a una crítica severa y restrictiva ante las pretensiones del naturalismo empirista. No obstante y más allá de la motivación que haya generado este proceso, por lo que hace específicamente a la constitución epistémica de la metafísica parece claro que, a partir de entonces, el fundamento de aquella ciencia se deslizaba crecientemente desde la aprehensión de los entes tales y como existen en la realidad hacia las condiciones lógico-gnoseológicas que hacen posible la comprensión transempírica de la entidad en cuanto objeto de conocimiento. O, expresado de otro modo, un traspaso desde el decir referido al ser existente hacia la posibilidad conceptual de una noción de ente lógica y suficientemente aplicable en el ámbito del pensar.

[20] Este paso lo efectuará, a fines del siglo XVI, el teólogo español Francisco Suárez en sus monumentales *Disputationes Metaphysicae*. Las *Disputationes* vieron la luz por vez primera en 1597 y han tenido una notoria influencia en casi todos los pensadores modernos de Descartes en adelante.

**Sobre el lugar de la especie inteligible**
**en la teoría de la intencionalidad de Duns Escoto**[1]

*Julio César Vargas Bejarano*
Univ. del Valle, Cali - Colombia

Duns Escoto otorga a las "especies inteligibles" un lugar decisivo en el conocimiento humano, tesis criticada no sólo por algunos antecesores suyos como Enrique de Gante, sino también por Guillermo de Ockham. En este lugar preguntamos por la manera en que dicha especie antecede al acto intelectivo y en qué sentido funge como "representación". Igualmente, interesa identificar las razones por las cuales la especie inteligible no funge como mediación entre el intelecto y la cosa en sí, externa, sino como presencia efectiva del objeto. La revisión de los principales pasajes en donde el doctor sutil se ocupa de estas temáticas dan lugar a la pregunta: en qué medida la especies inteligible es una entidad mixta, que forma parte de la actividad cognoscitiva, noética, y a la vez cumple una función noemática, es decir, es la forma objetiva, en donde tiene lugar la presentación efectiva del objeto.

Considerar la "especie inteligible" como lugar de la presencia del objeto contribuye a aclarar el concepto de "intencionalidad", renueva la pregunta sobre cómo puede el intelecto acceder al ser del objeto. Como guía de esta indagación, planteo la hipótesis de que la especie inteligible equivale al fenómeno, en donde tiene lugar la manifestación del objeto intencional, al cual tiene acceso el intelecto. Del objeto "externo" tan sólo tenemos noticia a través de la especie inteligible, que presenta al objeto percibido como un individuo perteneciente a un género, un "ente" entre otros muchos. Puesto que sólo Dios, a través de la intuición intelectual, puede acceder al ser "en sí", nuestro conocimiento está restringido a lo que ofrece la especie inteligible. En todo caso, el intelecto humano está en capacidad de acceder al orden del mundo y al orden racional. Finalmente, propongo la tesis de que la "especie inteligible", coincide con el concepto brentaniano de "representación". Por ello, siguiendo a Brentano podríamos decir que todo acto del

[1] Esta ponencia forma parte del Proyecto de Investigación titulado: "Duns Escoto y Edmund Husserl: diálogo entre dos concepciones de la intencionalidad" (2018). Universidad del Valle. Cali-Colombia.

intelecto o es una "especie inteligible" o tiene una "especie inteligible" como base. Desde este punto de vista, se pone en evidencia la necesidad de separar dos sentidos implícitos en el concepto de "especie inteligible": de un lado, ella funge como la "forma" del acto y, de otro, hace las veces del objeto, en calidad de representación o "semejanza". Esto lleva a cuestionar la tesis de que la "especie inteligible" es "cualidad absoluta" que existe independientemente del objeto intencional, al modo de entidad real, psíquica.

## 1. La "especie inteligible" como lugar de la presencia o manifestación de objeto

La primera cuestión de la tercera parte de la *Ord. I dist. III* plantea explícitamente la pregunta de si el intelecto dispone de una función que contenga en sí "la especie inteligible", la cual antecede al acto cognitivo, al modo de memoria intelectiva[2]. Aceptar la "especie inteligible", como componente central del conocimiento exige justificar la existencia de un tipo peculiar de imágenes "espirituales"[3], cuyo sujeto o tema principal no es el objeto singular. Bajo el presupuesto de que las "especies inteligibles" sólo están presentes en quien ya dispone de un conocimiento determinado, "habitual", que puede ser actualizado a discreción de quien lo posee, Escoto plantea la pregunta sobre la manera como la especie inteligible antecede al acto de conocimiento efectivo. Con ello, queda explícito uno de los presupuestos de la pregunta: la "especie inteligible" solo está disponible para quien posee un conocimiento. En este sentido, la referida "*Cuestión"* apunta a establecer de qué manera actúa la especie inteligible en el conocimiento actual, esto es, en quien ya dispone de un saber y está en capacidad de actualizarlo cuando lo crea conveniente (de un modo accidental).

Puesto que de antemano sabemos que la respuesta a la referida "Cuestión*"* es positiva, examinamos los argumentos a favor, según los cuales el intelecto requiere de una de "memoria intelectiva" que almacene las representaciones o "formas" necesarias para la puesta en marcha del conocimiento. El intelecto posee un reservorio de "representaciones" que corresponde a todo lo que ha podido comprender, a partir del cual puede traer a presencia los distintos objetos, correlato del pensamiento. El pensamiento requiere de una representación mental sobre la cual recae la predicación y el raciocinio. Dicha representación

[2] Cf. Juan Duns Escoto, *Opera omnia III: Ordinatio I, d. 3*, C. Balić y otros (eds.), Typis Polyglottis, Civitas Vaticana (Vat. III), 1954, p. 201ss.
[3] Ludger Honnefelder, *Duns Escoto*, München, Beck, 2005, p. 33.

tiene un carácter objetivo, cuyo modo de ser abordaremos más adelante, por ahora basta decir que su objeto tiene un carácter intencional, es decir, es correlato del pensamiento, de manera que su ser se considera al margen de si existe o si es un ente de razón. Dicha representación es posible gracias a la acción del intelecto, la cual configura las "especies inteligibles" mediante un proceso "abstractivo", que tiene como punto de partida las imágenes sensibles o fantasmas, sin que esto equivalga a la expoliación de sus aspectos accidentales, hasta detenerse en los aspectos comunes, tal y como lo propone el método de la "abstracción". De acuerdo con Duns, las especies sensibles (imágenes y fantasmas) son condición para la acción del intelecto humano, pero éste no toma de aquéllas nada, simplemente mira a través de ellas, más allá, hasta producir la especie inteligible, "imagen espiritual".

Duns afirma que las especie inteligibles contribuyen a la formación del intelecto, el cual se perfecciona mediante su posesión, amplía su acervo cognitivo y se fortalece mediante esta actividad. Al respecto, podríamos decir que el sabio dispone libremente de un tesoro de conocimientos. Tan pronto el intelecto ha producido las "especies" adquiere la habilidad de actualizarlas. En definitiva, gracias a la memoria intelectiva es posible actualizar los conceptos y los juicios.

En relación a la pregunta por el origen, Escoto se aparta de otras concepciones de la "especie inteligible", según las cuales el intelecto funge al modo de cámara fotográfica que recibe las "formas" de los objetos; antes bien, tales formas son resultado de un proceso abstractivo, cuyo punto de partida es el "fantasma". Sobre esta base, el intelecto efectúa una trasposición del orden individual al universal; identifica lo común que está implícito en los fantasmas o imágenes sensibles, y construye "formas *a priori*", ordenadas a representar el objeto desde el punto de vista universal, a las que denomina "principio o razón formal"[4]. Si, mediante la reflexión, el intelecto considera el modo de ser de estas especies no requiere de otras especies inteligibles que las haga presentes, pues son "cualidades absolutas"[5], es decir, "formas" inteligidas que no logran el estatuto ontológico de un objeto natural o psicológico. Por tanto, se denominan "especie" en tanto que fungen como si fueran "imágenes", pero ellas mismas no aparecen, sino que están al servicio del aparecer del objeto en el acto intencional. Sin embargo, en algunos pasajes, Escoto da a entender que las "especies inteligibles" son una cualidad del alma; en este sentido,

[4] Cf. Escoto, *Ord. I, d. 3*, p. 3, q. 1, N. 382 (Vat III, p. 232)
[5] Cf. Escoto, "Cuestión Cuodlibetal XIII, N. 97", en I. Manzano Guzmán, *Estudios sobre el conocimiento*, Murcia, Instituto Teológico Franciscano, 2000, p. 347

María José Jaramillo señala que son "entidad[es] real[es] absoluta[s]"[6] que afectan al alma, la proveen de "formas" y, así, contribuyen a su formación. En todo caso, el ser "real" de la especie se ha de interpretar de acuerdo como la considera Duns Escoto, esto es, como ser intencional, correlato del pensamiento, y no como entidad intramental, la cual se asemeja al objeto externo, natural, al modo de una "imagen", que sólo ofrece "apariencias" o "espectros". Al respecto, Duns afirma en un pasaje del "Comentario al *Peri hermeneias*": "La especie inteligible es inmediatamente significada por medio del vocablo. No obstante, ella es considerada de dos modos: o bien, en cuanto es lo que es en sí, es decir, un accidente que otorga forma al alma; o bien, en tanto que representa la cosa.

"[La especie inteligible] no es significada según el primer modo debido a las razones en contra, sino según el segundo modo"[7]. Si nos atenemos a la tesis de que la especie inteligible funge como "representación" general de un objeto, independientemente de su existencia efectiva, y como correlato del pensamiento, condición primordial para la realización de cualquier acto intelectivo, se puede ver un claro vínculo con el modelo intencional de Franz Brentano, en particular con su tesis de que todos los actos mentales o son representaciones o tienen como base una representación.[8] Pues, a lo primero que accede el intelecto es una representación y sobre esta base efectúa los actos judicativos, valorativos y volitivos.

Con todo, debemos aclarar aún más en qué sentido la "representación" es el rasgo característico de la especie inteligible. En un primer momento, basta afirmar que la "especie inteligible" funge como el primer modo de presentación del objeto, en tanto que correlato del pensamiento. Desde este punto de vista, por "representación" no se entiende la imagen "mental", reflejo o figuración de un objeto externo, sino la presencia del objeto en calidad de ser objetivo (*esse obiectivum*). Podríamos decir que la "especie inteligible" es la *forma* mediante la cual el intelecto hace presente un objeto desde el punto de vista de su generalidad, sin tener en cuenta su existencia. Si interrogamos a Escoto por los

[6] Cf. María José Jaramillo, *Species intelligibilis: Die Intentionalität des Erkennens nach Johannes Duns Scotus*", Dissertation, Köln, 2019, p. 107 ss

[7] Cf. Escoto, *In Peri hermeneias*. I, 2, n. 20, en *Opera philosophica* II, Nueva York, The Franciscan Institute, 2004, p. 51.

[8] Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner, 1973, p. 12

modos de manifestación o presencia de los objetos, que dan lugar a lo que podríamos denominar "experiencia" y a la "evidencia", el fraile franciscano asume que el ser humano sólo accede a los objetos en calidad de "inteligidos", esto es, como correlato intencional del pensamiento, sin que esto signifique en absoluto que se ofrecen al modo de "apariencia", que encubre una dimensión oculta, al modo de signos. Ante bien, los objetos sólo presentan naturaleza común, revestida de géneros, especies y diferencias específicas. De este modo, Duns identifica un rasgo esencial de la intencionalidad: el pensamiento dirige su atención –en primer lugar a los objetos e identifica su carácter de "entes", sobre esta base, mediante un acto intelectivo, puede determinar, posteriormente, su esencia, su naturaleza común y predicar sus determinaciones categoriales.

> "Para que el intelecto tenga el carácter de memoria, es necesario poner una especie inteligible en el intelecto, que represente lo universal como universal y que sea anterior por naturaleza al acto de conocer, por estas razones ya expuestas en relación al objeto, en cuanto universal y en cuanto presente ante el intelecto. Estas dos condiciones, esto es, de universalidad y de presencia, preceden naturalmente la intelección"[9].

De lo anterior se desprende que la presencia del objeto no es resultado de una fenomenalización, sino de un acto de aprehensión intelectual, el cual dirige su atención a la imagen sensible, como escaño en el ascenso hacia la representación, hacia el ser inteligible. Una vez construida la "especie inteligible", la determinación del "cómo" de la presencia la efectúa el acto intelectivo, en el cual participa el intelecto agente. Si asumimos con Escoto que la contribución de la sensibilidad al conocimiento tan sólo es ocasión para que el intelecto configure su representación objetiva, el concepto de "presencia" o "manifestación", limitado a la representación intelectiva, anticipa la concepción kantiana de "*noumeno"*, en cuanto sólo Dios tiene acceso a las cosas como son en sí mismas, mediante la intuición intelectual. Con todo, el pensamiento de Escoto no se mueve en el plano meramente formal, digamos vacío, sino que el conocimiento es resultado de la "intelección", efectuada por el entendimiento agente y a la vez paciente, que accede a la naturaleza común, garante de la donación efectiva.

[9] Cf. Escoto, *Ord. I*, dist. III, p. 3, qu. 1, N. 370, Vat. III, p. 225.

## 2. La comprensión del objeto a partir de la representación intencional

En el parágrafo anterior señalamos que Escoto no concibe la "representación" al modo de la "apariencia" o "espectro", signo de una dimensión oculta, sino que en ella el aparecer tiene lugar en la especie inteligible al modo de un "objeto intencional", cuyo trasfondo es la naturaleza común y, con ella, la forma substancial, inaccesible al intelecto, pero determinante de la presencia, esto es, del "fenómeno" (quiero decir, de la "especie inteligible). Asimismo, el ser objetivo, correlato intencional del pensamiento es resultado de una reducción o disminución: el rayo de la atención tan sólo accede al "ser objetivo", el cual se hace presente de una manera "real" y "efectiva" gracias a su confrontación con el intelecto agente. En adelante, el objeto es considerado en calidad de "ser disminuido", que afecta al intelecto paciente (*passione intentionali*)[10]. Sólo en este nivel tiene lugar la interacción equitativa entre el objeto y el intelecto, al modo de una doble causalidad.

Al respecto, afirma Escoto:

> "el objeto [inteligible] precede naturalmente al acto de intelección; de ahí que la universalidad, condición propia del objeto en cuanto objeto, precede al acto del intelecto, es decir, al acto de conocimiento. Luego, es necesario que el objeto esté presente al intelecto bajo la razón de la universalidad, porque la presencia del objeto precede al acto"[11].

Surge la pregunta sobre el modo de ser del "acto intelectivo", su vínculo con el significado. Por ahora dejamos sentado, que el primer paso es la presencia del objeto –en calidad de correlato del pensamiento– luego, el intelecto se mueve en el plano de la significación:

> "Con respecto a otra [objeción], puede negarse la consecuencia: 'nada es inteligido salvo por la especie, de ahí que nada es significado sino por la especie', si este 'por' se toma de manera causal en los dos casos. Pues significar e inteligir no se subordinan el uno al otro como la causa necesaria y el efecto, sino que el significar presupone al inteligir como aquello sin lo cual no [se produce]. No obstante, lo que es la causa de lo que está presupuesto no necesita ser causa de lo que presupone, sino que éste está presupuesto por

[10] Cf. *Ord.* I, d. 3 n. 386, Vat III, p. 235
[11] Cf. *Ord.* I d. 3 n. 350, Vat III p. 210-211

> aquél como aquello de lo cual es causa, así la especie es presupuesta por la significación"[12].

En otras palabras: la comprensión es efectuada la asignación de un significado al objeto presente en la "especie inteligible", que funge al modo de "la cosa misma" o "supuesto". Con ello, la cosa, el objeto, es comprendido en primer lugar como un "ente" (universal trascendente), luego se puede determinar su modo de ser: sea como aquello cuyo ser reposa sobre sí mismo, o sobre otro, y, posteriormente, se determina hasta dar cuenta de la diferencia específica, propios y accidentes (universal genérico). En cualquier caso, la comprensión de la realidad, podríamos decir, la "experiencia", tiene lugar al modo de intelección y de significación, las cuales se mueven en el plano esencial, en donde hay lugar a la "comprensión". El sabio posee las verdades esenciales, eternas, aspira a entender el mundo tal y como lo revela Dios. A pesar de que, entre fantasma e intelecto, entre especie inteligible e intelección, hay una confrontación, la comprensión o intelección tiene lugar gracias al impulso inicial del intelecto, quizás motivado por sus preguntas.

El siguiente pasaje de la *Ordinatio I*, d. 3, p. 3, sintetiza las tesis planteadas hasta aquí:

> "El primer acto es la especie, por medio de la cual el objeto está presente como objeto en el acto inteligible; el segundo acto es la propia intelección actual, - y con respecto a los dos actos, el intelecto actúa, sin ser movido por aquello que es causa parcial que concurre con él, por aquella acción… Para efectuar el primer acto, el intelecto agente actúa en relación con el fantasma, y allí el intelecto agente es causa más primordial que el fantasma y ambos integran una causa total en relación con la especie inteligible. Para efectuar el segundo acto intervienen la parte intelectiva […] y la especie inteligible como dos causas parciales, allí actúa la parte intelectiva sin ser movida por la especie, sino que ella mueve primero, por así decirlo casi lleva a la especie a cooperar [con él]".[13]

[12] Cf. Duns Scotus, *In Perih*. I, q. 2 N. 43, *Op. Phil* II, p. 57.

[13] Cf. *Ord*. I, d. 3 p. 3, q. 3, N. 563 (Vat. III, p. 335), véase también *Ord*. I, d. 3 p. 3, q. 1, N. 387, 399 (Vat. III, 235, p. 243).

### 3. Sobre el carácter equívoco de la presencia y el lugar de la especie en la relación intencional

En este lugar conviene retornar a la pregunta por el modo de ser de la "especie inteligible". En algunos pasajes, Duns afirma que ella es "cualidad absoluta", una suerte "imagen mental", una "forma" que hace posible la presencia del objeto. No es fácil determinar el ser propio de la especie. Por su carácter "real", es decir, en cuanto forma parte del psiquismo, podría asimilarse al concepto de "Gestalt", acuñado por la célebre psicología alemana, de principios del siglo XX. Pues tales formas determinan la percepción de cualquier objeto, según formas o leyes, tales como "figura-fondo", "la continuidad", la "completud". Sin embargo, ellas no logran el carácter de universalidad conceptual al que apunta Escoto. Sin duda, las especies forman parte del psiquismo, o, mejor, del "espíritu", puesto que ellas permanecen depositadas en la memoria, cuentan con un ser propio, actualizable.

Se puede conceder a Duns la tesis del carácter noético de las especies inteligibles, en calidad de formas (lógicas, conceptuales) de los actos mentales, lo cual parece razonable, en cuanto fungen como "representación, correlato del pensamiento. Representaciones que sirve de base para los actos de intelección, significación y volición. Con todo, ellas no se agotan allí, sino que, al parecer, tienen un carácter "mixto": de una parte, fungen como formas producidas por el intelecto, las cuales hacen posible la representación. En este sentido, pertenecen a la dimensión noética, constituyen la "forma" del acto intencional. De otro lado, las "especies inteligibles" fungen como dimensión noemática, al punto que se identifican con el "objeto cognoscible", que brilla en la especie. En este sentido, tienen un carácter noemático, fungen como objeto, sobre el cual recae la atención del intelecto. Al respecto, es de aclarar que si bien Duns diferencia los dos sentidos, en varios pasajes equipara especie y objeto. Como cuando afirma que el objeto está presente en la especie y desde allí interactúa con el intelecto: "…allí actúa la parte intelectiva sin ser movida por la especie, sino que ella mueve primero, por así decirlo casi lleva a la especie a cooperar [con él]".

Duns reconoce el carácter mixto de la especie en el siguiente pasaje:

> "Digo que al respecto de 'presencialidad' hay un equívoco; en efecto, una es la presencialidad real del objeto y la potencia, o de lo activo respecto de lo pasivo; y otra, la presencialidad del objeto cognoscible para la potencia, y esa no requiere la presencia real del objeto en sí mismo, sino un algo en lo cual

> reluce el objeto. Afirmo, por tanto, que la presencia real del objeto es la causa real de la especie, y que en ella el objeto está presente. De allí que la primera presencia del objeto es causa eficiente, pero en la segunda presencia, la 'presencia de la especie', es causa formal. Ciertamente, la especie es de tal naturaleza que en ella está presente el objeto cognoscible no realmente o de modo que produzca un efecto, sino mediante el modo de lo que reluce"[14].

De acuerdo con este pasaje hay dos modalidades de la "presencia": de un lado, la "presencia del objeto real", que funge como "causa eficiente", en cuanto afecta al intelecto, y se manifiesta a través de la especie, este sería el caso del recuerdo y del conocimiento basado en la percepción. Y la presencia del "objeto cognoscible", que no requiere del "objeto real" para su manifestación, sino que le basta con relucir en la "especie inteligible", en este caso hay lugar a un conocimiento abstractivo, no perceptual, tal y como sucede en ciencias, como la geometría, las matemáticas. En cualquier caso, la especie también pertenece al correlato objetivo, noemático, en cuanto ejerce cierta "causalidad", así sea de menor rango, ante el intelecto. De no ser así, en el conocimiento tendríamos dos actos simultáneos: uno que soporta la especie y otro de intelección, lo cual no parece viable. En todo caso, las especies funge como una suerte de "fenómeno", que posibilita el aparecer, pero ellos mismos aparecen. Con todo, Escoto a asume que son "formas reales", término de la acción del intelecto[15].

Finalmente, surge la pregunta de si este carácter "mixto" no se podría aclarar estableciendo la diferencia entre el acto de representación y la representación misma, esto es, el objeto intencional. De este modo, el papel de la "especie" lo ocupa la "forma" del acto y así se evita el problema de adjudicarles un carácter psíquico y a la vez noemático.

[14] Cf. *Ord*. I, Vat III, p. 366.
[15] Cf. *Ord*. I, d. 3, p. 3, q. 1, ed. Vat., III, p. 218, n. 360:

# A abertura sincrônica da vontade aos opostos em João Duns Scotus

*Pedro Thyago dos Santos Ferreira*
Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

Em *Questões Sobre a Metafísica*, livro IX, questão 15, João Duns Scotus afirma que somente a vontade é uma potência racional ou livre. Ela é uma potência racional, porque está aberta a alternativas opostas de ação, ou seja, está tanto extrínseca quanto intrinsicamente indeterminada para realizar cada uma delas, e porque, devido a essa mesma indeterminação, é capaz de determinar a si mesma para realizar uma dessas alternativas. Tais propriedades chamam-se, respectivamente, **indeterminação por suficiência superabundante** e **autodeterminação**.

Entretanto, nos comentários às distinções 38 a 40 do livro I das *Sentenças de Pedro Lombardo*, Scotus discute uma terceira propriedade, a qual dá um tom mais forte à **indeterminação por suficiência superabundante**, nomeadamente, a **abertura sincrônica a alternativas opostas**. Segundo Scotus, não é suficiente que a vontade esteja aberta a alternativas opostas em um instante temporal anterior àquele no qual ela se determina para realizar uma delas. Ao contrário, é necessário que a vontade permaneça aberta a estas alternativas no exato instante no qual se determina.

Nossa pretensão não é discutir as diferentes interpretações que a também denominada **doutrina da contingência sincrônica** suscita, mas sim, tomando a bibliografia especializada[1], descrever como Scotus explica a contingência das volições sem recorrer a diferentes instantes temporais em seus comentários às *Sentenças*, mais especificamente: em *Lectura*, livro I, distinção 39, questões 1 a 5; em *Ordinatio*, livro I, distinção 38, parte 2 e distinção 39, questões 1 a 3; e em *Reportatio*, livro I, distinções 39 e 40, questões 1 a 3.

[1]Um elenco detalhado da bibliografia especializada encontra-se em Cruz González-Ayesta, "Duns Scotus on Synchronic Contingency and Free Will: The Originality and Importance of His Contribution", Mary Ingham - Oleg Bychkov (eds.), *John Duns Scotus Philosopher: Proceedings of the Quadruple Congress on John Duns Scotus*, volume 1, Münster - New York, Aschendorff Verlag - Franciscan Institute Publications, 2010: 157-174.

Para tanto, nossa comunicação dividir-se-á em cinco partes: na primeira, investigaremos a utilização do aparato metafísico dos instantes de natureza para explicar a doutrina da contingência sincrônica; na segunda, investigaremos uma objeção a esse aparato metafísico; na terceira, investigaremos a utilização da noção de possibilidade lógica para explicar a doutrina da contingência sincrônica; na quarta, examinaremos a análise lógica das proposições modais proveniente dessa doutrina; na quinta, ofereceremos um breve resumo das ideias apresentadas.

**I**

Conforme Scotus, a vontade possui uma abertura diacrônica ou sucessiva para opostos, isto é, uma abertura para opostos em diferentes instantes temporais. Assim, a vontade estará aberta para ações, objetos ou efeitos opostos, porque ela realiza uma certa volição, quer um certo objeto ou causa um certo efeito em um instante temporal e tem as possibilidades de realizar uma volição oposta, querer um objeto oposto ou causar um efeito oposto em outro instante temporal. Todavia, Scotus endossa que também se deve atribuir à vontade uma abertura mais fundamental, nomeadamente, uma abertura de tipo sincrônico ou não-sucessivo. Assim, a vontade estará aberta a ações, objetos ou efeitos opostos, porque no exato instante em que realiza uma certa volição, quer um certo objeto ou causa um certo efeito, ela não perde as possibilidades de realizar uma volição oposta, querer um objeto oposto ou causar um efeito oposto. Por brevidade, nossa apresentação enfatizará a abertura sincrônica da vontade para ações opostas.

Scotus recorre a um experimento mental para atribuir à vontade uma abertura sincrônica a ações opostas. Eis, por exemplo, o que ele diz na *Ordinatio*:

> "Considerando, pois, que a vontade criada tão-somente tem ser num único instante, e que a mesma naquele instante tem esta volição, então tem-na não necessariamente. Prova: se, pois, naquele instante ela a tivesse necessariamente, visto que não haveria causa a não ser naquele instante, quando a causasse, então a vontade pura e simplesmente – quando causasse – causaria necessariamente; não, pois, agora mesmo [a vontade] é uma causa contingente porque pré-existia antes desse instante no qual causa (tal que, então, 'enquanto pré-existente' pôde causar ou não causar), porque assim como este ente, quando é, é necessário ou contingente, assim também a causa, quando causa, causa então necessariamente ou contingentemente. E, a partir disso, portanto, nesse instante ela causa este querer e não [o faz]

> necessariamente, por isso mesmo [ela o faz] contingentemente. Logo, esta potência de causa 'para o oposto daquilo que causa' é sem [qualquer] sucessão"[2].

O trecho supracitado apresenta a hipótese de uma vontade cuja existência se restrinja somente a um instante temporal $t_1$ e cuja ação, no único instante de sua existência, seja querer um objeto x. Ora, tal vontade realizaria contingente e livremente essa ação? Caso aceitemos a abertura diacrônica, devemos afirmar que essa vontade só quereria contingentemente x em $t_1$ caso tivesse as possibilidades de rejeitar x e de se abster de querer x em um instante temporal posterior $t_2$ ou anterior $t_0$ àquele no qual ela quisesse x. Contudo, como sabemos, o experimento mental supõe que esta vontade exista em um único instante. Logo, a contingência e a liberdade de sua volição em $t_1$ se expressam mediante a abertura sincrônica: essa vontade contingentemente quer x no instante temporal $t_1$ porque mantém as possibilidades de rejeitar x e de se abster de querer x no exato instante temporal em que atualiza a possibilidade de querer x.

Uma vez mostrado que a vontade está não só diacrônica, mas em especial sincronicamente aberta a ações opostas, Scotus procura descrever a abertura sincrônica usando-se de um aparato metafísico, nomeadamente, do aparato dos instantes de natureza. Esse aparato afirma que um item B depende natural ou explanatoriamente de um item A, porque se pode, sem contradição, considerar A sem B, mas não B sem A. Portanto, A será indexado a um instante de natureza anterior $n_1$ e B a um instante de natureza posterior $n_2$ se, e somente se, a menção de A para se explicar B for necessária.

[2]João Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 38, p. 2-d. 39, q. 1-3, n. 16, João Duns Scotus, *Textos sobre poder, conhecimento e contingência*, Roberto Hofmeister Pich (trad.), Porto Alegre, EDIPUCRS - EDUSF, 2008, p. 212. "Ponendo enim voluntatem creatam tantum habere esse in uno instanti, et quod ipsa in illo instanti habeat hanc volitionem, non necessario tunc habet eam. Probatio: si enim in illo instanti haberet eam necessario, cum non sit causa nisi in illo instanti quando causaret eam, ergo simpliciter voluntas –quando causaret– necessario causaret; non enim modo est contingens causa quia praeexsistebat ante istud instans in quo causat (et tunc 'ut praeexsistens' potuit causare vel non causare), quia sicut hoc ens quando est, est necessarium vel contingens, ita causa quando causat, tunc causat necessario vel contingenter. Ex quo ergo in isto instanti causat hoc velle et non necessario, ideo contingenter. Est ergo haec potentia causae 'ad oppositum eius quod causat' sine successione" (Ioannis Duns Scoti, *Opera Omnia*, volume 6, C. Bálic *et al.* (eds.), Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963, pp. 417-418).

Assim, temos o seguinte quadro, considerando o experimento mental acima mencionado e o aparato dos instantes de natureza. O instante temporal $t_1$ divide-se em dois instantes de natureza: ao primeiro instante de natureza $n_1$, indexa-se a vontade em ato primeiro, isto é, enquanto uma potência ativa que tem as alternativas de se determinar a querer x, se determinar a rejeitar x e não se determinar nem a querer nem a rejeitar x; ao segundo instante de natureza $n_2$, indexa-se a vontade em ato segundo, isto é, enquanto se determina a querer x.

Primeiramente, há uma **relação explanatória** entre os instantes de natureza $n_1$ e $n_2$. Por um lado, a autodeterminação da vontade para querer x indexada ao instante de natureza $n_2$ localizado dentro do instante temporal $t_1$ depende das, ou é explicada pelas, alternativas da vontade de se determinar a querer x, se determinar a rejeitar x e não se determinar a querer x indexadas ao instante de natureza $n_1$ localizado dentro do instante temporal $t_1$. Por outro, as alternativas da vontade de se determinar a querer x, se determinar a rejeitar x e não se determinar a querer x indexadas ao instante de natureza $n_1$ localizado dentro do instante temporal $t_1$ não dependem da, ou não são explicadas pela, sua autodeterminação para querer x indexada ao instante de natureza $n_2$ localizado dentro do instante temporal $t_1$. Assim sendo, o fato de a vontade estar aberta a diferentes alternativas de autodeterminação é naturalmente anterior ao fato de ela seguir uma dessas alternativas, porque se deve necessariamente mencionar o primeiro para se explicar o segundo, mas não o inverso.

Ademais, há uma **relação contingente** entre os instantes de natureza $n_1$ e $n_2$. Com efeito, a autodeterminação da vontade para querer x está indexada ao instante de natureza $n_2$ localizado dentro do instante temporal $t_1$. Entretanto, as alternativas de se determinar a rejeitar x e de não se determinar a querer x permanecem acessíveis à vontade no exato instante temporal em que ela se determina a querer x, já que estão indexadas a um instante anterior de natureza localizado dentro do instante temporal $t_1$, nomeadamente, a $n_1$. Dada a acessibilidade dessas alternativas, a vontade poderia, no instante de natureza $n_2$ localizado dentro do instante temporal $t_1$, ou ter se determinado a rejeitar x ou não ter se determinado a querer x. Assim, os instantes de natureza $n_1$ e $n_2$ estão contingentemente relacionados, porque o fato de a vontade estar aberta a diferentes alternativas de autodeterminação, o qual está indexado ao instante de natureza $n_1$, poderia ter sido a explicação para outro fato indexado ao instante de natureza $n_2$, nomeadamente: para o fato de a vontade ter se determinado a rejeitar x ou para o fato de a vontade não ter se determinado a querer x.

Portanto, mediante o experimento mental da vontade existindo em um único instante, Scotus pretende caracterizar a vontade como uma potência ativa que, mesmo determinando-se a querer x em um dado instante temporal t, continua dotada em t das **possibilidades ou alternativas reais** de se determinar a rejeitar x e de não se determinar a querer x. Ademais, Scotus pretende mostrar que é a permanência dessas possibilidades ou alternativas reais em t a responsável por garantir que a autodeterminação da vontade a querer x seja **livre e contingente** em t. Noutros termos, o experimento mental scotista endossa que dois estados de coisas opostos permanecem **atualizáveis ou realmente possíveis** no exato instante t em que a vontade quer x: por um lado, um estado de coisas no qual a vontade rejeitaria x, ao invés de querê-lo; por outro, um estado de coisas no qual a vontade abster-se-ia de querer x, ao invés de querê-lo. A ação de querer x é **livre e contingentemente** realizada pela vontade em t, justamente porque um desses estados de coisas opostos poderia ter sido o caso nesse instante.

## II

Não poderemos discutir as diversas dificuldades provenientes do uso do aparato dos instantes de natureza para se explicar a doutrina da contingência sincrônica. Consideremos apenas uma delas. Conforme Scott Macdonald, este aparato conceitual eliminaria a sucessão entre instantes temporais, mas não eliminaria por completo a noção de sucessividade, pois haveria ao menos uma sucessão entre instantes de natureza. Assim, a doutrina da contingência sincrônica manteria algum tipo de sucessão, mesmo pretendendo explicar a contingência das volições de maneira não-sucessiva, já que implicitamente substituiria a sucessividade temporal pela sucessividade natural[3].

De fato, Scotus utiliza o termo *successio* como um sinônimo para *duratio*, a qual significa a sucessão entre diferentes instantes temporais. Assim, seria justificável que ele eliminasse da doutrina da contingência sincrônica qualquer sucessividade. Todavia, Scotus parece aceitar algum tipo de sucessão não-temporal, nomeadamente, a sucessão entre diferentes instantes de natureza. Poderíamos sugerir a seguinte diferença para esses dois tipos de sucessão. Por um lado, a sucessão temporal afirmaria que um elemento indexado a um instante temporal anterior, nomeadamente,

[3]Scott Macdonald, "Synchronic Contingency, Instants of Nature, and Libertarian Freedom: Comments on 'The Background to Scotus's Theory of Will'", *The Modern Schoolman*, 72, 2-3, 1995: 169-174 (p. 174).

ao passado, não permaneceria acessível nem à vontade humana e nem à divina. Parece ser por isso que Scotus nega a possibilidade de Deus alterar o passado. Por outro, a sucessão natural afirmaria que um elemento indexado a um instante de natureza anterior permaneceria acessível à vontade quando ela age em um instante de natureza posterior. Parece ser por isso que a vontade poderia ter agido de um modo diferente do que está agindo. Portanto, caso compreendamos a noção de sucessividade como a passagem entre diferentes instantes temporais, então afirmaremos que a abertura sincrônica da vontade não é sucessiva. Contudo, caso compreendamos a noção de sucessividade como a passagem entre diferentes instantes de natureza, então afirmaremos que a abertura sincrônica da vontade é sucessiva.

## III

Durante a discussão sobre a abertura sincrônica da vontade, Scotus emprega a noção de **possibilidade lógica**. Segundo Scotus, a possibilidade lógica consiste na composição não-contraditória ou não-repugnante entre os termos de uma proposição. Ademais, ele afirma que uma possibilidade lógica permanece enquanto tal mesmo quando não relacionada com uma potência ativa que também a torne realmente possível. Um exemplo caro ao autor é o da proposição "O mundo pode existir". Os termos "mundo" e "existência" formam, quando unidos, uma proposição não-contraditória e, portanto, logicamente possível. Entretanto, tal proposição permaneceria sendo não-contraditória mesmo que não houvesse uma potência ativa capaz de fazer com que o mundo viesse eventualmente existir e de, assim, tornar essa proposição também realmente possível.

Tomemos novamente o experimento mental da vontade que existe somente em um instante $t_1$ e que, neste instante, queira um objeto x. Nesse experimento, há os seguintes termos: o sujeito "vontade existente em um único instante", o predicado "querer x" e, ademais, os predicados opostos "rejeitar x" e "abster-se de querer x". Conforme Scotus, o predicado "querer x" deverá ser acidentalmente atribuído ao sujeito "vontade existente em um único instante". Do contrário, se o predicado "querer x" fosse essencialmente atribuído a esse sujeito, deveríamos concluir que a vontade existente em um único instante realizaria necessariamente o ato de querer x, o que destruiria a sua liberdade.

Desta maneira, se o predicado "querer x" está acidentalmente conectado ao sujeito "vontade existente em um único instante", então será aceitável afirmar que um dos

predicados opostos acima mencionados, a saber, "rejeitar x" e "abster-se de querer x", poderia ter sido sem contradição conferido a esse sujeito no lugar daquele que lhe é conferido no instante temporal $t_1$. Em outras palavras, esses predicados opostos permanecem não-repugnantes ao sujeito "vontade existente em um único instante" no exato instante temporal em que o predicado "querer x" lhe é conferido. De modo mais claro, a proposição "A vontade existente em um único instante quer x no instante temporal $t_1$" não tornaria contraditória nem proposição "A vontade existente em um único instante rejeita x no instante temporal $t_1$" e nem a proposição "A vontade existente em um único instante abstém-se de querer x no instante temporal $t_1$".

Ora, vimos anteriormente que a vontade, mesmo querendo x no instante temporal $t_1$, permanece dotada em $t_1$ das possibilidades ou alternativas reais de rejeitar x e se abster de querer x. Consequentemente, existe uma potência ativa à qual a possibilidade lógica acima descrita está relacionada e cujo modo de ação faz dessa possibilidade lógica uma possibilidade real.

Portanto, mediante o experimento mental da vontade existindo em um único instante, Scotus também pretende afirmar o seguinte. Como vimos, a vontade é uma potência ativa que, mesmo se determinando a querer x em um dado instante temporal t, continua dotada em t das possibilidades reais de se determinar a rejeitar x e de não se determinar a querer x. Em virtude desse seu modo de agir, a vontade **tornará realmente possível** em t as seguintes **possibilidades lógicas**: a possibilidade lógica de se determinar a rejeitar x, ao invés de se determinar a querer x; e a possibilidade de lógica de não se determinar a querer x, ao invés de se determinar a querer x. Noutros termos, o experimento mental scotista endossa que dois estados de coisas permanecem **não-contraditórios ou logicamente possíveis** no exato instante temporal t em que a vontade quer x, nomeadamente: um estado de coisas no qual a vontade rejeitaria x, ao invés de querê-lo; e um estado de coisas no qual a vontade abster-se-ia de querer x, ao invés de querê-lo. Entretanto, tais estados de coisas são mais do que meramente não-contraditórios em t, pois a vontade, devido ao seu modo de agir, torna-os também **atualizáveis ou realmente possíveis** nesse exato instante temporal.

## IV

Scotus reconhece que, à primeira vista, a doutrina da contingência sincrônica parece incorrer em uma contradição. Ora, se a vontade se determina a querer x em um dado instante temporal t e se ela mantém nesse exato instante a possibilidade de, por exemplo, se determinar a rejeitar x, então parece que a vontade teria a possibilidade

de se determinar a simultaneamente querer e rejeitar x no instante temporal t, o que seria claramente uma contradição. A fim de mostrar que a doutrina da contingência sincrônica não é contraditória, Scotus se apropria de um aparato utilizado por seus contemporâneos para considerar proposições modais, nomeadamente, da análise das proposições modais nos sentidos composto e dividido.

Tomemos como exemplo a proposição "A vontade que quer x pode rejeitar x". Em primeiro lugar, o **sentido composto** estenderia o escopo do operador modal "possibilidade" a essa proposição como um todo, atribuindo, ademais, dois predicados atuais e opostos ao mesmo sujeito no mesmo instante temporal. Assim, podemos compreender a proposição aqui tomada como exemplo desta maneira: "Isto é possível: que a vontade queira e rejeite x em um instante temporal $t_1$". Scotus afirma que se a proposição que tomamos como exemplo for lida em seu sentido composto, então ela será falsa, pois violará o princípio de não-contradição ao estabelecer a possibilidade de que a vontade realize simultaneamente duas ações opostas no mesmo instante temporal.

Em segundo lugar, o **sentido dividido** desmembraria a proposição que tomamos como exemplo em duas, limitando o escopo do operador modal "possibilidade" a uma delas e, ademais, atribuindo um predicado atual e um predicado possível oposto ao mesmo sujeito em diferentes instantes temporais. Assim, podemos compreender a proposição ora analisada deste modo: "A vontade quer x no instante temporal $t_1$ e é possível que ela rejeite x no instante temporal $t_2$". Scotus endossa que a proposição será, em seu sentido dividido, verdadeira. A razão de sua veracidade provém do fato de haver aqui, na realidade, duas proposições. Por um lado, há uma proposição não-modal na qual se afirma que a vontade quer x em um instante temporal $t_1$. Por outro, há uma proposição modal na qual se afirma que a vontade tem a possibilidade de rejeitar x em um instante temporal posterior $t_2$.

Entretanto, Scotus assevera que o **sentido dividido tradicional** não engloba o caso defendido pela doutrina da contingência sincrônica, segundo a qual a vontade mantém a possibilidade de rejeitar x no exato instante temporal em que quer x. Por isso, ele modifica o sentido dividido tradicional. Esse **novo sentido dividido** desmembraria a proposição tomada por nós como exemplo em duas, limitando o escopo do operador modal "possibilidade" a uma delas e, ademais, atribuindo um predicado atual e um predicado possível oposto ao mesmo sujeito no mesmo instante temporal. Assim, podemos compreender a proposição ora analisada deste modo: "A vontade quer x no instante temporal $t_1$ e é possível que ela rejeite x no instante temporal $t_1$". Scotus

afirma que a proposição tomada por nós como exemplo permanecerá verdadeira, mesmo quando concebida segundo o novo sentido dividido. A razão de sua veracidade provém do fato de haver aqui, na realidade, duas proposições. Por um lado, há uma proposição não-modal na qual se afirma que a vontade quer x em um instante temporal $t_1$, mais especificamente, no instante de natureza posterior $n_2$, localizado dentro do instante temporal $t_1$. Por outro, há uma proposição modal na qual se afirma que a vontade mantém a possibilidade de rejeitar x no instante temporal $t_1$, mais especificamente, no instante de natureza anterior $n_1$, localizado dentro do instante temporal $t_1$.

Além disso, Scotus endossa que a proposição ora analisada conforme o novo sentido dividido será verdadeira pelo fato de haver uma diferença sutil entre duas asserções. A primeira asserção diz que a vontade teria a possibilidade no instante temporal $t_1$ de fazer com que a ação de rejeitar x seja o caso **juntamente com a ação de querer x**. A segunda diz que a vontade teria a possibilidade no instante temporal $t_1$ de fazer com que a ação de rejeitar x seja o caso **no lugar da ação de querer x**. Por um lado, a primeira asserção associa-se ao sentido composto, o qual, como vimos, será falso por defender a possibilidade de que dois estados de coisas opostos possam ser atuais em um mesmo instante temporal. Por outro, a segunda asserção associa-se ao novo sentido dividido, o qual, como vimos, será verdadeiro por defender a possibilidade de que um estado de coisas oposto possa ser atual no lugar daquele é atual em um determinado instante de tempo.

Portanto, o recurso aos sentidos composto e dividido visa mostrar que a doutrina da contingência sincrônica não leva a uma contradição lógica. Segundo Scotus, a presença da possibilidade de rejeitar x no exato instante temporal t em que a vontade quer x mostra que o instante de tempo no qual a vontade quer x é **contingente**. Scotus fundamenta este posicionamento mediante a identificação de duas situações, a saber: uma, na qual a vontade detém no instante temporal t a possibilidade de rejeitar x ao invés de querer x; outra, na qual a vontade detém em t a possibilidade de simultaneamente querer e rejeitar x. A doutrina da contingência aceita a primeira situação, mas nega a segunda por sua contraditoriedade.

## V

Concluindo, a tese da **abertura sincrônica da vontade para alternativas opostas** visa mostrar a contingência dos atos realizados pela vontade mediante três ideias. Em primeiro lugar, a vontade realizar contingentemente um ato volitivo A em um dado

instante temporal t, porque é uma possibilidade não-contraditória para esse instante de tempo que a vontade realize um ato volitivo oposto ~A, ao invés do ato volitivo A. Em segundo lugar, a vontade realiza contingentemente um ato volitivo A em um dado instante temporal t, porque a alternativa de realizar um ato volitivo oposto ~A continua acessível à vontade, ocupando um determinado instante de natureza dentro de t. Assim, é uma possibilidade real para esse instante de tempo que a vontade realize um ato volitivo oposto ~A, ao invés do ato volitivo A. Em terceiro lugar, o fato de a alternativa de realizar um ato volitivo oposto ~A permanecer acessível à vontade no exato instante temporal t em que ela realiza o ato volitivo A não significa que é possível à vontade simultaneamente realizar ~A e A no instante temporal t, mas sim que lhe é possível realizar ~A, ao invés A, no instante temporal t.

O complexo posicionamento de Scotus sobre a contingência e a liberdade, o qual influenciará outros aspectos de seu pensamento, desde a sua teoria da ação até a sua metafísica, também exercerá grande influência sobre a sua teologia filosófica: a doutrina da contingência sincrônica descreverá o modo segundo o qual a vontade divina age em relação às criaturas. Infelizmente, não poderemos adentrar nesse interessante aspecto do pensamento scotista em nossa apresentação.

# Lectura Oliviana de la Creación

*Luis Fernando Benítez Arias OFM*
Univ. de San Buenaventura, Bogotá – Colombia

## Introducción

La comprensión de este trabajo y la posibilidad de su abordaje pasa necesariamente por el planteamiento actual del problema ecológico. De forma abrupta señalemos que la ética ecológica, en la cual se enmarca la reflexión siguiente parte de la afirmación que la diferencia óntica y metafísica del ser humano con respecto a las demás creaturas, no supone la dominación despótica de la naturaleza[1]. Necesitamos volver a la historia de la naturaleza llevados por los autores, siendo uno de ellos Pedro Juan Olivi, quien asume el estudio exegético de la sagrada escritura para iluminar su historia presente como hermano franciscano medieval. El trabajo se propone presentar la responsabilidad histórica de quienes estudian la sagrada escritura, de quienes siguen sus enseñanzas, así como la desinstitucionalización de los estudios escriturísticos como se encuentra en este autor franciscano medieval.

## 1. Generalidades de la técnica exegética medieval y Oliviana

A los ojos de los estudiosos sobre el pensamiento de Pedro Juan Olivi (1248-1298) el interés por los estudios bíblicos en este autor franciscano es la Orden Franciscana, puesto que los otros mendicantes lo hacen con el propósito de la predicación y la especulación teológica. Fray Pedro Juan Olivi busca en las escrituras la inteligencia para entender la historia y el papel de los frailes menores en ella[2]. La escritura es para él un texto puesto al margen de toda especulación y conocimiento teológicos. Él lo presenta como aquello de lo cual puedo derivar la

[1] Luis Fernando Benítez Arias, "El Hexaëmeron de San Buenaventura y sus aportes a la concepción antropológica", Julio César Barrera Vélez (ed.), *Perspectivas investigativas sobre el pensamiento de San Buenaventura de Bagnoregio y otros estudios*, Bogotá, Editorial Bonaventuriana, 2018:105-134, p. 131.
[2] David Flood, *Peter Jhon Olivi On Genesis*, New York, Franciscan Institute Publications, 2007, p. 8.

visión de la historia y el manejo de los eventos de la historia. Las acciones históricas particulares de Jesús es su motivación principal. Dentro de la lectura de la historia de este pensador, Jesús está en la sexta edad o el tiempo del cumplimiento de la historia, historia venida desde Abraham y la cual pasa por estadios o edades. La devastación del diluvio es para el autor franciscano el comienzo de las generaciones, particularmente el capítulo V del libro del Génesis[3]. La historia es la continuación de estas generaciones. Junto con la historia la creación fue de igual forma un asunto importante dentro de su exégesis. No olvidemos que en la Edad Media los estudios sobre la creación se multiplicaron debido a la tesis aristotélica de la creación eterna y los comentarios al *Timaeus* de Platón en tanto que la creación es la obra de un demiurgo ayudado por la geometría. El comentario es el fruto de sus trabajos y escritos compartidos a sus estudiantes. A la luz de los autores, el comentario sobre el libro del Génesis se ubica dentro de los años 1281-1282. Sin embargo, la fecha más remarcable en su interés exegético se ubica en 1279.

Se conoce de igual forma su desempeño como enseñante de la escritura en Montpellier en lugar del Studium Generale. Era costumbre de la época enseñar un autor bíblico del Antiguo Testamento, preferiblemente Isaías y un autor sagrado del Nuevo Testamento, generalmente, Mateo[4]. Olivi llamaba sus lecciones: *principia.* Parece haber tenido en el comienzo de sus lecciones tres *principia.* Las lecciones comportaban cuestiones disputadas sobre la escritura. Dentro del ejercicio académico de la época, los *principia* estaban asociados a las cuestiones disputadas colectivas dándole así un carácter de cientificidad a lo tratado y de acento académico. El número de asistentes a estas lecciones daban a los encuentros, con este autor franciscano, el sello de ser algo para personas no sólo académicas y además la denuncia de ser la conformación de un grupo disidente. La presencia de tantas personas son el testimonio de la imagen positiva dada por este pensador franciscano perteneciente al movimiento franciscano de *fraticelli.* Los análisis de estas lecciones indican que hay una relación entre la analogía, como sentido bíblico en la Edad Media, y el análisis riguroso, así como crítico. Había la impresión en la Edad Media que los evangelistas constituían un escrito continuo y gracias a los análisis críticos asociados a los *principia* esto muestra una forma nueva de abordar el asunto. Olivi hace aparecer la necesidad de la presentación de estructuras

[3] David Flood, ob., cit., p. 8.
[4] Sylvain Piron, "L'herméneutique Evangélique Olivienne", *Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIII-XIV siècles*, 4, 2012: 1-8 (p. 1).

divergentes, de narraciones diversas[5]. Con esto se pasaba de la simple recepción del texto como un dato revelado a la postura crítica, al razonamiento contractual. En este sentido, el aporte de nuestro autor busca la necesidad de la deducción racional de presentar la diversidad de lecturas, de datos diferentes para ver allí la significación teológica. En el fondo se establece la relación entre la historia, el aporte humano y la revelación divina, todo en la composición de los textos bíblicos. La mejor forma de ver esta relación está en la forma como la encarnación de Dios entre nosotros reclama el testimonio de los feligreses y la intervención de la Iglesia en tanto que magisterio para estudiar, promulgar e interpretar la escritura. Todo da fe de la veracidad, autenticidad y testimonio de la palabra recibida.

Para el autor franciscano la encarnación es tan grande que no puede agotarse en una única narración o visión de las cosas, la diversidad en esto es por lo tanto una premisa indispensable para la veracidad y testimonio de este hecho en la vida de Cristo y de sus seguidores. Allí está su carácter de universalidad. La escritura por terceras manos y no por Jesús mismo garantiza así la textura humana y su lugar social. La humildad de Dios en la persona de Jesús da muestra que es mejor no hablar de sí mismo y su obra. La llegada de Dios en la pobreza y humildad de Jesús nos sugiere que él viene para desanudar esas pretensiones humanas deseosas de un Mesías triunfante y poderoso, rico y al lado de los poderosos de este mundo. De este modo la filosofía, la teología y la exégesis están al servicio de la pobreza vivida y constatada en la encarnación de Dios en la persona de Jesús.

El afán de presentar las diversidades, diferencias y aún contrariedades entre los autores bíblicos tiene un valor pedagógico, indicando que la diversidad de opiniones, comentarios y visión de las cosas no es signo de mentira o de error. El proceso de composición de los evangelios es el reflejo de la composición de la historia, como la verdad se despliega en ella y las limitaciones humanas en este desarrollo. La composición de los textos muestra la humildad, la limitación para querer agotar en cuatro sentidos o en cuatro autores, toda la riqueza y grandeza de Dios en la encarnación, las cuatro en su conjunto nos enseñan la grandeza e infinitud de toda realidad divina[6]. Olivi desarrolla consideraciones menos formales y más cargadas de hermenéutica en el sentido del término hoy en día. Esto es destacado

[5] Piron, ob., cit., p. 4.
[6] Piron, ob., cit., p. 8.

por los estudiosos en la medida que ejerce la *divisio* en el estudio del texto[7]. Dentro de la estructura del plan del texto se encuentra la *quaestio* propio de los *magistraliter* y las lecciones propias del *cursorie* quien tiene un lugar más restringido para su desarrollo. La glosa explicativa permite al autor poder utilizar otros recursos para despejar cualquier tipo de duda o de oscuridad en el texto. Se destaca en la obra de Olivi su elección por los profetas, confirmando así el valor y la importancia de la historia en la exégesis. La explicación de la narración bíblica es de carácter fundamental en este autor franciscano. Para este tipo de lectura, él recurre a la Historia *Scholastica*[8]. Nuestro trabajo no nos da para explicitar las técnicas usuales en el ejercicio exegético de Olivi, por eso, remito al lector a los trabajos de Gilbert Dahan en el capítulo de libro titulado: "Olivi utilizador de la Catena Aurea de Tomás de Aquino" sin embargo, quisiera sólo subrayar como en esas técnicas sobre sale el uso de la metáfora como centro de su exégesis centrada en la espiritualidad.

Sin entrar en detalles sobre el material estudiado por los expertos, el Comentario sobre el libro del Génesis de Pedro Juan Olivi está compuesto de cinco manuscritos y un sexto que, a los ojos de los expertos, resulta de la extracción de una cantidad de líneas de ese manuscrito.

## 2. El texto del Génesis en Pedro Juan Olivi

En la introducción al libro del Génesis (*Proemium*) este pensador ve en el Antiguo Testamento la metáfora de un árbol cuya raíz es la obra de la creación donde las ramas componen los profetas, los varones espirituales, los patriarcas. En este árbol está también presente la Trinidad de Dios, así como los ángeles, los varones quienes viven bajo la ley natural. El árbol es para el autor franciscano la solidez estable. Esta solidez está dada por la autoridad divina en la cual todo intelecto humano puede y debe fijarse con seguridad. Este árbol brinda sombra, frescura, frutos sabrosos y como premio a todo aquel ejercicio super intelectual el cual recibe todo lo merecido para compensar el alimento famélico con uno espiritual. En esta primera parte se ve claramente el uso de la metáfora como la del reinado de Nabucodonosor en Daniel 4, 16: "sub metaphora regni Nabuchodonosor

[7] Gilbert Dahan, "Olivi utilisateur de la catena aurea de Thomas d'Aquin", Alain Boureauet Sylvain Piron, *Pierre de Jean Olivi. Pensée scolastique, dissidence spirtuelle et société*, Paris, Vrin, 1999, p. 94.
[8] Gilbert Dahan, "Olivi utilisateur de la catena aurea de Thomas d'Aquin" cit., p. 100.

describitur"[9] la imagen del árbol continúa su desarrollo con esta cita bíblica. El árbol está en la historia de Abraham: "…sub arbore Abrahae Deus trinus et unus apparvit"[10]. La invitación es además por parte del autor franciscano a considerar los dos Testamentos como una unidad. Para nuestro caso vale la pena mencionar como este autor en esta primera parte alude a la obra de Dios en el universo, a saber: "creatio, conservatio, gubernatio, consumatio"[11]. En la obra creadora, el autor distingue tres tipos de obra o semillas: "creatio sive substantificatio, distinctio, adornatio"[12]. Importante destacar como el comienzo o la génesis toma forma con Adam, Noé y Abraham, de este modo refulge o brilla la Trinidad propiciando tres inicios solemnes a través de la propagación de las Leyes a los pueblos. La presentación de la escritura sigue adoptando la metáfora del árbol y en tres ramas destaca como ha sido el desarrollo de la ley: Éxodo, Levítico, Números. Sobre este desarrollo funda su explicación de las etapas de la historia. La ley de Dios, tanto la propia como la ley sobre natural no repudia, más bien, aprueba y subordina toda utilidad, así como el consejo deliberativo o la discreción de la razón humana. Esta ley sirve al pueblo elegido para recibir las leyes de la gracia y la gloria heredada de modos multiformes. Todo este progreso en la Ley es acompañado por la expresión: "locutus est Dominus"[13].

La aplicación de esta palabra se nota en el capítulo 1 del Génesis versículo 26 en el cual Dios pone al hombre a presidir los animales: "et praesit piscibus, maris et volatilibus caeli et bestiis terrae et universae creaturae"[14], esta presidencia tiene dos funciones: "praesidentia naturalis dignitatis…finalis bonitatis"[15]. Este tipo de presidencia pone al ser creado con inteligencia a poner todo de acuerdo con la dignidad natural y además propender para que todo tenga como finalidad la bondad. De acá se desprende la responsabilidad de esa creatura inteligente o racional. Todo lo creado está en relación: "propter ipsum" y puestas al servicio y utilidad: "eius servitium et utilitatem". La comprensión de esta parte reclama una explicación

[9] David Flood, *Peter J. Olivi On Genesis*, New York, Franciscan Institute Publications, 2007, p. 2: "Como es descrito bajo la metáfora del reino de Nabucodonosor".
[10] Flood, ob., cit., p. 3: "bajo el árbol de Abraham Dios Trino y Uno apareció".
[11] Flood, ob., cit., p. 6: "creación, conservación, gobernanza, consumación".
[12] Flood, ob., cit., p. 9: "creación o substantificación, distinción, embellecimiento" .
[13] Flood, ob, cit., p. 21: "así habló el Señor".
[14] Flood, ob., cit., p. 94: "presida los peces del mar y volátiles del cielo y las bestias de la tierra y as creaturas del universo".
[15] Flood, ob., cit., idem: "presidencia de la dignidad natural y la bondad final".

desde el mismo Pedro Juan Olivi cuando distingue *dominus* de *usum*, es decir, dominio, propiedad, del saberse servir de las cosas. Esto es propio de la espiritualidad y pensamiento franciscanos[16]. Las cosas creadas no son propiedad, sino que ellas están puestas al servicio y utilidad. El término: "*regendam*"[17] o el poder sobre todo aquello proveniente de la tierra, es acompañado por la utilidad: *"utilitatum*" o la capacidad de poderse servir de esto generado en la tierra. El autor subraya: si el hombre no hubiese pecado, no tendría la infección del pecado original habría entre todo lo creado una obediencia mutua entre las partes: "an forte adhuc sic se habent quod si homos nullam haberet infectionem peccati originales et actualis adhuc sibi consimiliter oboedirent"[18]; confirmamos con esto la relación mutua entre las partes y la incapacidad de apoderarse o apropiarse de las cosas creadas de las cuales se debe servir siempre de parte de la creatura racional o inteligente.

Este apartado es para suscitar más responsabilidad con los seres de la creación. Vamos viendo en este recorrido de los comentarios de Olivi al libro del Génesis como se establece un imperativo moral del equilibrio, la armonía entre los seres de la creación. Vale la pena indicar algunas líneas que soportan este pensamiento desde la persona misma de este hermano franciscano y su opción de hermano menor franciscano. En el trasfondo de la expresión: Ley está la ley como la *Lex Evangélica* venida de Dios y no de autoridad o instituciones humanas. Esta lectura concuerda con aquello dicho más arriba, a saber: el interés de la exégesis de Pedro Juan Olivi es la lectura de la situación interna de la Orden Franciscana[19].

Prosiguiendo con la exégesis de este autor vemos como comparando a los seres animales con el sr humano resalta en este último su nobleza, la potestad de señor y su providencia, pero en lo que se quiere resaltar es la relación con los animales en

[16] Petrus Ioannis Olivi, *De usu Paupere. The quaestio and the tractatus*, ed., by David Burr, Australia, University of W. Australia, 1992; Giacomo Todeschini, Un trattato di economia politica franscescana: "*De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 1980; Giorgio Agamben, *L'Altissima Poverta. Regole monastiche e forma di vita*, Milano, Neri Pozza Editore, 2011.

[17] Flood, ob., cit., p. 94: "ejercer el poder a la manera de un rey",

[18] Flood, ob., cit., p. 94: "que si el hombre no hubiese pecado, no tendría la infección del pecado original, habría entre todo lo creado una obediencia mutua entre las partes".

[19] Petri Iohannis Olivi, *Quaestiones de Romano Pontifice*, ed., by Marci Bartoli, Roma, Editiones Ad Claras Acquas, 2002.

términos de*: gubernatione*[20]; ésta es una nueva visión de las cosas puesto que el poder no es dominio, propiedad, pero sí de dirección, quien tiene el timonel. Suele traducirse por naturaleza teleológica entre los autores medievales, esto tiene su origen en la Metafísica Aristotélica con ello se abre la posibilidad a un bien ordenado, a un fin (*Met*., VIII, 1044 a 31; XII, 7, 1072 b). En otra visión de las cosas, el gobierno del mundo es atribuido a Dios por eso desde ahí el trabajo del ser humano es hacer que las cosas lleguen, se encaminen a su fin debido presente en la mente de Dios, así todo está dispuesto al bien y si alguien contribuye es para colaborar en la consecución de llevar todo esto a su finalidad.[21]. Reafirmamos así la capacidad moral y responsable del ser humano con todas las creaturas, incluyendo a las racionales. Tenemos de igual forma la ayuda de la exégesis cristiana en la actualidad en la cual vemos como el término mandar, dominar (KBS en hebreo) en el contexto del Oriente antiguo comprende el asunto del riesgo inminente de las bestias salvajes; en el contexto del destierro de Babilonia estas palabras se emplean a imagen y semejanza de Dios, es decir, bajo la responsabilidad, es un carácter administrativo y no de dominación o aniquilación[22]. La idea de *gubernatio* puede estar de igual forma respaldada por el pensamiento del aquinate quien dice:

> "Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt, ut ex supra dictis patet. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare"[23].

[20] Flood, ob., cit., p. 96: "gobernación".

[21] Silvia, Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.

[22] Richard Acosta Rodríguez, *Dios, Hombre, creación. Hacia una Ecoteología Bíblica*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 2015, p. 39.

[23] *S. Th*. I, q. 103, a. 1 in c. "En segundo lugar, [se demuestra el Gobierno divino del mundo] cuando consideramos la Bondad divina, que ha dado origen a todas las cosas, como ya hemos dejado asentado. Pues, por ser condición de las cosas mejores producir mejores efectos, no conviene a la suma Bondad de Dios que no conduzca hacia la perfección a las cosas creadas por él. Pues la perfección última de cada cosa consiste en la consecución del fin. Por eso, a la Bondad divina pertenece el que, así como produce las cosas en su existencia, así también las lleve a sus fines. Esto es gobernarlas".

### 3. Consideraciones para una ética del medio ambiente

Estamos en la era del ecozoico. Con este término se quiere señalar el riesgo y peligro corridos por la vida y el planeta. El término proviene del cosmólogo norteamericano Brian Swimme y el antropólogo cultural Thomas Berry en el libro en 1992 *The Universe Story* en el cual hay un recorrido de la evolución desde el *Big Bang* hasta nuestros días. En este período se elabora una alternativa a esta destrucción actual del planeta y toda forma de vid. La vida es el eje estructurador de todo lo que tiene ver con el ser humano y las diversas formas de vida. Ellos indican como la producción y la búsqueda de los primeros bienes para el ser humano se hacen dentro de límites, el gran problema de la mentalidad de hoy en día el sin-límites. Pareciera que todas las épocas buscan salvarse y aluden al Arca de Noé como se hace hoy en día y como se hizo en la Edad Media con Hugo de San Víctor y el estudio exegético propuesta desde el Arca de Noé. En ambas lecturas hay un trasfondo histórico importante para nuestro autor franciscano visto en este trabajo.

Ahora bien, la pregunta por la ética del medio ambiente es una cuestión con sentido ético, por eso la sugerencia es tomar la teoría de la "ética interrogativa" a fin de plantear las consideraciones éticas desde la formulación ética de la pregunta. Comencemos este recorrido con la afirmación del lenguaje como elemento de interrogación. Ella nos llevará a presentar nuestro trabajo como una propuesta metodológica, pues nos ayudará a ponernos delante de un discurso y/o situación. Interrogar, preguntar es un saber por el cual descubrimos el ángulo de perspectiva desde el cual se abordan aquellos discursos y situaciones. Saber interrogar es buscar la capacidad para percibir el invisible, las cuestiones a las cuales, esos interrogantes, hechos, palabras y comportamientos logran responder. Esas cuestiones abren a nuevos interrogantes. La interrogación es un aprendizaje, una formación de la inteligencia, una apertura ética. La percepción y visión del mundo es la integración de todas las preguntas y cuestiones. Hay toda una cosmología y política detrás de un ordenamiento interrogativo, como muy bien lo expone Olivier Abel.[24] Estamos frente la relación pegunta-respuesta que es toda una lógica. La interrogación y la interpretación se hacen presente en esta búsqueda del sentido de la pregunta particularmente entre los autores latinos en diálogo con los autores contemporáneos.

[24] Abel Oliver, *Etique Interrogative*, Paris, PUF, 2000.

La pregunta por una ética del medio ambiente no puede desconocer el carácter fáustico o el sueño prometeico del dominio del mundo por parte del ser humano actual, dejando todo al azar. En palabras de Clément Rosset:

> "L'artificialisme dont il a été et sera question dans le présent livre désigne donc essentiellement une dénégation de la nature et une affirmation universelle du hasard: sens qui se situe aux antipodes de toutes les formes de naturalisme anthropocentrique qui se sont manifestées depuis Aristote dans l'histoire de la philosophie[25].

Lo que se puede precisar con estas ayudas bibliográficas es la necesidad de colaborar con la naturaleza, pero partiendo de la educación para formar maestros capaces de sentir primero en el corazón y luego ejecutar. Esto es ser gobernado primero por sí mismo para luego colaborar en la gobernanza de los demás seres confiados; se constituyen en verdaderos ministros o servidores puestos al servicio de la naturaleza, así se vio en las primeras páginas de este escrito aludiendo a Olivi.

Otro de los aportes a la formulación de una ética del medio ambiente a partir de la pregunta preñada de ética misma es la afirmación que la naturaleza no es para sobre vivir por parte del ser humano sino del bien-vivir con la naturaleza, de este modo, más responsable y conocedor de mí mismo, siendo más responsable y fraterno soy con la creación. A propósito del bien-vivir hay quienes se proponen una elaboración de virtudes ambientales a propósito de pistas o pautas para una ética ambiental como los trabajos de Robert Sandler quien habla de la virtud de la sostenibilidad, la comunión con la naturaleza, el respeto por la naturaleza, la virtud de la gestión responsable del medio ambiente, la virtud del activismo ambiental. [26] Para ello la educación como formación de la virtud de la prudencia o del carácter o también llamada una ética de la virtud, es de vital importancia. De este modo se podría responder a las preguntas sobre la destrucción del medio ambiente.

[25] Clément Rosset*, L'anti-nature*, Paris, PUF, 1973, p. 55_ "El artificialismo del que se ha tratado y se tratará en el presente libro afirma Clément Rosset en *La anti-naturaleza* –, designa, pues esencialmente una negación de la naturaleza y una afirmación universal del azar, sentido que se sitúa en las antípodas de todas las formas de naturalismo antropocéntrico que se han manifestado tras Aristóteles en la historia de la filosofía".

[26] Ronald Sandler, *Character and Enviromment: one virtue oriented approach to enviromental ethics*, New York, Columbia University Press, 2007.

# FILOSOFÍA DE LOS SIGLOS XII-XIV

# “Rosas bermejas, cándidos lirios, purpúreas violetas”: actitud estética en el pensamiento de Hugo de San Víctor

*Adrián Pradier*
Universidad de Valladolid - España

## 1. Presentación

El presente trabajo se divide en dos partes: en la primera de ellas analizo el objeto, sentido y alcance del concepto de actitud estética, de acuerdo a las doctrinas y estudios más relevantes; en la segunda parte, y tras exponer sucintamente los elementos de consonancia entre la teoría moderna y la perspectiva medieval, analizaremos su presencia en Hugo de San Víctor, como muestra ejemplar y altamente representativa del período de la integración del concepto en el pensamiento estético medieval.

## 2. El concepto de actitud estética

El concepto de “actitud estética” hunde sus raíces en la filosofía inglesa y, en particular, en el marco de las controversias modernas en torno a la norma del gusto. Pese a los precedentes que podemos encontrar en autores como Anthony Ashley Cooper, Joseph Addison, Francis Hutcheson y Edmund Burke, fue Archibald Alison quien lo tematiza expresamente en sus *Essays on the Nature and Principles of Taste* (1790). Define allí un cierto “estado mental” para el que el hombre está naturalmente dispuesto; que es “el más favorable a las emociones del gusto”; en el que la imaginación está “libre y desembarazada” y en el que la atención no está ocupada por “pensamientos privados o particulares”; y que nos sitúa en una posición de apertura a cualquier impresión “que puedan crear los objetos que están ante nosotros”[1].

[1] Archibald Alison, *Essays on the Nature and Principles of Taste.* Vol. I (2 vols.), Edimburgh, Bell & Bradfute, 1811, p. 10.

Esta actitud, por lo tanto, (1) favorece, aísla[2] o intensifica[3] el propio experimentar de lo estético y, en concreto, la emoción correspondiente; (2) estimula el uso de la imaginación de una manera libre y productiva, porque neutraliza la apreciación del objeto con arreglo a intereses ajenos que la mediaticen; y, por último, (3) nos mantiene expectantes ante el mero aparecer de los objetos y en disposición de cumplir la normativa que rige su propia ostensión.

La adopción de una actitud estética no implica la emergencia de la experiencia propiamente dicha, como tampoco se deriva su necesidad para vivir o disfrutar de la experiencia. En realidad, el sentido del concepto permite, sobre todo, la reconsideración de la vida estética del hombre como dimensión no sólo accidental, sino susceptible de ser condicionada como hábito: en otras palabras, la experiencia estética se puede refinar y entrenar en la adquisición de ciertas habilidades que colaboren en un mayor disfrute y sofisticación de la misma.

Una idea clave en torno a la que orbita el concepto de actitud estética es, sin duda, la noción del desinterés estético. Su despliegue moderno se inicia en la filosofía de Lord Shaftesbury y su inmediata recepción por parte de Hutcheson[4]; con posterioridad sus principales desarrollos se darán en el continente, sobre todo a partir de la *Crítica del Juicio* de Kant. Sin embargo, conviene explicitar que ambas nociones son distintas y que, si bien referidas al mismo objeto, la primera implica la segunda, pero no a la inversa, hasta el punto de que el placer desinteresado en la experiencia de lo bello ni siquiera presupone la previa adopción de una actitud estética. Mientan, por tanto, momentos cronológicamente distintos[5], recogido en el irreductible carácter previo y decisorio de la actitud estética: en realidad, su adopción depende de una determinación

[2] Herbert Sidney Langfeld, *The Aesthetic Attitude*, Cambridge, Harvard University Press, 1920, pp. 48-52.
[3] Harold Osborne, *Theory of Beauty: an Introduction to Aesthetics*, London, Routledge & K. Paul, 1952, p. 159.
[4] Sobre el particular, véase Paul Guyer, "The origins of Modern Aesthetics: 1711-35", en Peter Kivy (dir.), *The Blackwell Guide to Aesthetics*, Oxford, Blackwell, 2004: 15-44 (pp. 19-20); véase Jerome Stolnitz, "On the Origins of 'Aesthetic Disinterest'", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 20, 1961: 131-143; Jerome Stolnitz, *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism*, Houghton Mifflin, New York, 1960, p. 43; véase David A. White, "The Metaphysics of Disinterestedness: Shaftesbury and Kant", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 32, 2, 1973: 239-248 (p. 329).
[5] En un sentido similar se expresa Jacques Maritain, *Art et Scolastique*, Paris, Librairie de l'art catholique, p. 135.

del sujeto en su calidad de espectador y se basa, si seguimos la definición más aceptada de Jerome Stoniltz, en una "desinteresada y simpatética **atención a** y **contemplación de** cualquier objeto de la conciencia, por sí solo"[6]. Por el contrario, el placer estético desinteresado es genuino de la propia experiencia de lo bello, por lo que forzosamente es posterior.

### 3. La presencia del concepto en el período medieval

El reto ahora consiste en determinar la presencia, sentido y alcance del concepto de actitud estética en el pensamiento medieval. Ahora bien, ha quedado claro que la expresión filosófica de una atención focalizada sobre el mero acontecer de los objetos en el modo de su ostensión y con independencia de cualesquiera intereses privados, sean personales, cognitivos o pragmáticos, es sin duda alguna moderna. Existen, no obstante, propuestas teóricas en las que se ha detectado la presencia de estructuras de pensamiento anteriores que, aun cuando no llegan a la expresa formulación de los conceptos involucrados en la discusión estética moderna, sí que la contienen como paso elemental en sus reflexiones sobre la belleza. Sobre este asunto se han pronunciado, en particular, Jacques Maritain –sobre todo en el contexto de la Escolática[7]–; Edgar de Bruyne[8]; Wladyslaw Tatarkiewicz[9]; Meyer Schapiro[10] –especialmente en el contexto del arte medieval entre los siglos XII al XIII–; y Francis J. Kovach[11].

[6] Jerome Stolnitz, "The Aesthetic Attitude", John Hospers (ed.), *Introductory Readings in Aesthetics*, New York, The Free Press: 17-27 (p. 19). Para ampliar, véanse "The 'Aesthetic Attitude' in the Rise of Modern Aesthetics", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 36, 1978: 409-423; Gary Kemp, "The Aesthetic Attitude", *British Journal of Aesthetics* 29, 4, 1999: 392-399. Para una perspectiva panorámica, David Fenner, *The Aesthetic* Attitude, Atlantic Highlands (US-NJ), Humanities Press, 1996. Sobre la controversia del concepto en su contexto originalmente analítico, véase el excelente trabajo del Prof. Sixto J. Castro, "El problema de la experiencia estética desde la filosofía analítica", Ricardo Piñero y Raquel Cascales (eds.), *Arte, acción, experiencia*, Madrid, Sindéresis, 2019.

[7] Jacques Maritain, *Art et Scolastique*, pp. 36-37 y 131-137.

[8] Edgar de Bruyne, *La estética de la Edad Media*, Madrid, Antonio Machado, 1994: 152-159.

[9] Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas*, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 353-354; id. *Historia de la estética. II. La estética medieval*, Madrid, Akal, 1990: 100-101 y 108-109.

[10] Meyer Schapiro, "On the Aesthetic Attitude in Romanesque Art", *Romanesque Art: Selected Papers*, Nueva York, G. Braziller, 1977: 1-27.

[11] Francis J. Kovach, "Aesthetic Disinterestedness in Premodern Thought", *The Southwestern Journal of Philosophy* 5, 1, 1974: 59-68; con especial atención a la concepción tomista de lo

Para este último autor la teorización medieval sobre lo bello, en consonancia con su conceptualización moderna, contiene tres propiedades comunes: (1) la "deseabilidad" o "amabilidad" de lo bello por sí mismo –y no, por tanto, con arreglo a intereses ulteriores, particulares y, en concreto, privados–; (2) el "deleite" *per se* de lo bello; y, por último, (3) la cualificación "desinteresada" de ese mismo deleite, que no es sino un corolario de (1) y (2)[12].

La tercera propiedad señalada por Kovach implica, a su vez, siete condiciones de satisfacción, que me atrevo a resumir en tres: en primer lugar, la aprobación de la belleza no puede cifrarse en términos de adecuación o eficiencia para la ulterior satisfacción de un fin, por lo que ésta ha de ser juzgada con arreglo a su propia norma y, por tanto, con independencia de su posible utilidad –en otras palabras, la belleza es bella **en sí** y no por razón de su utilidad *para* otra cosa–; seguidamente se deriva la idea de que el placer de la belleza descansa **en** ella y **por** ella, por lo que no se corresponde **con** o produce **de acuerdo a** otros criterios, cualidades o intereses; esto obliga, en tercer lugar, a una conceptualización finalista de la belleza, por cuanto se erige como fin en sí misma. Un problema evidente lo constituye la tensión generada entre los beneficios del placer suscitado por el encuentro con lo bello sensible, tomado de manera aislada y con independencia de otros intereses, frente a la consideración, también placentera, en torno a su utilidad o beneficio, un lugar tradicional en el pensamiento medieval que, sin embargo, puede lastrar la conceptualización de una belleza libre que sea a su vez objeto de una actitud estética.

El problema, sin embargo, no reside tanto en la presencia de goces sensuales o en su disfrute, como en el riesgo de caer en una persecución incombustible de placeres egoístas, sin finalidades específicamente nobles o útiles para uno mismo o para los demás. Sin embargo, y pese a la existencia de ese riesgo, la distinción entre belleza y utilidad y la elevación de la segunda a condición necesaria de la primera no son factores que excluyan la noción de un placer estético desinteresado, sino, en todo caso, la búsqueda de un placer conforme a intereses privados y, en particular, de orden sensual, sin otro fin que el de una satisfacción avariciosa y delirante. Dicho de otro modo, el problema no parece ser estético, sino más bien de orden práctico.

bello y su acomodo de la idea del desinterés, véase Francis J. Kovach, "Esthetic [*sic.*] disinterestedness in Thomas Aquinas", Jan Aler (ed.), *Actes du Cinquième Congrès International d'Esthétique. Amsterdam 1964*, Berlin/Boston, De Gruyter Mouton, 2019: 768-773.

[12] Ibíd., p. 62.

## 4. El concepto de actitud estética en el pensamiento de Hugo de San Víctor

Uno de los autores que mejor recoge la posibilidad de una conceptualización medieval de la "actitud estética" es, sin duda, Hugo de Saint-Victor (ca. 1096-1141). Notable intelectual y valorado maestro, fue uno de los principales responsables de la transmisión continental de la estética dionisiana de la transparencia de lo invisible en lo visible[13], que a su vez asimiló como marco general para su propio pensamiento. En su conocida e influyente *Expositio in Hierarchiam Coelestem Sancti Dionysii* se hizo cargo no sólo del comentario y exposición de la obra de Dionisio el Areopagita, sino también de la versión y comentarios de Juan Escoto Eriúgena, y, como él, también consideró la potencia teofánica del orden visible para revelar, a las mentes provistas de formación adecuada y visión depurada, y siempre conforme a las propias Escrituras[14], la actividad poética del Creador, así como Su propia presencia a partir de la contemplación de sus criaturas.

La habilitación areopagítica del camino sobrenatural con base en el mundo natural no sólo permitía de esta forma la instrucción del creyente, sino la propia reconsideración de la singular dignidad de las cosas materiales "para el conocimiento de las cosas invisibles" (*ad invisibilium cognitionem*)[15]. Sólo mediante esa clave simbólica podía ser interpretado el orden de lo sensible como antesala de "aquel mundo" (*ille mundus*), anticipo desde sus cualidades específicas, lógicamente sensibles, irreductiblemente materiales: "aquel mundo", dice, "está en este mundo, pero este mundo es más pequeño que aquel mundo, porque aquel contiene aquello que éste no puede contener"[16]. Con base en esta idea, Hugo interpreta la dimensión visible de las cosas como "simulacro" (*simulacrum*), pero no perverso o torticero, sino auxiliador; como libro escrito "por el dedo de Dios" (*digito Dei*), que se presta a su lectura y permite manifestar sus realidades invisibles para aquellos lectores –o, más bien, espectadores– habituados a las rutinas contemplativas. Aquellos, en suma, capaces de mirar el mundo entorno no sólo con los "ojos de la carne" (*oculi carnis*),

[13] Edgar de Bruyne, *Études…*, II,: 574-620.
[14] Hugo de San Víctor, *Expositio in Hierarchiam Coelestem Sancti Dionysii* I, 1 (*PL* 175, 926c); véase Sb. 11, 20; 13, 5; Rm. 1, 20; véase Edgar de Bruyne, "Esthétique païenne, esthétique chrétienne. A propos de quelques textes patristique", *Revue Internationale de Philosophie*, 9, 31, 1955:130-144 (pp. 131-132).
[15] Ibíd., I, Exp. (*PL* 175, 940d).
[16] Hugo de San Víctor, *De arca Noe morali* VI, 9 (*PL* 176, 680c).

sino con los "ojos del corazón" (*oculi cordis*)[17], en la esperanza de "ver las cosas invisibles" (*invisibilia videre*)[18] del otro mundo. La teoría de la apreciación estética de Hugo de Saint-Victor, desarrollada sobre todo en el tratado *De tribus diebus*[19], se encuadra también bajo este planteamiento por el que las cualidades de las cosas invisibles pueden ser demostradas "desde las formas visibles" (*ex formis visibilius*)[20].

Su concepción de la "belleza" (*pulchritudo*) se articula en cuatro categorías según se indique posición (*situs*), movimiento (*motus*), forma exterior (*species*) o cualidad (*qualitas*)[21]. A su vez, la noción de "actitud estética" se ubica, lógicamente, en la tercera dimensión de la belleza, la *species* en tanto que "forma visible" (*forma visibilis*), que, a su vez, contiene dos elementos: las "figuras" y los "colores" (*figuras et colores*)[22], es decir, los rasgos fundamentales de lo que se presenta estéticamente, aquí reducido a lo visible. A tenor de las condiciones de satisfacción que hemos rastreado en la primera parte de este estudio, en principio ha de ser posible atender y disfrutar de esas "figuras" y "colores", de sus matices sin número y variedades infinitas bajo una clave estrictamente estética, libre y desinteresada y, en los términos exactos de Hugo, con independencia de los otros aspectos determinativos de la belleza: posición, movimiento o cualidad. Según esto, la sola presencia del objeto y de su actividad han de ser suficientes para apreciar su encanto estético por sí mismo, aislado de otros aspectos y con independencia de intereses relacionados, por ejemplo, con su uso o posesión:

> "¿Qué es más hermoso y delicioso de contemplar que el cielo cuando está sereno? Resplandece como un zafiro y, con la más graciosa moderación, deja entrever su claridad y suaviza su aspecto. Rutila el Sol como el oro; la luna palidece casi como el electro; algunas de las estrellas brillan con forma de llamas, algunas titilan con luz rosácea, algunas brillan alterando su fulgor, ora rosado, ora verde, ora cándido.

[17] Ibíd. (*PL* 176, 680d).
[18] Hugo de San Víctor, *Expositio…*, I, Exp. (*PL* 175, 940d).
[19] En relación al *De tribus diebus* sigo la edición de Brepols a cargo de Dominique Poirel. En relación al aparato crítico, se añade entre paréntesis la referencia en la *Patrologia Latina*, a la que añado las líneas de la edición crítica: Dominique Poirel (ed.), *Hugonis de Sancto Victore de tribus diebus*, Turnhout, Brepols, 2002.
[20] Hugo de San Víctor, *Expositio…*, I, Exp. (*PL* 175, 949b).
[21] Hugo de San Víctor, *De tribus diebus* (PL 176, 814a, 80-81).
[22] Ibíd. (*PL* 176, 819a, 329-330).

> ¿Qué diré sobre las gemas y las piedras preciosas, de las que no sólo es útil la eficacia, sino el aspecto también admirable? He aquí la tierra coronada de flores, ¡qué alegre espectáculo ofrece, de qué modo deleita la mirada, de qué forma provoca el afecto! ¡Vemos las rosas bermejas, los cándidos lirios, las purpúreas violetas, en las que no sólo la belleza, pues también su origen es maravilloso! ¡De qué manera la sabiduría de Dios produce tal forma del polvo de la tierra!"[23].

La atención prestada por Hugo a los aspectos estrictamente sensoriales del cielo, de la luz del Sol y de la Luna; a los delicados matices lumínicos de las estrellas; a los colores de las flores; así como a los afectos y emociones suscitados, es en todo momento expresiva de una actitud genuinamente estética, tal y como él mismo indica en el texto –son útiles las piedras preciosas, pero también (*quoque*) admirables por su encanto y sus colores–. Más aún, esa actitud que se posa de manera desinteresada; libre de intereses privados, morales o pragmáticos; y que opera con independencia, incluso, del uso al que los objetos se destinan, está programáticamente prevista por Dios.

De hecho, de los cuatro modos de la "utilidad" (*utilitas*), a saber, "lo necesario" (*necessarium*), "lo cómodo" (*commodum*), "lo congruente" (*congruum*) y "lo grato" (*gratum*), este último se define como aquello que "ciertamente no es apto para el uso, y sin embargo es deleitable para la contemplación, tal y como a veces sucede con ciertos géneros de plantas y bestias, también aves y peces, y cosas similares"[24]. En otras palabras, deleite estético y utilidad conviven en el mundo, y no sólo pueden separarse en la percepción, sino que también en la propia praxis cotidiana se separan

[23] Ibíd. (*PL* 176, 820d-821a, 411-425): "Quid iocundius ad videndum caelumo cum serenum est, quod resplendet quasi saphirus et gratissimo quodam suae claritatis temperamento visum excipit et demulcet aspectum? Sol sicut aurum rutilat; luna pallet quasi electrum; stellarum quaedam flammeo aspecto radiant, quaedam luce rosea micant, quaedam vero alternatim nunc roseum, nunc viridem, nunc dandidum fulgorem demostrant.
Quid de gemmis et lapidibus preciosis narrem, quorum non solum eficacia utilis, sed aspectus quoque mirabilis? Ecce tellus redimita floribus, quam iocundum spectaculum prebet, quomodo visum delectat, quomodo affectum provocat! VIdemus rubentes rosas, candida Lilia, purpureas violas, in quibus ómnibus non solum pulcritudo, sed origo quoque mirabilis est, quomodo scilicet Dei sapientia de terrae pulvere talem producit speciem!".

[24] Ibíd. (*PL* 176, 822b, 476-479): "Gratum est eiusmodi, quod ad usum quidem habile non est; et tamen ad spectandum delectabile, qualia sunt fortasse quaedam herbarum genera et bestiarum, volucrum quoque et piscium, et quaevis similia".

y, en algunos casos, la propia división es inevitable, tal y como recoge el propio Hugo en el caso de la confección de la indumentaria, donde "aquellos que aman demasiado la belleza, con frecuencia pierden la utilidad; y aquellos que desean conservar la utilidad, no pueden tener belleza"[25]. En contraposición, la actividad de Dios prevé ambas cualidades en los objetos creados, lo cual no impide que sean *de iure* separables y, por tanto, garantizadoras de dos vías de acceso al reconocimiento de la presencia operante de Dios, estética la una, utilitaria la otra: "[…] en las obras de Dios […] la belleza no elimina la utilidad […][26].

## 5. Final: la insuficiencia sobrenatural del concepto de actitud estética

La efectiva presencia de una "actitud estética" en el pensamiento de Hugo de San Víctor tiene un sentido ultramundano sin el que aquella no tiene sentido, aspecto en el que coincide con Juan Escoto Eriúgena en su propia visión del concepto, así como con otros autores egregios del mismo período y que no podemos abordar aquí, como Suger de Saint-Denis o, en cierto sentido, el propio San Bernardo de Claraval. En el caso de Hugo, los efectos de su ejercicio no deben agotarse en sí mismos, por más que el disfrute de lo estético se clausure sobre sí. En este sentido, Hugo comparte con Juan Escoto Eriúgena la misma estrategia: oponer, en el reconocimiento de la belleza sensible y en la posibilidad de su aislamiento, la actitud del "sabio" (*sapiens*) frente a aquella del "insensato" (*insipiens*). Y así, mientras que el necio se detiene en las formas exteriores, saltando de lo efímero a lo efímero, para el sabio el mundo visible, en el libre disfrute de sus cualidades específicas, puede también simbolizar y, en esa medida, anticipar en este mundo la actividad de las entidades celestiales. Ello sólo es posible para quien goza de vida espiritual, para quien logra "discernir todas las cosas", para quien considera que la belleza exterior "concibe en el interior lo que ha de ser admirado", a saber, "la sabiduría del Creador"[27].

[25] Ibíd. (*PL* 176, 823a-b, 521-523): "Nam et in formandis vestibus, hi qui nimis pulcritudinem diligunt, sepe utilitatem perdunt, et qui utilitatem conservare cupiunt, pulcritudinem habre non possunt".
[26] Ibíd. (*PL* 176, 823b, 523 y 526): "Sed in opere Dei […] neque pulcritudo utilitatem tollit, […]".
[27] Ibíd. (*PL* 176, 814b-c, 102-104): "[…] qui autem spiritalis est et omnia diividicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulcritudinem operis, intus concipit quam Miranda sit sapientia creatoris".

> "Y pienso que no hay nadie para quien las obras de Dios no sean maravillosas, salvo el insensato, en quien se admira únicamente la forma exterior; el sabio, en efecto, a medida que ve desde el exterior, escudriña el pensamiento profundo de la sabiduría divina, como si descubriera en una y la misma Escritura otro color o formación de las figuras; como si en verdad alabara el sentido y la significación. Bueno en efecto es contemplar y admirar asiduamente las obras divinas, especialmente para quien adquiere el conocimiento de convertir, en la práctica, la belleza de las cosas corporales en espiritual"[28].

Ambos, sensato e insensato, son capaces de atender a la "forma exterior", con independencia de intereses, liberando la belleza del mundo sensible. Pero sólo el segundo es capaz de convertir el evento estético en ocasión de ascenso; de ver *en* y *a través de* ella algo que se sitúa más allá de lo sensible, que lo funda y le ofrece su más íntimo sentido ontológico. En otras palabras, para superar la insensatez de una actitud estética intrascendente, que clausure toda posibilidad de ascenso en un usufructo desenfrenado, es tan preciso disfrutar de "las rosas bermejas, los cándidos lirios, las purpúreas violetas", como reconocer "no sólo la belleza, sino también el origen" de la misma, origen en el que opera la Sabiduría de Dios y que, por ello, es igualmente maravilloso. Éste es, por tanto, el sentido más elevado de la actitud estética en Hugo de San Víctor y, en buena medida, en el pensamiento medieval.

[28] Ibíd. (*PL* 176, 814b-c, 104-109): "Et ideo nemo est cui opera Dei mirabilia non sint, dum in eis et insipiens solam miratur speciem, sapiens autem per id quod foris videt, profundam rimatur divinae sapientiae cogitationem, velut si in una eademque scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendet, alter vero laudet sensum et significationem".

**Consideraciones filosóficas sobre el carácter no-humano de los pigmeos en los comentarios de Alberto Magno a las obras de Aristóteles**

*Ignacio Pérez Constanzó*
Universidad de la República – Uruguay.

## 1. Presentación

Alberto Magno es conocido y destacado en muchas áreas: aquí me centraré en su referencia a los pigmeos en el contexto de su tarea como comentador de obras de Aristóteles. Expondré lo que dice sobre ellos en sus dos comentarios a *De animalibus* de Aristóteles y, al final, haré unas consideraciones sobre el brutalismo/bestialismo y sus análisis sobre este concepto en sus dos obras sobre *Ética a Nicómaco*.

## 2. Alberto y sus comentarios sobre *De animalibus*

Alberto fue probablemente el principal veedor, instaurador, expositor y comentador –como explícita tarea encomendada a él por su orden– de las obras de Aristóteles, y que prontamente fueron introducidas a los planes de estudios desde entonces. Su comentario fue también su validación, y uno de sus méritos frente a otros comentadores de la época fue el de haber escrito sobre todo lo que se conocía de Aristóteles. Se abocó a los libros *De animalibus* de Aristóteles[1] y escribió dos comentarios. Primero hizo una *reportatio* escrita entre 1257 y 1259[2], ante la primera lectura de las obra sobre los animales, titulada *Quæstiones super De animalibus*. Entre 1260 y 1261 escribió otro comentario que es probable que fuera de los últimos escritos sobre el *corpus aristotelicum*[3]: *De animalibus libri XXVI* (1916 y 1920; lo

[1] Les dedicó un curso en 1258 en el nuevo *studium* dominico en Colonia. Cf. Ephrem Filthaut OP, "Ad *Quæstiones super De animalibus* Prolegomena", en *Opera omnia*, tomo XII, Aschendorff, Monacum, 1955, p. XLII b.

[2] Cf. James A. Weisheipl, "The life and works of St. Albert the Great", en James A. Weisheipl, *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Mediæval Studies, Toronto, 1980; pp. 36-37.

[3] Cf. James A. Weisheipl, "The life and works of St. Albert the Great", p. 31; 38. El mismo Weisheipl afirma que es muy difícil datar con precisión los comentarios a las obras de Aristóteles.

citaré como *De animalibus*). En ambos comentarios habla de los pigmeos. Las *Quæstiones super De animalibus* son del modo de comentario extenso[4], paráfrasis al que Alberto intercala observaciones, aclaraciones y algunos *excursus*; los primeros 10 libros comentan *De historia animalium*, los siguientes 4 *De partibus animalium* y los últimos 5 el *De generatione animalium*. El comentario *De animalibus*, en cambio, tiene una redacción diferente, aunque dentro del estilo albertino; constituye un largo[5] cuestionario o punteo de temas. Ambas obras son en un punto un anticipo de lo que será después la literatura de los *mirabilia*, y una somera lectura es excelente para hacerse una idea sobre las perspectivas en esta época.

Recordemos que el plan de Alberto es comentar a Aristóteles, a lo que dedicó *grosso modo* una década. A esto, además de las dificultades propias de entender el pensamiento de Aristóteles, se le añade el estilo albertino de comentar, que además de interpretar y explicar el texto, enmienda y añade elementos ajenos además de dudar, o incluso intercalar digresiones. Es decir, Alberto redacta con libertad y dentro de sus conocimientos y los de su público, al que presenta a Aristóteles. El espíritu que lo guía siempre al comentar a Aristóteles es el hacerlo accesible a los latinos. En la literatura académica hay quien se ha preguntado sobre si en Alberto predomina la experiencia propia o la ciencias de los libros, o si prevalece la teoría o la práctica, pero se ha juzgado que Alberto siempre mantuvo un sano equilibrio que no despreciaba ningún aspecto o perspectiva del saber[6].

### 3. Los pigmeos

En ambas obras afirma que los pigmeos no son hombres en sentido perfecto o completo, y Alberto los ubica en una categoría análoga a la de los simios. He aquí dos fragmentos elocuentes:

[4] Dividido en 19 libros, contiene en total unas 442 cuestiones.
[5] Publicado en dos volúmenes; consta de 24 libros, divididos cada uno a su vez en tratados. En total suman 387 capítulos, cada uno con un tema o asunto: contiene 196 en el primer volumen de casi 900 páginas y 191 en las 800 del segundo.
[6] Cf. Tamara Goldstein-Préaud, "Albert le Grand et les Questions du XIII$^{e}$ siècle sur le «De animalibus» d'Aristote", *History and Philosophy of the Life Sciences*, 3.1 (1981), p. 71; Benedict M. Ashley, "St. Albert and the Nature of Natural Science", en James A. Weisheipl, *Albertus Magnus and the Sciences*, *passim*.

> "La pronunciación se da con la inteligencia y esto se corresponde sólo al hombre. Todo aquél que habla tiene voz, pero esto no ocurre de manera inversa. Y si algún género de simios que sea parecido al hombre hablase, esto simplemente ocurre por imaginación y no desde la inteligencia, tal como ocurre en los pigmeos y quizás lo que llamamos *maritonmorion*[7], y quizás alguien de algún modo encuentre otros casos"[8].
>
> "Se dice que allí [donde nace el Nilo] van animales brutos de los que algunos son del orden los simios y de los que se llaman pigmeos, que son llamados hombres de un codo. Ellos son similares a los hombres en figura y andan erectos, y no son de más de un codo de altura, son capaces de reproducirse al fin del tercer año, y mueren al fin del octavo año o poco antes. [..] De hecho tales animales, que se llaman pigmeos, fueron vistos por muchos. Pero no tienen en realidad uso de razón ni vergüenza ni honestidad, ni se preocupan en nada por la justicia ni prestan la mínima atención a algo que sea de lo público. Más bien imitan a los hombres en muchas cosas y así, aunque tengan palabras y conversación, lo tienen de modo imperfecto"[9].

[7] El *zilius* o *maritonmorion* es, según la descripción de Alberto Magno, un híbrido entre hiena y mono. Según Resnick y Kitchell, se trata de la mantícora (*manticorus*), animal fantástico; aunque para Aiken hace referencia al tigre de Bengala. Cf. Irven M. Resnick & Kenneth F. Kitchell Jr., "Albert the Great on the «Language» of Animals", *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 70.1 (1996), p. 50; Pauline Aiken, "The Animal History of Albertus Magnus and Thomas of Cantimpré", *Speculum* 22.2 (april 1947), p. 224. Ambas opciones son posibles, incluso en algún concurso. Aristóteles en *Historia animalim*, 501a25-b3, habla dubitativamente del quimérico *martichoras*, veloz cazador de hombres, del tamaño del león, con cara de hombre y cola de escorpión que dispara flechas. Después, en *De animalibus*, XXII, tr.3, c1; vol.2, p. 1413, Alberto menciona al *maritonmorion* como similar al *manticora*, lo que muestra que los diferenció.

[8] Albertus Magnus, *De animalibus*, IV, tr. 2, c. 2; vol. 1, p. 400: "Loquutio enim cum intellectu appropriatur homini soli: et omne quidem loquens habet vocem, sed non convertitur. Et si aliquod genus symiarum simile homini loquitur, hoc est ex ymaginatione simplici et non ex intellectu, sicut pigmeus et forte id quod vocavimus superius maritonmorion, et forte quaedam huiusmodi alia inveniuntur". Salvo que se indique lo contrario, las traducciones son propias.

[9] Albertus Magnus, *De animalibus*, VII, tr. 1, c. 6; vol. 1, pp. 521-522: "Et dicitur, quod ibi occurrunt animalibus brutis, quae quaedam genera sunt symyarum et dicuntur pigmei, qui cubitales homines vocantur, eo quod sunt similes hominibus in figura et incedunt erecti, longitudinem cubiti non excedentes, in fine tertii anni generantes, et in fine octavi aut parum minus morientes. […] Talia enim animalia, quae pigmei dicuntur, multi viderunt: et habent etiam equos valde parvos, super quos ascendunt et equitant: sed usum rationis non habent nec

Pronto que hay que despejar la duda sobre si Alberto está realmente hablando de lo que hoy conocemos como pigmeos. Y todo parece indicar que no y que tampoco se basó en un relato de un contemporáneo viajero sobre ellos[10]; lo que era según a la costumbre de la época es dar mucha importancia a las "autoridades"[11], como Aristóteles. A pesar de cierta literatura que señala que Alberto sostiene posturas esencialmente racistas contra africanos[12], los pigmeos a los que se refería provienen de una secular tradición y no necesariamente de los pueblos subsaharianos que hoy tienen tal denominación. Ya desde la antigüedad griega se hacía referencia a los pigmeos en obras como la *Ilíada* o en las *Enéadas*[13]. No hay certeza de a quiénes se hacía referencia con los pigmeos en la Antigüedad, e incluso se duda sobre si hacía referencia a un pueblo real. Alberto, al hablar de pigmeos, estaba refiriéndose a quienes conoció mediante la literatura: un grupo de hombres que luchaban contra las grullas, y que tenían un tamaño ínfimo, de menos de medio metro. Esto último permite que comprendamos qué tipo de acercamiento tuvo Alberto sobre estos pigmeos. Para aportar una referencia contextual: después de 12 años de viaje por Oriente –India, Birmania, China, Nepal y Persia– en 1330 el franciscano Odorico de

verecundiam neque honestatem, neque iustitiam colunt, neque indicium reipublicae exercent: sed in multis imitantur homines, ita etiam, ut habeant loquelam et sermonem, imperfectum tamen habent".

[10] En aquella época, el abismo geográfico del desierto del Sahara se sumaba a la dificultad de franquear a los musulmanes y, sin viajes portugueses por mar que traspasaran del cabo Bojador hasta 1434. Además, no hay descripción del hipopótamo aún en el siglo XIII (la hizo Juan de Mandeville) aunque se hallaba en el Nilo por aquella época, lo que es indicio del desconocimiento de la franja central de África. No obstante, había comercio en África Occidental de caravanas que cruzaban el Sahara, transportando en diferentes sentidos oro, plata, esclavos, sal, dátiles, caballos y productos manufacturados. Al menos el oro llegaba a Europa, mediante el comercio con musulmanes, a Europa.

[11] Kathleen Coyne Kelly, "Exotic Animals", en John Block Friedman & Kristen Mossler Figg (eds.), *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages: An encyclopedia*, Routledge, New York 2000, p. 23b: "The authority of tradition frequently played a more important role than firsthand observation when it came to describing, classifying, and depicting (in words or art) exotic animals".

[12] Jordi Vallverdú i Segura, "El paso del racismo natural al esencial en la obra natural de San Alberto Magno", *Itinerarium*, 49 (2003), pp. 29-39. Este autor hace referencia a la raza de los africanos: Alberto no menciona la raza sino la especie, y no es claro que estos pigmeos fueran los africanos. El autor no parece caer en la cuenta de que Alberto no trató con pigmeos, sino con relatos míticos de la antigüedad que los mencionan.

[13] Cf. John Block Friedman, *The Monstruous Races in Medieval Art and Thought*, Syracuse University Press, New York, 2000, p. 18.

Pordedone narró su viaje y mencionó a los pigmeos, a los que identificó como los beduinos, y afirmó que vivían en el río Yangtsé (corre del Tibet al este, desembocando en el mar de China). Fray Odorico es explícito al afirmar que estos pigmeos "tienen un alma racional"[14], lo que es indicio de que estaba al tanto de noticias sobre pigmeos sin inteligencia o con dudas sobre su inteligencia.

De los textos presentados se muestra de modo claro que Alberto concibe a estos pigmeos como bestias no humanas, aunque con cierta similitud al humano en el conocimiento de la imaginación y de presencia intencional de la especie mediante la estimativa. Pero los pigmeos no sólo no tienen inteligencia, sino que tampoco tienen vergüenza u honestidad, lo que denominaríamos "decoro", y que hoy entraría dentro de lo que consideramos rasgos culturales.

En el segundo texto citado se afirma que "andan erectos y que no tienen más de un codo de altura". Un codo es la medida que hay del codo a la mano; hay diferentes versiones de cuánto implica, aunque suele ser de entre 40 y 55 centímetros[15]. La referencia a una estatura tan minúscula basta para considerar que Alberto no estaba hablando de hombres a los que viese, tratase, o de cuyo conocimiento tuviera mediante relatos de contemporáneos.

La cuestión del análisis del sonido, la voz y el discurso o conversación (*sermo*) ha sido destacadamente estudiada por Alberto, por ejemplo en el caso de los loros. Sus sonidos son excelentes imitaciones de los sonidos que los humanos emitimos, pero no se trata de un discurso que pueda articularse y escribirse, es decir, que sea racional y que tenga significado que transporte y que pueda ser interpretado. Escribió sobre las voces:

> "Conviene establecer antes si la voz es distinta del sonido, por lo que la voz es un sonido con imaginación emitido por la boca de un animal con el fin de demostrar algún afecto. En efecto, el sonido es el género de la voz, es decir en cuanto se engendra de lo que suena, y que conduce una pasión al ser oído. Pero la conversación es un tercer elemento que tiene una diversidad respecto

[14] Odorico da Pordedone, *Relación de viaje*, introducción, traducción y notas de Nilda Guglielmi, Biblos, Buenos aires, 1987, c. 24, § 2, p. 76.
[15] Esta medida fue utilizada desde la Antigüedad en Medio Oriente, en diferentes culturas. Fue una medida estandarizada para los romanos, y en la Edad Media. Mark H Stone, "The Cubit: A History and Measurement Commentary", *Journal of Anthropology*, (2014), *passim*.

> de los otros. Así, la conversación es la voz articulada y aprendida, declara el concepto de la mente del hombre; y esto sólo corresponde al hombre y a algunos pocos casos más que tienen afinidad con el hombre, como los pigmeos y lo que antes llamamos *maritonmorion* y otros así"[16].

Esta última frase es desconcertante, pues entonces los pigmeos –dejemos de lado el misterioso caso del *maritonmorion*– no serían seres con voz imitativa, sino con algo más similar al discurso racional, es decir, al humano. A partir de aquí, no me centraré en si los pigmeos son reales o no, sino en cuál es la delimitación categórica de los pigmeos, cuál su caracterización filosófica. Es decir, en si son meros animales, otra especie dentro de los animales superiores, o si se trata de una especie incluso más superior y, así, más cercana a los animales humanos. Este texto echará un poco más de luz:

> "En efecto, sobre las facultades internas de los animales tales como el sentido común, la imaginativa, la fantasía, la estimativa y la memoria, conviene preguntarse hasta cuándo y cuánto participan de los diversos [sentidos externos], y dónde sea que esto ocurre; pues es claro que algunos animales más allá de esto tienen conocimiento e ingenio y sagacidad similar a la razón, y particularmente los del género de los simios, así como también se mencionan algunos más, como los pigmeos"[17].

Es decir que los pigmeos carecen de lo propio de la especie humana: la razón, que le permite vivir de modo razonable, es decir, pensado, meditado o en –una

[16] Albertus Magnus, *De animalibus*, IV, tr. 2, c. 2; vol. 1, pp. 397-398: "Praedeterminare autem oportet, quod vox est diversa a sono, eo quod vox est sonus cum ymaginatione ab ore animalis ad aliquem affectum demonstrandum prolatus. Sonus autem est genus vocis quodlibet videlicet a sonante procedens, quod auditui infert passionem. Sermo autem est tertium diversitatem habens ad utrumque istorum. Est enim sermo vox articulata et literata, conceptum mentis hominis denuntians, et hic non competit nisi homini et paucis quae ad hominem habent affinitatem sicut pigmeus et id quod supra nominavimus marytonmorion et huiusmodi".

[17] Albertus Magnus, *Quæstiones super libri De animalibus*, proemio, q. única, c. 1, p. 1b: "Adhuc autem de potentiis animalium interioribus, quae sunt sensus communis et imaginatio et phantasia et aestimativa et memoria, usquequo et quantum a diversis participentur, inquirere oportet, et unde sit, quod quaedam animalia ultra hoc quandam videntur habere cognitionem et ingenium vel sagacitatem rationi similem, et praecipue simiarum genera, ita quod etiam quaedam horum loqui inveniuntur sicut pigmeus".

expresión que considero mejor– transidos en su actuar por la racionalidad o por el pensamiento. No obstante, los pigmeos tienen lo que los animales superiores: los sentidos externos e internos, en especial un mayor desarrollo de la estimativa y de la memoria[18] y lo que muchas veces se considera cierta habilidad práctica, que parece ser un grado de inteligencia. Todo esto puede verse en el libro XXI de *De animalibus*, que es donde trata la cuestión de la perfección de los animales y aquello que lo produce, y que es donde con más detalle desarrolla lo que compete a la especificidad de cada animal, y sus explicaciones sobre sus niveles entitativos y operativos.

La cuestión de la gradación entre animales está muy bien tratada por Alberto[19], y sin duda es un asunto relevante para él. Los animales superiores mediante la memoria y el amplio desarrollo de los sentidos internos son capaces hasta de juego[20]. Los humanos, los pigmeos y los simios tienen un aparato fonador más desarrollado que otros animales –a excepción de los loros y de algunas aves–, y esto es crucial para que puedan pronunciar palabras y dialogar. El órgano físico que lo hace posible también se ve acompañado de órganos internos que permiten e intervienen en la formación de las palabras, poniendo allí las especies que, en las palabras emitidas, pueden ser transportadas y ser entendidas por otros.

Alberto se plantea también que es posible que el calor o el carácter carnoso en la cabeza (*carnositas in capite*) puedan ser un obstáculo a la vida intelectiva en el caso de simios u otros, debido a una cuestión de proporción respecto a su tamaño, algo que se encuentra vinculado a la teoría de los elementos y sus cualidades fundamentales: temperatura y humedad[21]. Aunque al tratar el asunto del tamaño de la cabeza y su contenido no trata a los pigmeos, sí menciona a los niños y dice que

[18] La memoria tiene un peso muy grande en Alberto por la importancia que tiene en el pensamiento de Agustín de Hipona y porque en Alberto es sede de asiento de la iluminación divina. En la evolución del pensamiento de Alberto, la preponderancia de la memoria habría sido parcial y paulatinamente reemplazada por el intelecto agente. Cf. Bernhard Blankenhorn, "Aquinas as Interpreter of Augustinian Illumination in Light of Albertus Magnus", *Nova et Vetera*, 10.3 (2012), p. 691.

[19] Destaco lo que dice sobre hormigas o abejas. Cf. Anzulewicz, Henryk, "Albertus Magnus y los animales", *Anámnesis*, 20.2 (2010), pp. 31-54; Resnick, Irven M. & Kitchell Jr., Kenneth F., "Albert the Great on the «Language» of Animals", *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 70.1 (1996), pp. 41-61.

[20] Cf. Albertus Magnus, *De animalibus*, XXI, tr. 1, c. 3; vol. 2, p. 1329 y ss.

[21] Albertus Magnus, *Quæstiones super libri De animalibus*, XIV, q. 10, solutio; p. 256a.

no son capaces de pensar por falta de *carnositas* en sus cabezas. Además, el mayor contenido de la cabeza la hace más pesada, y más difícil de mantenerla erguida. Las coincidencias entre los pigmeos y los niños son el menor tamaño de sus cabezas y su escasa estatura. No parecía necesario mencionar a los pigmeos; cae de suyo que están en este mismo grupo. Destaco que en el segundo texto presentado dice que los pigmeos "andan erectos" (*incedunt erecti*). Alberto también trata la peculiaridad de algunos animales sobre el uso de la mano, pero no como causa de sus habilidades o capacidades, sino como consecuencia de aplicación de tales habilidades o capacidades prácticas.

La cuestión de la conversación de los pigmeos, y su sagacidad o habilidad que podemos atribuir a una inteligencia práctica se deben a un destacadísimo desarrollo de sus sentidos internos. Aquí está la frontera entre la capacidad de los simios y de los pigmeos. Los simios tienen muchas semejanzas con el hombre y con el pigmeo, pero tienen un tipo de discurso o conversación que, desde ya, no es racional. Pero, ¿es entonces el pigmeo un animal racional? No, aunque casi sí. Según Alberto, es un animal no racional (*sit irrationabile animal*) pero que también es el más perfecto de los animales (*videtur pigmeus esse perfectius animal*) por lo que Alberto afirma que tiene una sombra de razón (*umbra rationis*)[22]. Veamos en más detalle esto.

Los pigmeos tienen cierta inteligencia práctica, pero no la razón propiamente. Por ello pueden hablar gracias al gran desarrollo de la estimativa, pero no pueden alcanzar lo universal. Su inteligencia no es teórica, no es contemplativa, no abstrae de lo concreto por lo que este discurso o conversación está inexorablemente unida a lo concreto. Es decir que, hablando, pueden hacer referencia a lo concreto. Como consecuencia, los pigmeos no pueden tener diferentes idiomas, organizarse políticamente, tener decoro pues no tienen nociones de bien y de mal, tener mérito o demérito en sus acciones, tener hábitos tales como vicios y virtudes, ni son capaces de desarrollar artes ni actividades teoréticas. No pueden convencer, argumentar ni, por supuesto, filosofar. No obstante todos estas cosas de las que están excluidos, los pigmeos son un tipo de ser que es –de existir, claro está– superior a los simios. Es decir, superior a los más superiores animales que conocemos, a excepción del hombre. El motivo queda claramente establecido por Alberto, se trata de su mayor desarrollo de sentidos internos en consonancia con su mayor desarrollo corporal, en comparación a otros animales, lo que permite que reciban las especias en el mero plano de lo concreto, y esto permite que mantengan diálogo o conversación.

[22] Albertus Magnus, *De animalibus*, XXI, tr. 1, c. 2; vol.2, p. 1328.

Es claro el destacado esfuerzo de Alberto por mostrar y explicar cómo es la gradualidad en la jerarquía de perfección en los animales, tal como se ha señalado[23] en referencia a otros aspectos. Esto puede deberse a la gran influencia de autores neoplatónicos, y en especial al pseudo Dionisio[24]. Pero también se debe a que la incorporación del sistema aristotélico fue necesitando de ajustes, reinterpretaciones parciales o de, también, aclaraciones que allanaran más la comprensión de Aristóteles.

## 4. Alberto y sus comentarios sobre *Ethica Nicomachea*

Pero Alberto en esta época en que tuvo como tarea el comentar a Aristóteles fue autor de dos escritos sobre la *Ethica Nicomachea*. Primero escribió *Super Ethica commentum et quæstiones* –este escrito fue inédito hasta 1968– en París entre 1248 y 1252, una vez que estuvo completa la traducción íntegra de la *Ethica Nicomachea* hecha por Grosseteste[25], que ahora incluía el libro VI. Años después, en Colonia entre 1267 y 1268[26], Alberto escribió otra obra: *Ethica*, también conocida como *Ethica per modum srupti*. En estas dos obras no menciona a los pigmeos, ni es de esperar que lo hiciera. Pero sí menciona el bestialismo, tema del que Aristóteles trata en el libro VII de *Ethica Nicomachea*.

El brutalismo o, tal como traduce Alberto, bestialismo (*bestialistas*) es uno de los tres tipos de casos problemáticos –junto al vicio, y a la incontinencia– que merecen análisis dado que hablan de un incompleto o inefectivo uso de la razón por parte de seres con esta facultad. El brutalismo es la condición por la que el hombre se ve reducido a un estado bestial, por completo impropio de lo humano. La ética es propia de los hombres y no de los animales, pero el brutalismo implica una

[23] Cf. Henryk Anzulewicz, "Sobre el desarrollo y posición de la teoría del conocimiento intelectual en el sistema de Alberto Magno", *Anámnesis*, 21.1 (2011), pp. 85-86.

[24] Como destaca Resnick, Alberto es el único escolástico que comentó tanto al pseudo Dionisio como todas las obras de Aristóteles que estuvieron a su alcance. Cf. "Albert the Great: Biographical Introduction", en Irven M. Resnick, (ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill, Leiden, 2013, p. 6.

[25] Cf. Odon Lottin, "Saint Albert le Grand et l'«Étique à Nicomaque»", *Beiträgue zur Geschichte del Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband 3, (1935), p. 622.

[26] Cf. Jean Dunbabin, "The Two Commentaries of Albertus Magnus on the «Nicomachean Ethics»", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 30.2 (Juillet-Décembre 1963), p. 245.

reducción de estatus ontológico o, al menos, una imposibilidad temporal a actuar de modo plenamente humano; y esto merece cierta explicación dado que no hay ninguna elección que se dé sin el intelecto y la mente práctica, y sin hábitos morales[27]. Aristóteles mismo es muy escueto al hablar de esto en el libro VII; es cuando menciona el oscuro y siniestro caso de Falaris. Según Aristóteles ocurre entre los bárbaros o por exceso de vicio o por enfermedad o como consecuencia de una mutilación. Comenta Alberto:

> "Según afirma el Comentador y señala Aristóteles en su escrito, son propiamente bárbaros aquellos que no se ordenan según la ley, aunque se llame debilidad a la pérdida que radica en el daño de la razón, como si una parte del cerebro estuviera lastimada por un golpe o como si se tratara de un delirante. En efecto, se dice que la malicia supera y está por encima de la costumbre humana, y por tal motivo es algo en el límite de cualquier cosa de la virtud en tanto se opone a toda virtud, porque así se diferencia contra la bestialidad. En efecto, la malicia [se diferencia] por sí misma de esas tres causas, pero de las causas secundarias están el ser bárbaro y el naufragio de la razón, porque el ser bárbaro quita la disposición a la virtud, que es la civilidad. Porque los bárbaros no están regidos por leyes civiles, sino [que están] privados porque carecen de la capacidad de tenerlas. Por ello aunque se los excuse no hay nada malo [que excusar] porque de ellos sólo puede excusarse la indecencia y no se los puede imputar, es [un actuar] por accidente, en cuanto se carece del uso de la razón. Tampoco es oportuno que los contrarios de esto aporten para el bien cuanto para el mal"[28].

Alberto utiliza aquí las palabras *barbarus* y *bestialitas*. Los primeros son los extranjeros, salvajes, forajidos, lo que quizás podríamos llamar incivilizados. El bestialismo es como Alberto traduce el concepto aristotélico de brutalismo o brutalidad (ζηριώτης: 1149a1): presente en los actos brutales (ζηριώδεις), al margen de cuáles sean las causas que lo producen, son signos que el hombre en ese estado, temporal o permanente, se ve impedido a actuar de un modo plenamente humano.

[27] Cf. Albertus Magnus, *Ethica*. En A. Borgnet (ed.), *Opera omnia*, tomo VII, Louis Vivès, Paris, 1891, VI, tract1, c6, p404a.
[28] Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quæstiones*, en Opera omnia, tomo XIV, I, Aschendorff, Monacum, 1972, VII, lectio1, co. 518b, lín78-519a9.

## 5. Conclusiones

Las acciones de alguien en estado de brutalismo, en el esquema de explicación ética aristotélica, quedan al margen del juicio ético, porque no se trata ya de actos plenamente humanos. En definitiva, los actos realizados en esta condición o situación no son dignos de mérito o demérito, no son ni buenos ni malos éticamente. En esto hay una coincidencia con el caso de los pigmeos.

No obstante, no hay entrecruzamiento de la noción de brutalismo con los pigmeos, cuando tanto de una punto de vista ontológico como dentro de la teoría de la acción –tan bien desarrollada por Alberto– son no solo perfectamente compatibles, sino que incluso podría decirse que se reclaman mutuamente. Por otro parte, ambas nociones parten directamente de una base textual de Aristóteles, y el explicarlo fue una tarea central para Alberto. Si la datación de las obras que tenemos es correcta, no pudo haber leído las obras aristotélicas sobre animales en *Super Ethica commentum*, pero sí en *Ethica*. Si además consideramos que el tema del bestialismo/brutalismo no tiene más tratamiento por parte de Alberto, llama la atención que no recurriera al estado intermedio entre los simios y los hombres para establecer una comparación.

Desde ya que conjeturar sobre porqué Alberto Magno no trazó esta relación se convierte en un campo de especulación demasiado especulativo. No vemos que ocurriera.

Sin embargo, en estos tiempos en los que hay consideraciones sobre lo propio de lo humano, y sobre las posibilidades que ofrecen el transhumanismo, las especulaciones sobre la ingeniería genética, los *cyborgs*, la inteligencia artificial, etc., ambas nociones pueden ser iluminadoras no sólo en cuanto a su posible articulación, sino también, al menos, para ver que estos nuevos asuntos filosóficos tienen aspectos que ya fueron tratados, en cierto modo, en el Medioevo.

# Tradición filosófica y tradición revelada en Enrique de Gante

*Gustavo Barreto Vilhena de Paiva*
Universidade de São Paulo – Brasil

## 1. Introducción[1]

Se puede considerar a Enrique de Gante (*a.* 1240-1293) como uno de los principales autores a fines del siglo XIII. En este periodo, él actuó como maestro de teología en la Universidad de París, produciendo sus dos obras principales: sus quince conjuntos de *Cuestiones cuodlibetales* y su *Suma de cuestiones ordinarias*, que se divide en 75 artículos y es derivada de sus cursos universitarios[2]. Esta última es una obra estrictamente dedicada a la teología –precisamente por eso, trata de diversos temas filosóficos relevantes para la teología de su tiempo. Pero, más importante para nosotros en el presente trabajo, serían los primeros veinte artículos de la *Suma*, que son dedicados a la caracterización de la teología como conocimiento científico, discutiendo ampliamente la relación entre la ciencia teológica y las ciencias filosóficas, un tema que viene siendo tratado por diversos comentadores de

[1] Quisiera agradecer a la profa. Elvia Dorilen Godoy Cabrera por haber corregido la versión en español de este texto. Cualesquier errores restantes son, evidentemente, de responsabilidad del autor.

[2] Sobre la producción textual de Enrique de Gante, ver: Gordon A. Wilson, "Henry of Ghent's Written Legacy", Gordon A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden – Boston, Brill, 2011: 3-23; y Matthias Laarman, *Deus, primum cognitum: die Lehre von Gott als dem Ersterkannten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent (†1293)*, Münster, Aschendorff, 1999, pp. 18-52. Las ediciones utilizadas en el presente estudio fueron, para la *Suma*, arts. 7 y 15: Henricus de Gandavo, *Summa in tres partes* […], tomus primus, ed. Hieronymi Scarparii, Ferrariae, apud Franciscum Succium, 1646, y Henricus de Gandavo, *Summae quaestionum ordinariarum* […], Paris, in aedibus Iodoci Badii Ascensii, 1520; para *Suma*, art. 37: Henricus de Gandavo, *Summa (Quaestiones ordinariae), art. XXXV-XL*, Ed. Gordon A. Wilson, Leuven, Leuven University Press, 1994 (Henrici de Gandavo Opera omnia 28); para el *Quodlibet V*: Henricus de Gandvo, *Aurea quodlibeta […] commentariis […] Vitalis Zuccolii […]*, tomus primus, Venetiis, apud Iacobum de Franciscis, 1613.

las obras de Enrique[3]. En ese contexto, en el comienzo de la *Suma*, surgen referencias dispersas a una noción de 'tradición' (*traditio*) – más precisamente, vemos ahí una diferencia entre 'tradición filosófica' y 'tradición revelada'. En lo que sigue, pretendo relacionar los dos pasajes (lejanas, en la *Suma* de Enrique) donde cada una de esas tradiciones es discutida, de modo a buscar comprender cual relación habría entre ambas según nuestro autor.

## 2. La tradición filosófica

La referencia a la 'tradición filosófica' (*philosophica traditio*) ocurre en el contexto del estudio de la relación entre teología y filosofía. Más precisamente, ella surge en *Suma*, art. 7, c. 13, donde Enrique de Gante se pregunta "si las otras ciencias [es decir, las filosóficas] concuerdan con la verdad de la teología y lo

[3] Francisco Brandariz, *La Teología como ciencia según Enrique de Gante* [Extracto de la tesis doctoral: "La ciencia Teológica y sus relaciones con las demás ciencias, según Enrique de Gante y sus contemporâneos (Parte 2ª, caps. 1-4)"], Madrid, Estudios Eclesiasticos, 1948 [= *Estudios eclesiásticos* 22, 1948: 5-57]; Francisco Brandariz, "La teologia en relación con las demás ciencias según Enrique de Gante", *Miscelanea comillas* 19, 1953: 165-204; Stephen F. Brown, "Henry of Ghent's '*De reductione artium ad theologiam*'", David M. Gallagher (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1994, pp. 194-206; Pasquale Porro, "Lo statuto della *philosophia* in Enrico di Gand", Jan A. Aertsen - Andreas Speer (Hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der SIEPM, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin – New York, De Gruyter, 1998: 497-504; Christian Trottmann, *Théologie et noétique au XIII^e siècle: à la recherche d'un statut*, Paris, Vrin, 1999, pp. 157-92; Reijo Työrinoja, "*Lumen medium*: Henry of Ghent on the Accessibility of Theological Truths", Ghita Holmström-Hintikka (ed.), *Medieval Philosophy and Modern Times*. Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, 2000: 161-182; Andreas Speer, "Certitude and Wisdom in Bonaventure and Henry of Ghent". Guy Guldentops - Carlos Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven, Leuven University Press, 2003: 75-100; Marialucrezia Leone, "Metaphysics, Theology and the Natural Desire to Know Separate Substances", *Quaestio* 5, 2005: 513-526; Ludwig Hödl, "The Theologian Henry of Ghent", Gordon A. Wilson (ed.), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden – Boston, Brill, 2011: 103-134; Anna Arezzo, *Lumen medium: Enrico di Gand e il dibattito sullo statuto scientifico della teologia*, Bari, Edizioni di Pagina, 2014.

contrario [*utrum aliae scientiae concordent veritati theologiae et e converso*]"[4]. La respuesta de nuestro autor no podría ser más incisiva:

> "Por lo tanto, la verdad teológica y la filosófica concuerdan en todo, y la verdad filosófica conduce a la verdad teológica y es un paso [*gradus*] hacia ella. Por eso, los raciocinios contrarios a la verdad de la fe y de la teología que parecen ser construidos a partir de principios de la filosofía fueron construidos no a partir de verdaderos principios de la filosofía, pero sólo por error de la industria humana […]"[5].

Aunque se proponga como una respuesta a una cuestión, esos pocos renglones ponen el problema, fundamental para el pensamiento de Enrique de Gante, acerca de la relación entre filosofía y teología. Como lo vemos aquí, para nuestro autor, no hay ninguna discordancia entre filosofía y teología –al contrario, ambas son igualmente verdaderas y así concuerdan entre sí. La diferencia está en el 'grado' (*gradus*) de conocimiento verdadero en lo que concierne a cada ciencia: la filosofía proporciona un conocimiento que es inferior al conocimiento producido por la teología, pero conduce a este último. Así, Enrique sostiene que habría dos verdades –una *duplex veritas*–, que concuerdan en todo entre sí. Esa temática de la 'doble verdad' se convirtió en un importante tópico de reflexiones para los comentadores de Enrique de Gante –como es el caso, por ejemplo, de los trabajos producidos más recientemente por Andreas Speer y Luca Bianchi[6]. Este, sin embargo, no es el tema

[4] Enrique de Gante, *Suma*, art. 7, c. 13 (ed. 1642-6, p. 154). Una traducción del texto para el inglés se puede leer en Henry of Ghent, *Summa of ordinary questions: articles six to ten on Theology*, tr. and annotated by Roland J. Teske, Milwaukee, Marquette University Press, 2011.

[5] Enrique de Gante, *Suma*, art. 7, c. 13, cuerpo (ed. 1642-6, p. 155b, n. 8): "Veritas igitur theologica, et philosophica in omnibus concordant, et est veritas philosophica manuductiva ad veritatem theologicam et gradus ad illam. Unde rationes, quae videntur ex principiis philosophiae constructae contrariae veritati fidei, et theologiae, non ex veris principiis philosophiae sed solum per errorem humanae industriae sunt constructae [...]".

[6] Ver Andreas Speer, "Doppelte Wahrheit? Zum epistemischen Status theologischer Argumente", Günther Mensching (Hrsg.), *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Leibniz Universität Hannover vom 21. Bis 23. Februar 2006*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007:73-90 (pp. 79-88); y Luca Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Paris, Vrin, 2008, pp. 32-36. Ver también S. F. Brown, "Henry of Ghent's '*De reductione*…'", pp. 204-206.

de mayor interés para nosotros; deseo más bien llamar la atención para el argumento preciso con que se introduce la noción de 'tradición filosófica' en *Suma*, art. 7, c. 13. Siguiendo el padrón de la disputa escolástica, Enrique empieza las cuestiones de su *Suma* por la presentación de argumentos 'por el sí' y 'por el no' con respecto a la pregunta propuesta; entre estos argumentos, se encuentran aquellos que se oponen a la posición adoptada por el autor en su determinación, los cuales serán contestados al fin de la cuestión[7]. Ahora, en *Suma*, art. 7, c. 13, la noción de *philosophica traditio* surge precisamente en los argumentos iniciales 'por el no', es decir, contrarios a la concordancia entre la verdad filosófica y la verdad teológica. Una vez que estos son contrarios a la posición desarrollada por Enrique en la determinación de la cuestión, él es llevado a contestar esos argumentos y así explicar la misma noción de 'tradición filosófica' por ellos introducida en la discusión. Así, podemos volver nuestra atención ahora para estos argumentos 'por el no' y la respuesta que se ofrece a ellos en el fin de la cuestión aquí estudiada.

Entre los tres argumentos 'por el no' presentados en el comienzo de la cuestión, solamente el primero introduce la noción de *traditio*. Siendo así, ese será el argumento que a nosotros nos interesará aquí. Observemos como se desarrolla:

> "[…] sobre lo que está en los *Salmos* [30,22] 'exaltó su misericordia para mi en una ciudad fortificada', la *Glosa* dice: 'el mundo es dicho ciudad fortificada, pues estaba armado con ciencia carnal y tradición filosófica [*philosophica traditione*] en contra del Señor'. No se podría ser así si la verdad de la sabiduría mundana no fuera contraria a la verdad de esta ciencia

[7] Para una discusión acerca de la cuestión disputada escolástica medieval como estilo textual, ver Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas de Aquin*, Montréal – Paris, Institut d'Études Médiévales - Vrin, 1993[5] [1950]: 71-81; Otto Bird, "How to Read an Article of the 'Summa'", *The New Scholasticism* 27, 2, 1953: 129-159; Bernardo C. Bazàn - John F. Wippel - Gérard Fransen - Danielle Jacquart, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de medicine*, Turnhout, Brepols, 1985; Wilhelm Metz, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin: zur Gesamtsicht des thomasischen Gedankens*, Hamburg, Felix Meiner, 1998: 109-17; Catherine König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paris, Vrin, 2015: 24-27.

> que es la ciencia del Señor, pues lo contrario no se arma sino en contra de lo contrario. Así etc."[8].

Este argumento parte de una autoridad[9] de la *Biblia* –más precisamente, de los *Salmos* 30,22– leída bajo la luz de la *Glosa*[10], es decir, de aquel texto que constituía entonces una interpretación padrón del texto bíblico en el entorno universitario. Según el raciocinio, el pasaje referido de los *Salmos* afirmaría que el mundo se arma con las ciencias y, más importante para nosotros, con la **tradición filosófica** en contra de Dios o, mejor (en la interpretación de la *Glosa* ofrecida por Enrique), en contra de la ciencia que es acerca de Dios. En este caso, ya sería muy clara en el texto bíblico la oposición entre ciencia de Dios y la tradición de la ciencia filosófica. Si así es, se muestra necesario contestar a la cuestión propuesta que, de hecho, la verdad de las ciencias filosóficas y la verdad de la ciencia teológica no concuerdan entre sí. Por lo tanto, esto es precisamente lo opuesto de lo que Enrique ansía

[8] Enrique de Gante, *Suma*, art. 7, c. 13, arg. 1 (ed. 1642-6, p. 154a, n. 1): "Primo sic, super illud *Psal.* 'Mirificavit misericordiam suam mihi in civitate munita', dicit *Glos.* 'Mundus dicitur civitas munita, quia scientia carnali, et philosophica traditione armatus erat contra Dominum', quod esse non potest, nisi veritas mundanae sapientiae contraria esset veritati huius scientiae, quae est scientia Domini, quia non armatur nisi contrarium contra contrarium ergo etc.".

[9] La noción de 'autoridad' (*auctoritas*) de que nos servimos aquí posee un significado técnico escolástico, a saber, se refiere a una sentencia citada (que se atribuye a un tercero nombrable o anónimo) y aceptada, en principio, como verdadera por todas las partes en disputa, siendo considerada, por lo tanto, como pasible y merecedora de interpretación. Sobre las *auctoritates* en el pensamiento escolástico (aunque con énfasis en el discurso jurídico), ver Stephan Kuttner, "On 'auctoritas' in the Writing of Medieval Canonists: the Vocabulary of Gratian", George Makdisi – Dominique Sourdel – Janine Sourdel-Thomine (orgs.), *La notion d'autorité au Moyen-Âge: Islam, Byzance, Occident*, Paris, PUF, 1982: 69-81.

[10] La glosa a la que se refiere Enrique aquí es la *Magna glossatura* a los *Salmos* de Pedro Lombardo (*Patrologia Latina* 191, col. 313). Sobre la relación entre la *Magna glossatura* de Pedro Lombardo, la *Media glossatura* de Gilberto Porretano y la *Glossa ordinaria* (marginal e interlinear), de la escuela de Anselmo de Laon –todas originarias de los siglos XI y XII–, ver Philipp W. Rosemann, *Peter Lombard*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 50-3; Lesley Smith, *The* Glossa Ordinaria*: the making of a medieval Bible commentary*, Leiden – Boston, Brill, 2009: 73-79, 195-189, 200-204. Sobre el uso de la *Glossa* por Enrique de Gante, ver Raymond Macken, "Les sources d'Henri de Gand", *Revue philosophique de Louvain* 76, 1978: 5-28 (p. 19).

defender. Por eso mismo, nuestro autor deberá responder al argumento presentado. Y es en esta respuesta que él se volverá con más atención a la noción de 'tradición filosófica'.

Para empezar su respuesta, Enrique resume el argumento a lo que le parece fundamental: "se argumenta, primero, que el mundo estaba armado con la tradición filosófica en contra de Dios [*arguitur primo, quod mundus philosophica traditione armatus erat contra Deum*]"[11]. En otras palabras, para nuestro autor, lo fundamental aquí parece ser la supuesta oposición entre tradición filosófica y Dios. Tal oposición se resolverá por una mejor comprensión de aquello que sería propiamente la *philosophica traditio*. El primer paso en ese sentido es distinguir 'filosofía' y 'tradición filosófica'[12]. Así, leemos:

> "De hecho, la filosofía es la ciencia verdadera de las cosas naturales que fue observada [*animadversa*] por los verdaderos filósofos a partir de las cosas naturales, no instituida [*instituta*] por ellos –y el nombre 'filosofía', por si mismo [*quantum est de se*], expresa [algo] bueno. Por eso, lo que quiera que los filósofos hayan producido [*conscripserunt*] y que verdaderamente hayan observado a partir de las cosas [*ex rebus animadverterunt*], es máximamente verdadero [*verissima*] y no puede ser contrario a Dios y a sus dichos, pues las criaturas son verdadera obra de Dios, en la cual reluce la verdad de la divina sabiduría"[13].

[11] Enrique de Gante, *Suma*, art. 7, c. 13, ad 1 (ed. 1642-6, p. 156b, n. 10).
[12] Enrique de Gante, *Suma*, art. 7, c. 13, ad 1 (ed. 1642-6, p. 156b, n. 10): "Dicendum, quod aliud est dicere philosophiam, aliud vero philosophicam traditionem [...]".
[13] Enrique de Gante, *Suma*, art. 7, c. 13, ad 1 (ed. 1642-6, p. 156b, n. 10): "[...] Philosophia enim est vera rerum naturalium scientia, quae a veris philosophis ex rebus est animadversa, non ab eis instituta, et semper sonat quantum est de se nomen philosophiae in bonum. Unde quaecunque philosophi conscripserunt, quae vere ex rebus animadverterunt, illa verissima sunt, et contraria Deo, et dictis eius esse non possunt, quia creaturae sunt verum opus Dei, in quo veritas divinae sapientiae relucet". La sabiduría de Dios a la que Enrique de Gante se refiere en este pasaje es descrita, en otro punto de la misma obra, de la siguiente manera, *Suma*, art. 37, c, 2, co. (ed. G. A. Wilson, 1994, p. 154): "[...] notitia Dei sapientia debet dici, in quantum se solum cognoscit; et in quantum, se ipsum cognoscendo, in se et per se cognoscit alia a se secundum diversitatem illorum [..]". O sea, es el conocimiento que Dios posee sobre sí mismo y, además de esto, el conocimiento que posee sobre las criaturas por el conocimiento que posee sobre sí mismo.

La filosofía, por ser un conocimiento verdadero acerca de las cosas naturales, debe convenir con los dichos de Dios, incluso porque las propias cosas naturales poseen origen divino. Ya aquí, sin embargo, hay un espacio para un conocimiento filosófico falso, cuando vemos la distinción entre lo que fue 'observado' (*animadversum*) por los filósofos y lo que fue 'instituido' (*institutum*) por ellos, siendo el término *institutum* aquí tomado, al parecer, en un sentido negativo de 'inventado' o 'fabricado', en oposición a todo conocimiento filosófico de origen natural. En efecto, todo conocimiento adquirido por la observación (*animadversum*) de las cosas naturales sólo puede ser verdadero y consonante con la verdad divina, aunque sea una verdad inferior a esta última y que conduzca hacia ella, como hemos visto anteriormente. Por otra parte, lo que es instituido (*institutum*) por los filósofos, al contrario, es falso y así no constituye filosofía propiamente dicha. El problema es que la 'tradición filosófica' no es la transmisión solamente de la filosofía propiamente dicha –es decir, aquella filosofía necesariamente verdadera, observada en las cosas naturales–, sino, posee también algo de lo que es instituido por los filósofos y, por lo tanto, ajeno a la verdad de las cosas naturales y también a la de las cosas divinas. En las palabras de Enrique:

> "La tradición filosófica, sin embargo, es todo lo que pusieron en escritos públicos, investigado como que por una observación verídica a partir de las cosas [*quasi ex rebus veridica animadversione*], en los cuales muchos de ellos erraron grandemente [*in quibus quamplurimum multi ex ipsis erraverunt*]"[14].

Hay que notar, en primer lugar, que la tradición filosófica es pensada aquí como una trasmisión estrictamente 'escrita' y 'pública' (*publicis scriptis*). No obstante, no hay en ella solamente la filosofía propiamente dicha, que es necesariamente verdadera, sino que también hay grandes errores. Parece posible que haya verdad y error en la tradición filosófica, porque en los escritos filosóficos hay todo lo que fue investigado 'como que' (*quasi*) por observación verídica (*veridica animadversione*).

[14] Enrique de Gante, *Suma*, art. 7, c. 13, ad 1 (ed. 1642-6, p. 156b, n. 10): "Philosophica autem traditio est omne illud, quod in publicis scriptis reduxerunt, quasi ex rebus veridica animadversione investigatum, in quibus quamplurimum multi ex ipsis erraverunt". Ver L. Bianchi, *Pour une histoire…*, p. 35; y también Raymond Macken, "La personnalité, le caractère et les méthodes de travail d'Henri de Gand", *Theologische Zeitschrift* 45, 2-3, 1989: 192-206 (p. 194).

Ese *quasi* es fundamental aquí, pues una parte de la tradición filosófica puede 'parecer' originaria de observación verídica sin serlo – ella 'como que' proviene de una observación de las cosas naturales, pero no proviene 'de hecho' de una observación. O sea, la tradición filosófica contiene todo lo que 'parece' provenir de la observación verídica, aunque mucha de esa tradición no posea esa proveniencia y seria más bien un error de observación.

Así, volviendo a la autoridad de los *Salmos* leídos bajo la luz de la *Glosa*, cuando uno dice que la tradición filosófica del mundo estaba en contra de Dios, el texto bíblico se refiere, según Enrique, a los errores que componen parte de la tradición filosófica[15]. Pero, no puede referirse a la filosofía propiamente dicha, que es un conocimiento necesariamente verdadero acerca de las cosas naturales y, por lo tanto, consonante con (aunque inferior a) la verdad divina. Así, la tradición filosófica contiene la filosofía propiamente dicha, necesariamente verdadera, pero no se confunde con esa misma filosofía por contener también errores transmitidos, junto a aquellas verdades, en los escritos de los filósofos. En efecto, mucha de la tradición filosófica es errónea y, por eso, debe ser simplemente rechazada. Así, en las palabras de Stephen Brown, Enrique "enfatiza la distinción entre filosofía y tradición filosófica, promoviendo el estudio de la filosofía y atacando la concordancia no crítica con una tradición filosófica particular"[16]. Sin embargo, hemos visto que la filosofía (es decir, la parte verdadera de la tradición filosófica) es sólo un paso hacia un conocimiento superior. Por eso, todavía según Brown, la "filosofía […], aunque

[15] Enrique de Gante, *Suma*, art. 7, c. 13, ad 1 (ed. 1642-6, p. 156b, n. 10): "Et quoad illa erronea in quibus mundus per ipsos erat instructus, quae contraria erant divinae veritati, dicit Glos. illa, 'quia mundus erat philosophica traditione armatus contra Deum'".

[16] S. F. Brown, "Henry of Ghent's '*De reductione…*'", p. 206: "Henry thus is not anti-philosophical. He does stress the distinction between philosophy and philosophic tradition, as he fosters the study of philosophy and attacks the uncritical following of a particular philosophic tradition". Notemos, sin embargo, que, en la interpretación de S. F. Brown, filosofía y tradición filosófica serían casi opuestas para Enrique de Gante, pero en los textos de este último que hemos leído hasta aquí la filosofía, en cuanto conocimiento verdadero de las cosas naturales, surge más bien como una parte (la parte verdadera y, así, aceptable) de la tradición filosófica (que posee, además de la filosofía verdadera, muchos errores que deben ser rechazados). Podemos decir, entonces, que la tradición filosófica es una noción más amplia, para Enrique, que la noción de filosofía, pero ellas no son exactamente opuestas, sino que complementarias.

defendida, no es jamás permitida como una disciplina independiente"[17]. Por eso, para comprender las nociones de filosofía y tradición filosófica en Enrique de Gante, es necesario estudiar la relación de ambas con la tradición revelada.

## 3. La tradición revelada

El caso de la tradición revelada es completamente distinto, porque en ella nada puede ser negado o rechazado, no pudiendo ella, además, ser complementada. Eso es lo que vemos cuando pasamos a *Suma*, art. 15, c. 1, donde Enrique se pregunta "si uno hay que exponer esta ciencia [es decir, la teología] [*utrum ista scientia sit exponenda*]"[18]. En su respuesta a la cuestión, Enrique afirma que es necesario exponer la teología y deja claro lo que él pretende que sea tal exposición. Como veremos en el pasaje, la noción de 'tradición' es básica para la defensa de la necesidad de una exposición de la teología:

> "Hay que decir en cuánto a esto que, sin duda, hay que exponer la *Sagrada Escritura*, y el modo de tradición [*modus traditionis*] de esta ciencia así lo requiere. De hecho, ella fue traída y envuelta en misterios [*involuta est mysteriis*], de manera que el sentido espiritual, así como el literal, sean frecuentemente oscuros y el sentido literal sea, mismo, a primera vista, absurdo. Así, hay que exponer con máxima atención la *Sagrada Escritura*, para que en ella no aparezca algo absurdo y para que su verdad oculta se vuelva patente"[19].

Está claro desde ahora que la tradición (*traditio*), en el caso de la teología –así como ocurría con la filosofía–, es pensada aquí como una transmisión escrita, pues ella habla estrictamente respecto a la *Sagrada Escritura.* Por otra parte,

[17] S. F. Brown, ibíd.: "Philosophy, however, even though defended, is never permitted as an independent discipline".
[18] Enrique de Gante, *Suma*, art. 15, c. 1 (ed. 1642-6, p. 252).
[19] Enrique de Gante, *Suma*, art. 15, c. 1, co. (ed. 1642-6, p. 253a, n. 5): "Dicendum ad hoc, quod proculdubio Sacra Scriptura exponenda est, et hoc requirit modus traditionis ipsius scientiae. Sic enim tradita, et involuta est mysteriis, ut sensus spiritualis nec non, et literalis sit frequenter obscurus, et etiam quantum apparet prima facie frequenter sensus literalis absurdus sit. Ne ergo in ea absurditas aliqua appareat, et ut veritas eius tecta pateat, attentissime Sacra Scriptura exponenda est".

diferentemente de la tradición filosófica que era caracterizada como pública, la tradición de revelación es una transmisión envuelta en misterios (*involuta est mysteriis*). De ahí que sea necesario exponer la *Sagrada Escritura*, una actividad que para Enrique parece ser lo mismo que la ciencia teológica. En efecto, la exposición de la teología será una tentativa de hacer clara una verdad que, en la *Biblia*, es traída (*tradita*) o transmitida oscuramente y bajo misterios.

Hay, sin embargo, un peligro en esa exposición: en la tentativa de exponer algo oculto, el expositor puede terminar acrecentando un contenido que, de hecho, no se encuentra en el texto transmitido y expuesto. Esa es, precisamente, una de las objeciones que leemos entre los argumentos iniciales 'por el no' en esa cuestión, es decir, aquellos favorables a que no se deba exponer la teología. De hecho, en el primer argumento inicial 'por el no', uno lee:

> "Juan Damasceno dice, en el inicio de *Sobre la fe ortodoxa*: 'aceptamos, veneramos y reconocemos todo lo que nos fue traído [*tradita sunt*] por la ley, por los profetas, apóstoles y evangelistas, sin indagar nada además de esto'. Aquel que expone necesariamente indaga [*inquirit*] [algo] además de esto. Así, etc."[20].

Basándose en Juan Damasceno, el argumento describe la tradición como lo que fue transmitido por la ley, los profetas, apóstoles y evangelistas – o sea, básicamente, por los textos que componen la *Sagrada Escritura*, de los cuales hablábamos anteriormente. Sin embargo, el foco del argumento está precisamente en la restricción de aquello que compone la tradición: nada además de lo que fue aquí enumerado puede ser parte de ella. Por eso mismo, el argumento concluye, no puede haber una exposición de la tradición, porque tal exposición presupondría indagar o investigar algo más allá de la misma tradición. En este caso, la exposición de la teología terminaría siendo una negación de la suficiencia de la tradición revelada.

[20] Enrique de Gante, *Suma*, art. 15, c. 1, arg. 1 (ed. 1642-6, p. 252a-b, n. 1): "Primo sic: Io. Dama. dicit in principio *orthod. fidei*. 'Omnia quae tradita sunt nobis per legem, et per prophetas, et apostolos, et evangelistas suscipimus, et veneramur, et cognoscimus nihil ultra hoc inquirentes', exponens ultra id necessario inquirit, ergo etc.". Para el texto latino del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno en la traducción del siglo XII de Burgundio de Pisa, ver Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, cap. 1 (ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1955, p. 12). Ver también R. Macken, "Le sources...", pp. 22-23.

El mismo rechazo acerca de la exposición de la *Biblia* como fundamento de la teología a partir de la denuncia de una tentativa de superación a la tradición revelada es reanudada en el segundo argumento inicial 'por el no':

> "[Juan] Crisóstomo, sobre lo que está en *Mateo* 1[,18]: 'teniendo en el útero a través del Espíritu Santo', así dice: 'de modo ningún desvíes para lejos ni requiera algo además de lo que fue dicho; acepta lo que fue revelado, no indagues lo que fue ocultado'. Pero, quien expone siempre desvía para más allá, requiere algo más allá de aquello que fue revelado e indaga lo que fue ocultado. Así, etc."[21].

Una vez más, la exposición de la fe es caracterizada como un error debido a la búsqueda de algo más allá de la revelación o, en las palabras del primer argumento, mas allá de lo que fue traído o transmitido –es decir, más allá de la tradición. Como hemos visto, sin embargo, Enrique de Gante no acepta tal posición, o mejor, sólo la acepta en cierto sentido.

Precisamente por eso, la respuesta a esos argumentos irá a confirmar el error de proponer adiciones a la revelación, aunque vaya simultáneamente intentando mostrar que sí hay modos de exponer la *Sagrada Escritura* sin la adición o búsqueda de algo ajeno a la tradición revelada. Pues bien, los dos argumentos, arriba citados, condenan la búsqueda por algo que presuntamente esté más allá de o sea superior a la *Sagrada Escritura* y que se presente como una adición a ellas. Así, en su respuesta a ambos argumentos, nuestro autor buscará mostrar que hay dos modos por los cuales algo puede ser caracterizado como estando 'más allá de' o siendo 'superior a' (*ultra vel supra*) la tradición revelada. De una manera, los argumentos arriba citados son válidos y no se puede buscar tal superación de la tradición revelada; de otra manera, sin embargo, es legítimo que se busque una superación de

[21] Enrique de Gante, *Suma*, art. 15, c. 1, arg. 2 (ed. 1642-6, pp. 252b-253a, n. 2): "Secundo sic: Chrysostomus super illud *Matth*. 1. 'Habens in utero de Spiritu Sancto', dicit sic: 'Nequaquam evageris ulterius, nec super ea quae dicta sunt quicquam requiras, suscipe quod revelatum est, noli indagare quod tectum est', sed exponens semper aliquid ulterius evagatur, et aliquid requirit super id quod revelatum est, et indagat quod tectum est, ergo etc.". El texto latino de las *Homilías sobre Mateo* de Juan Crisóstomo en la traducción del siglo V de Aniano de Celeda se puede leer en: Juan Crisóstomo, *In Matthaeum Homilia* 4 (PG 58, col. 1007-8). Ver también R. Macken, "Ler sources...", p. 22.

la tradición por la exposición de la *Biblia*. Veamos, entonces, como Enrique desarrolla esta distinción:

> "Se puede doblemente buscar aquello que es más allá de o superior a lo que fue traído o revelado para nosotros, pues algo puede ser [i] más allá de o superior a lo que es patente en la letra y latente en el sentido o [ii] superior, es decir, más allá de lo que es patente en la letra, pero no es superior a o más allá de lo que es patente en el sentido"[22].

Como podemos ver, la distinción presentada entre modos de ser 'más allá de o superior a' la tradición revelada presupone una distinción anterior, a saber, aquella entre [a] lo que es patente en la letra y [b] lo que es latente en el sentido de la *Sagrada Escritura*. En efecto, recordemos que, en la determinación de la cuestión, Enrique de Gante decía que es necesaria una exposición del texto bíblico justamente para que aparentes absurdos en el sentido literal pudiesen ser solucionados y, además de eso, para que se pudiese alcanzar el sentido espiritual del texto[23]. O sea, el objetivo de la exposición teológica es volver patente el sentido latente en la letra de la *Sagrada Escritura*, pero tal exposición no deberá jamás anhelar una superación del propio sentido latente.

Así, volviendo a la distinción entre modos de ser 'más allá de o superior a' la tradición revelada, notemos que, del primer modo, [i] algo está más allá tanto de la letra como del sentido latente del texto bíblico. Buscar algo que supere la tradición revelada de este modo es inconsecuente: "no se debe requerir en la exposición lo que es más allá o superior del primer modo, pues es impertinente o contrario a las reglas de la fe – y es de este caso que hablan aquellas autoridades"[24], es decir, Juan Damasceno y Juan Crisóstomo, citados en los argumentos iniciales 'por el no', como

[22] Enrique de Gante, *Suma*, art. 15, c. 1, ad 1-2 (ed. 1642-6, p. 253b, n. 7): "Ad prima duo obiecta in contrarium dicendum, quod aliquid quaerere ultra [*ed. 1520, f. 102rC* | ulrta *ed 1642-6*] vel supra id quod traditum, vel revelatum est nobis, potest esse dupliciter, quia aliquid potest esse ultra vel supra id, quod in litera patet, et in sensu latet, vel supra, sive ultra id quod in litera patet, non tamen supra vel ultra id quod in sensu latet".

[23] Ver, arriba, nota 19.

[24] Enrique de Gante, *Suma*, art. 15, c. 1, ad 1-2 (ed. 1642-6, p. 253b, n. 7): "Quod primo modo est supra vel ultra, non est omnino requirendum in expositione, quia est vel impertinens vel contrarium regulis fidei, et in hoc casu loquuntur auctoritates illae".

vimos arriba. En otras palabras, no se puede requerir, en la exposición de la *Sagrada Escritura*, "aquello que es más allá de lo que es latente en la letra, a saber, añadiendo lo que ni es latente en el sentido ni fue expreso en la letra, pues esto es necesariamente impertinente o contrario [25] a la revelación. Una vez más, es reafirmada la suficiencia de la tradición revelada, de modo que la búsqueda por algo completamente superior a ella –es decir, que la supere tanto en la letra como en el sentido latente– es impertinente, innecesario o, mismo, contrario a tal tradición.

Por otro lado, en el segundo modo, [ii] algo es 'más allá de o superior a' la tradición revelada solamente en lo que respecta a la letra, pero no en cuanto al sentido latente. De esa forma, "completamente hay que requerir por la exposición lo que es más allá o superior del segundo modo"[26]. En este caso, de hecho, hablamos sólo de algo que está 'más allá de o superior a' la letra y que constituye el sentido latente mismo, que debe ser tornado patente por la exposición teológica. Ahora, por lo tanto, no se busca algo más allá de la tradición revelada como un todo, pero solamente más allá de la letra de la tradición revelada, pues se busca precisamente tornar patente el sentido latente en la letra de esta tradición: "así, se puede requerir en las exposiciones [algo] más allá o superior añadiendo algo más que no fuera expreso, aunque fuera latente"[27]. O sea, la exposición puede – aun más, debe – superar la letra de la tradición revelada, pero sólo para volver patente el sentido de la letra de dicha tradición. De esa manera, aunque añada algo a la letra de la revelación, la exposición teológica correcta jamás supera o abandona la tradición revelada como un todo, pues transita siempre entre la letra y el sentido de la revelación. Al peligro de la negación de la tradición revelada por la exposición subrayados por los argumentos iniciales 'por el no', Enrique de Gante opone un modo preciso por lo cual el teólogo debe exponer el texto, yendo más allá de la letra de la revelación, pero sin jamás dejar la esfera del sentido de la tradición revelada.

[25] Ver, más abajo, nota 27.

[26] Enrique de Gante, *Suma*, art. 15, c. 1, ad 1-2 (ed. 1642-6, p. 253b, n. 7): "Quod secundo modo est supra vel ultra, omnino per expositionem est requirendum".

[27] Enrique de Gante, *Suma*, art. 15, c. 1, ad 1-2 (ed. 1642-6, p. 253b, n. 7): "Supra ergo vel ultra licet requirere in expositionibus plus aliquid addendo, quod non expressum fuit, sed tamen latuit, non tamen id quod est praeter id quod in litera latet, apponendo scilicet quod nec latet in sensu, sicut nec expressum est in litera, quia illud necessario vel impertinens est vel contrarium, ut dictum est".

## 4. Conclusión

Vemos que la noción de *traditio* es discutida por Enrique de Gante en asociación especial con autoridades bíblicas (leídas bajo la luz de la *Glosa*), pero también de Juan Damasceno y de Juan Crisóstomo. Tradición filosófica y tradición revelada son, para Enrique, textuales –aunque la primera sea pública y la segunda posea un carácter mistérico. Al tratar de la noción de tradición filosófica, nuestro autor busca defender la posibilidad de rechazar parte de esta tradición sin, al hacerlo, rechazar la tradición como un todo, preservando la filosofía verdadera sobre las cosas naturales. Ya en lo que respecta a la tradición revelada, el problema es mostrar que el trabajo teológico de exposición e interpretación de la letra de la tradición (es decir, de la *Sagrada Escritura*) no es una tentativa de superación a la tradición revelada como un todo, sino que solamente un esfuerzo de comprensión del sentido latente en la letra del texto transmitido, tarea que se desarrolla enteramente en el interior de la propia tradición[28]. Por lo tanto, no cabe rechazar ninguna de las dos tradiciones –

[28] Pero, podemos preguntar: ¿no habría casos de conocimientos transmitidos por una tradición no escrita? Por ejemplo, cuando Enrique discute la posibilidad de disolución del matrimonio por el ingreso del hombre en la religión, él afirma que no hay nada escrito sobre el tema en el *Nuevo Testamento*, pero sí hay costumbres que derivan, en última instancia, de los apóstoles – Enrique de Gand, *Quodl*. V, q. 39 (ed. 1613, f. 322rb-va): "Circa dissolutionem autem quoad matrimonium vinculum, Christi statutum in scriptis non habemus, sed observantiam Ecclesiae ab Apostolis descendentem per consuetudinem obtinuimus, quod scilicet per religionis ingressum vir mulierem ante copulam dimittere poterit. Unde et sic usus fuisse creditur Christus. Dicit enim Hieronymus in prologo Evangelii super Ioannem quod ipsum volentem nubere de nuptiis vocavit. Et creditur quod hoc fuit de illis nuptiis quae describuntur Ioan. 2 […]". En este caso, como vemos, nuestro autor afirma que hay una costumbre que la Iglesia heredó de los apóstoles y, por eso, se cree que fuera también una costumbre admitida por Cristo, aunque no esté fijado por escrito en el *Evangelio.* Tal vez, se pueda decir que ella posea un fundamento en el texto bíblico por la referencia al episodio de las Bodas de Caná; aún así, el propio Enrique admite que no hay una fuente escrita explícita para la costumbre (*consuetudo*) descrita. Ahora, si tomamos la tradición revelada como lo estrictamente escrito, ¿sería correcto decir, entonces, que la costumbre aquí referida no hace parte de la tradición revelada? En este caso, ¿podríamos decir que habría una diferencia entre costumbre (*consuetudo*) y tradición (*traditio*)? O, al contrario, ¿sería la afirmación del origen de esta costumbre entre los apóstoles a partir del episodio de las Bodas de Caná precisamente un ejemplo de la superación de la letra de la revelación hacia su sentido mistérico, trabajo propio del expositor de la *Sagrada Escritura*, es decir, del teólogo? Estas son cuestiones que dejo sin

filosófica o revelada –, porque la tradición filosófica, en lo que contiene de filosofía propiamente dicha, estará siempre de acuerdo con la tradición revelada. Sin embargo, es necesario ordenarlas correctamente. Así, la tradición revelada mantiene su superioridad, pues, como hemos visto en el inicio, el conocimiento filosófico es sólo un medio –un paso (*gradus*)[29]– hacia el conocimiento teológico de grado superior al filosófico, es decir, hacia una correcta exposición de la revelación.

respuesta en ese momento. Sobre la identificación entre la tradición revelada y la *Sagrada Escritura* en el siglo XIII, así como sobre sus consecuencias históricas, ver Paul de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV*e *siècle et du début du XV*e *avec le texte intégral des XII premières questions de la* Summa *inédite di Gérard de Bologne († 1317)*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954, p. 32: "Si on leur [*i.e.* a los teólogos del siglo XIII] demande si toute la vérité chrétienne est révélée dans la Bible? ils répondent en choeur: oui. Seulement, ils se résignent à reconnaître que la règle ne vaut pas toujours. Pour les scolastiques, au XIIe et XIIIe siècles, ce que le Concile de Trente a appelé les *sine scripto traditiones* se limitaient à quelques 'exceptions'".

[29] Cf., arriba, nota 5.

# La *cognitio per primas intentiones* nel *Tractatus de secundis intentionibus* di Erveo di Nédellec (1250-1323)

*Emanuele Lacca*
Jihoceska Univerzita, Ceske Budejovice – Rep. Checa

La nozione di *intentio* appartiene al lessico tomista del XIV secolo insieme a *notiones* quali *genus*, *species* e universale; il loro uso risponde alla domanda su come avvenga la conoscenza "vera" del mondo e spiega il rapporto tra quest'ultimo e l'uomo. Il termine *intentio* è reperibile già in Tommaso d'Aquino, che tuttavia non lo utilizza per la sistematizzazione di una vera e propria teoria della conoscenza. Sarà con il *Tractatus de secundis intentionibus*[1] del suo discepolo Hervaeus Natalis

[1] Il *Tractatus de secundis intentionibus* è stato scritto presumibilmente tra 1307 e 1316; le più recenti interpretazioni storiografiche, tra le quali spicca quella di John P. Doyle, indicano il 1316 come l'anno di redazione più probabile, dal momento che Hervaeus era impegnato in quel periodo nella confutazione delle obiezioni che Enrico di Gand, Pietro Aureolo e Walter Chatton facevano a proposito del nesso tra teoria della conoscenza e teologia. Enrico si propone come oppositore alla teoria tomista in materia di essenza, intenzionalità ed illuminazione. Egli, nella *Summa Theologiae* rifiuta, infatti, il concetto di *quidditas*, a favore di quello di *aliquitas*. La motivazione risiede nel fatto che gli individui creati da Dio non possiedono l'*esse essentiae*, poiché questo rappresenta l'intera essenza presente nella mente di Dio. Le creature da Lui generate, invece, vivono attraverso questa essenza. Riguardo l'intenzionalità, Enrico sostiene che non è studiabile *secundum logicam*, ma appartiene ai differenti modi attraverso cui qualcosa è definibile. La dottrina dell'illuminazione, infine, distingue tra oggetti di realtà che portano l'uomo alla conoscenza del mondo e oggetti di realtà che fanno da tramite per la conoscenza di Dio. In quest'ambito si inserisce la concezione dell'universale, che va distinto in base al suo riferimento all'uomo o a Dio.
Pietro Aureolo, nel *Tractatus de principiis naturae*, critica la possibile apprensione *per intentiones* degli universali, poiché darebbe luogo ad un tipo di conoscenza simile a quella delle Idee platoniche. Per questo, Aureolo teorizza la conoscibilità degli oggetti aventi essenza ed esistenza particolari. Gli universali, se fossero conoscibili, sarebbero oggetti particolari; da ciò consegue che non sarebbero più universali. La necessità di questa argomentazione nasce dalla volontà di stabilire una conoscenza vera e scientifica del mondo.
Walter Chatton, nel *Quodlibet*, propone un'interessante teoria della conoscenza dei concetti, meglio nota come *Intellectio*. Con questa teoria egli sostiene il rifiuto dell'esistenza di oggetti universali al di fuori della mente. Infatti, ogni esistente è individuale, e assume la connotazione di 'universale' solamente quando è un concetto della mente, applicabile a più

che l'*intentio* verrà impiegata come nozione che spiega la conoscenza del mondo da parte dell'uomo e lo studio della relazione che si instaura tra di essi. La teoria della conoscenza di Hervaeus, e in particolare quella che analizza *prima intentio* e *habitudo*, fa emergere la nozione di *veritas*, che adegua il soggetto che conosce e l'oggetto conosciuto con le sue proprietà, essenziali e accidentali.

Dalla reinterpretazione tomista del rapporto aristotelico tra anima e corpo, che genera una conoscenza durante la vita (unione anima-corpo) e una dopo la morte (separazione anima-corpo), Hervaeus prenderà le mosse per definire la propria teoria dell'intenzionalità. Per l'attenzione alle problematiche sollevate da Tommaso, e per il loro impiego in ambito logico, Hervaeus è una delle figure più significative per comprendere lo statuto delle *intentiones*. Nel testo egli affronta lo studio del problema della conoscenza attraverso l'introduzione di termini quali *habitudo*, *actus intelligendi*, *prima intentio* e *secunda intentio*; essi sono intesi come nozioni costituenti l'intero impianto della teoria della conoscenza, in funzione dell'analisi delle sue modalità. Hervaeus elabora una teoria che indaga, dal punto di vista logico, in che modo un soggetto possa conoscere, con il proprio intelletto, gli oggetti del mondo. Per mezzo di questa teoria si dimostrerà che il nesso tra le *notiones* di *prima intentio* e di *habitudo*, in Hervaeus significa il concetto di *veritas sive adaequatio* tomista.

Lo studio del nesso tra *intentio* e *veritas* è già rintracciabile in Ibn Sina che, nella sezione ottava del primo trattato della Metafisica, elabora una teoria in cui la verità è conseguente a un atto di conoscenza, inteso come adeguazione dell'intelletto alla cosa conosciuta; l'apprensione "vera", secondo Ibn Sina, dipende proprio dalla conformità delle cose esterne al soggetto che le conosce[2].

La sua testimonianza è preziosa per gli insegnamenti di Tommaso, che dedica una parte significativa dei suoi studi alla comprensione del concetto di verità. A parte il più noto I articolo della I questione delle *Quaestiones disputatae de Veritate*, in cui viene espresso e precisato il significato della verità come adeguazione,

individui per la sua generalità. L'intellezione di un oggetto è, quindi, la conoscenza dell'esistenza di un oggetto X nel mondo che ci circonda.

[2] Cf. Avicenna, *Metafisica*, I, 8, a cura di Olga Lizzini, Milano, Bompiani, 2002: "quel che è vero in dipendenza della conformità alle cose esterne è come ciò che è veridico; ma –a quanto credo– sarà veridico in considerazione del suo rapporto con la cosa e vero, invece, in considerazione del rapporto che la cosa ha con esso".

l'Aquinate si dedica allo studio di tale nozione nella *quaestio* XVI della prima parte della *Summa Theologiae*, nel capitolo 60 del I libro della *Summa contra Gentiles*, nella *lectio* 4 del commentario al VI libro della Metafisica di Aristotele e nella *lectio* 3 del I libro del commentario al *De interpretatione*.

Focalizzerò l'attenzione sul I articolo della questione XVI della *Summa*, in cui Tommaso si chiede se la *veritas sit tantum in intellectu* o anche nelle cose; egli intraprende un'indagine sul ruolo dell'intelletto in vista della definizione della verità e conclude che "veritas est principaliter in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium"[3]: la verità è nell'intelletto che conosce il mondo; questa enunciazione della verità è mutuata da Aristotele, che nel VI libro della Metafisica, 1027b 25-27, scrive che "il vero e il falso non sono nelle cose […], ma solo nel pensiero"[4]. La verità, quindi, si trova nell'intelletto, come fine della facoltà conoscitiva, e si configura come *adequatio rei et intellectus*.

Questa conclusione di Tommaso a proposito della "sede" della verità ha due importanti conseguenze:
- l'intelletto si adegua alla cosa conosciuta, determinandone il valore di verità *sive adaequatio*;
- la cosa conosciuta si dice vera per mezzo del rapporto che ha con l'intelletto.

La conoscenza "vera" di un oggetto si esprime, dunque, mediante il processo di adeguazione; in Tommaso, però, non sussiste alcuna teorizzazione per mezzo della quale avvenga tale processo; egli non spiega in modo esplicito le modalità di conoscenza e come la verità possa essere interpretata alla luce di tali modalità.

[3] Sanctus Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. XVI, *respondeo*.
[4] Aristotele, *Metafisica*, VI, 1027b 25-27, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2006. Tommaso, nella ricerca della definizione della verità, chiama in causa un'altra definizione aristotelica, in cui lo Stagirita sostiene che "dal fatto che una cosa è o non è, deriva che sia vera o falsa un'opinione o un'espressione" (An. Post., 72a 29). Quest'affermazione farebbe propendere verso una definizione della verità nelle cose, ponendosi, difatti, in contraddizione con il passo della Metafisica citato da Tommaso. Tuttavia, egli usa questa definizione per sostenere che l'essere della cosa causa la verità nell'intelletto; infatti, per l'Aquinate, "opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est" (ST, q. XVI, a. 1, ad 3).

Per Tommaso, l'apprensione degli oggetti del mondo si attua mediante una *conversio ad phantasmata*; il processo, che prevede la creazione dell'immagine mentale corrispondente all'esistente mondano, è esposto dall'Aquinate nel VII articolo della *quaestio* LXXXIV della I parte *Summa Theologiae*, in cui indaga lo statuto dei *phantasmata* che rendono possibile la conoscenza in atto; è impossibile, secondo Tommaso, che l'intelletto possa avere conoscenza senza la creazione del *phantasma*, ovvero quell'immagine generata nell'intelletto secondo le operazioni della facoltà immaginativa. Il processo di creazione di tale immagine è verificabile, secondo Tommaso, nell'esperienza quotidiana, dal momento che un uomo, impegnato nel processo di conoscenza, forma dentro di sé delle immagini che esemplifichino ciò che è conosciuto; tale processo è accertabile anche quando si tenta di spiegare qualcosa a un altro uomo: "*proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum*"[5].

Conoscere un oggetto significa, quindi, apprenderlo per mezzo delle facoltà possedute da ogni singolo individuo; per Tommaso, la conoscenza di qualcosa avviene volgendosi a essa con i sensi e con le facoltà proprie dell'intelletto[6]; tutto ciò che è conosciuto si dirà, così, *id quod intelligitur*[7].

Nella stessa direzione vanno gli sforzi intellettuali di Hervaeus Natalis, che scrive un intero trattato sulle *intentiones*, prendendo spunto dalla teoria dell'intellezione *per phantasmata* di Tommaso. Se per quest'ultimo è la *conversio* che permette il passaggio dell'oggetto nell'intelletto, per Hervaeus è necessaria l'introduzione delle *intentiones*, che spiegano la conoscenza intellettiva di una *res mundi*.

Secondo Hervaeus, quando un individuo conosce, è diretto verso gli oggetti che conosce (*tendere in aliquid*); questi oggetti vengono definiti da Hervaeus come propri della *prima intenzione*, la cui funzione è quella di esprimere ciò che è conosciuto dall'intelletto quando apprende qualcosa di esistente *extra animam*.

[5] Sanctus Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. LXXXIV, a. 7, *respondeo*.
[6] Cf. ibid.: "unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens […]. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particolari existentem".
[7] Cf. ivi, q. LXXXV, a. 2, arg. 1: "videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur".

Esistono, inoltre, oggetti corrispondenti agli universali, definiti di *seconda intenzione*, concepiti nell'intelletto *per abstractionem*. Il risultato della *cognitio per intentiones* è ciò che Hervaeus definisce *conformitas realis*: gli enti mentali sono nell'intelletto nella misura in cui vengono conosciuti dal mondo, dove esistono come enti reali.

In questo modo, la teoria della conoscenza di Hervaeus è schematizzabile come segue: conoscenza sensibile del particolare → intenzioni prime → astrazione dalla realtà per la formazione degli universali → intenzioni seconde.

Tra conoscenza sensibile e intenzioni prime Hervaeus introduce una nozione, quella di *habitudo*, che stabilisce il rapporto di adeguazione tra oggetto conosciuto e soggetto conoscente. La sua trattazione, insieme a quella delle nozioni di *intentio* e di *prima intentio*, è centrale nel I articolo della I questione del *Tractatus*.

Tommaso d'Aquino, nel prologo del *De ente et essentia*, scrive che 'ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut a facilioribus incipientes convenientior fiat disciplina'[8]. L'avvertimento di Tommaso, ovvero procedere dalle cose più conosciute a quelle meno conosciute serve ad Hervaeus per giustificare lo studio primario sull'*intentio*, in quanto *multipliciter dicitur*: essa può dirsi o in riferimento alla volontà (*ex parte voluntatis*), o in riferimento all'intelletto (*ex parte intellectus*)[9]. Secondo il primo *modus intentionis*, il significato del termine *intentio* si riferisce a tutti quei termini che esprimono volizione, utilizzati quando un soggetto vuole compiere una qualsiasi azione effettuabile in potenza. Ma, l'*intentio ex parte voluntatis* può significare, da un punto di vista logico, anche la cosa stessa che è oggetto di volizione. L'esempio presentato da Hervaeus è quello dell'acqua: se un soggetto ha l'intenzione di bere perché assetato, allora l'acqua sarà l'*intentio* propria di colui che è assetato e bere sarà la sua volontà[10].

[8] Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, Milano, Bompiani, c. 1, p. 7.
[9] Hervaeus Natalis, *Tractatus de secundis intentionibus*, Q. 1, a. 1, ed. & trans. by John P. Doyle, Milwaukee (WI) Marquette University Press, Milwaukee, 2008, pp. 332-333: "primo intendo distinguere de hoc nomine 'intentio' quod multipliciter dicitur […] ex parte voluntatis […] ex parte autem intellectus".
[10] Ivi, p. 333: "alio modo, dicitur intentio res intenta, sicut quandoque voluta dicitur res volita quam scilicet aliquis vult, sicut sidiceretur quod bibere est voluntas sitientis".

Anche *ex parte intellectus* sono due le accezioni che concorrono alla definizione dell'*intentio*:
- la prima riguarda il soggetto, ed è denominata *ex parte intelligentis*; sussiste quando nell'intelletto si forma il concetto della cosa di cui si sta avendo cognizione. Così, è fondamentale che la cosa esista o, quantomeno, sia intuibile intellettivamente. Infatti, una *res* può essere intesa *formaliter* (nel senso che ha un *esse* reale) o *in abstracto*;
- la seconda accezione, denominata *ex parte rei intellectae*, prende in considerazione la cosa che è oggetto di intellezione, *qui tendit ad intellectum* quando essa stessa è conosciuta. È la cosa, quindi, che permette all'intelletto di potersi rapportare al mondo.

Questi modi dell'*intentio* mostrano la *posizione realista moderata*[11] di Hervaeus riguardo l'*intelligere*. Un elemento che gioca a favore di questa posizione, che ricerca il *verum* nel rapporto tra l'intelletto e il mondo, è l'*habitudo*[12]; con questa nozione, Hervaeus intende mostrare la strutturazione del rapporto tra la cosa appresa e l'intelletto, con la loro conseguente adeguazione.

La funzione dell'*habitudo* richiama la *veritas sive adaequatio* di Tommaso: nell'Aquinate rappresenta il punto di arrivo della ricerca sul rapporto tra *res* e *intellectus*, mentre in Hervaeus è il punto di partenza per la definizione della *cognitio per intentiones*; nonostante tale diversità di punti di vista, tra i due autori è possibile istituire un confronto: Tommaso, riferendosi alla *res*, la connota come membro di una relazione che esprime il concetto di verità; Hervaeus, invece, la considera come ciò *cui tendit* l'intelletto che conosce. In entrambi sussiste, dunque, un approfondimento sul rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, sempre in vista della definizione di una conoscenza 'vera', che dipende dall'adeguazione dei due *relata*. In Hervaeus tale adeguazione viene data dall'*habitudo*, in Tommaso, invece, dalla *veritas*. Entrambe, tuttavia, assolvono allo stesso compito nella medesima maniera: connettere due membri di una relazione, quale quella sussistente tra soggetto ed oggetto, così che da tale operazione risulti una conoscenza "vera".

[11] Se quello di Hervaeus fosse realismo estremo, poca importanza sarebbe stata data alla cognizione stessa; mentre, sarebbe stata data importanza esclusiva alla cosa esistente al di fuori del soggetto senziente.
[12] Hervaeus Natalis, *Tractatus de secundis intentionibus*, Q. 1, a. 1, p. 333

La nozione di *habitudo sive adaequatio* di Hervaeus ha delle conseguenze anche sul piano linguistico; egli, per spiegare come esprimere linguisticamente le *res* conosciute per mezzo della *prima intentio*, introduce il concetto di *esse intentionale*[13]; tra i suoi diversi modi, fondamentale è quello *denominative*, che esprime quei termini, come 'corpo', i quali si dicono di qualcosa ma non per la propria essenza. Hervaeus, qui, prende a riferimento la definizione delle "cose paronime" elaborata da Aristotele nelle *Categorie*: tali cose sono quelle che "differendo per il caso, derivano da qualcosa la loro denominazione, corrispondente al nome"[14]. L'*esse intentionale denominative*, è da intendersi come *esse* che deriva il proprio nome dalla proprietà posseduta dalla cosa di cui si ha *intentio*. Nel caso di "corpo", l'*esse intentionale denominative* "corporeo" proverrà proprio da quella cosa, così come sosteneva Aristotele a proposito della derivazione di 'grammatico' da "grammatica". L'*esse intentionale*, così strutturato, definisce linguisticamente la connessione tra cognizione umana e *res* e ne rende esprimibile anche la sua verità.
Il soggetto possiede una *cognitio veram et obiectivam* di ciò che sta conoscendo; ciò è chiaro nell'esempio della conoscenza di una casa: "quando aliquis habet ante se totam unam domum ut visam dicitur quod talis habet in conspectu suo totam domum"[15]. Il concetto di visione, sottolinea il rapporto intelletto – *res* per avere conoscenza; il soggetto apprende l'insieme di elementi che formano l'insieme "casa". Tuttavia, non è il soggetto che crea il concetto di "casa", ma è l'*habitudo* che permette di *intenzionare* quell'insieme oggettivo di elementi come una casa. L'*intentio*, in questo caso, si manifesta come ciò che offre la possibilità di conoscere una *res*, ma non si identifica con essa, poiché le cose esistono indipendentemente.

La connessione tra *res* e intelletto *per habitudinem* determina l'esistenza di tre elementi, che costituiscono la struttura della *cognitio per intentiones*:
-*intentio*. Essa è analizzabile secondo tre ambiti: a) quello della *voluntas*, in cui l'*intentio* si esplica come oggetto della volontà di chi desidera fare qualcosa; b) quello epistemico, che si riscontra nel processo di apprendimento e si esplica come mezzo tramite il quale è possibile apprendere qualcosa; c) quello logico, in cui il ruolo dell'*intentio* è mostrare come la *res* si strutturi nell'intelletto a seguito dell'atto conoscitivo.

[13] Ivi, p. 334: "de quod est esse intentionale quod descendit ab hoc nomine intentio". John P. Doyle, nella sua traduzione inglese, traduce il verbo *descendere* con *to come*, mostrando, così, il senso derivativo dell'*esse intentionale* stesso.
[14] Aristotele, *Categorie*, Milano, BUR, 1996, 1a 13-16.
[15] Hervaeus Natalis, *Tractatus de secundis intentionibus*, Q. 1, a. 1, p. 335.

-soggetto. È colui che si rapporta all'oggetto esterno per mezzo dell'*habitudo*, rendendo possibile la *cognitio* stessa;
-oggetto. Definito come *res*, è il fondamento della conoscenza umana. Senza il mondo degli oggetti, non ci sarebbe alcuna conoscenza. Inoltre, la *res* gode di uno statuto esistenziale **autonomo** e **indipendente**.

Tale struttura rimarca la separazione tra soggetto e oggetto e suggerisce che la *prima intentio* non è la cosa stessa che viene appresa; si hanno, così, due tipi di enti: *realis et rationis*. A quest'ultimo tipo di enti appartiene la *prima intentio*, che possiede le seguenti determinazioni:
a) si riferisce a qualcosa di vero;
b) non è la cosa reale, ma solo ciò che è nell'intelletto;
c) anche privazioni e negazioni (sordo, cieco, ecc…) le sono proprie.

Queste peculiarità della *prima intentio* sembrano richiamare la definizione di ente di ragione del *De ente et essentia*. Nel primo capitolo Tommaso, ponendo la distinzione tra ente reale ed ente di ragione, scrive: "secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmatiua propositio formari potest, etiam si illud in re nichil ponat; per quem modum priuationes et negationes entia dicuntur"[16].

L'ente di ragione proposto da Tommaso sembra, allora, avere un collegamento con la *prima intentio*, poiché Hervaeus dà all'ente di ragione le seguenti determinazioni:
a) si può dire dell'ente di ragione qualcosa di affermativo;
b) l'ente di ragione non pone nulla nella realtà;
c) non solo le affermazioni si dicono dell'ente di ragione, ma anche privazioni e negazioni.

Nel passaggio da ente reale a ente di ragione l'*habitudo* è fondamentale, perché costituisce sia l'elemento di raccordo tra *prima intentio* e *res* sia la nozione che, insieme alla stessa *prima intentio*, rende vera una conoscenza.

Hervaeus Natalis eredita pienamente il problema della verità di Tommaso d'Aquino e riesce a rimodularlo in modo tale da spostare il suo ambito di pertinenza da quello metafisico a quello logico-gnoseologico; ciò gli permette di poter

[16] Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*, c. 1.

elaborare una teoria basata sulle nozioni di *prima intentio* e *habitudo*, definendo le condizioni di esistenza per una conoscenza "vera" e "oggettiva".

Secondo Hervaeus, quindi, nella struttura di conoscenza intenzionale la *veritas* è rappresentata dall'*habitudo*, che è l'adeguazione tra intelletto e *res*, e corrisponde alla *adaequatio* di Tommaso. Questo darebbe luogo a due formule simmetriche, che sintetizzano gli intendimenti dei due autori: *veritas est adaequatio rei et intellectus* e *habitudo est adaequatio rei et intellectus*. La teoria di Hervaeus dimostra che il concetto di verità, all'interno del suo modello di conoscenza, contribuisce a definire le modalità di apprensione degli oggetti del mondo sensibile e spiega come essi possano essere conosciuti *vere* dall'intelletto umano, sempre al netto della loro *quidditas* e servendosi di entità solo apparentemente logiche come le *primae intentiones*.

# La exclusión de la "materia" de la estructura constitutiva de la substancia espiritual, en Dietrich von Freiberg

*Fernanda Ocampo*
UBA, Buenos Aires - Argentina

En su *quaestio* "Si la substancia espiritual está compuesta de materia y de forma"[1], el dominico alemán, Dietrich von Freiberg, sostiene que, aunque en las "substancias espirituales" pueda hablarse de "materia" entendida como "substrato de cambio", no obstante, no puede decirse que éstas estén "conformadas" o "compuestas" de materia como de un elemento constitutivo intrínseco: al contrario, estas substancias son sólo "forma". Para probar dicha tesis, el dominico procede en tres pasos: primero (1), según el método del Filósofo, esto es, investigando los principios de la naturaleza; segundo (2), considerando la propiedad de los principios de la naturaleza (2.1.) y la propiedad de la misma substancia de naturaleza espiritual (2.2); tercero, a partir de la autoridad (3)[2]. Cada una de estas tres partes en que está dividida la exposición, concluye con la afirmación de que la substancia espiritual no está compuesta de materia y de forma. En esta breve presentación de la cuestión, nos volcaremos exclusivamente a la exposición de los principales argumentos de las dos primeras partes.

Si comenzamos entonces por el análisis de la primera sección (1), destacamos dos puntos centrales que quedan establecidos a partir de la exposición teodoriciana. Primero, qué debe entenderse por "substancia espiritual": a saber, los ángeles y las almas humanas racionales[3], pues, aunque no lo diga aquí explícitamente, el alemán distingue a estas substancias "espirituales" de lo que él denomina "substancias intelectuales" o "intelectos en acto por esencia" (*intellectus in actu per suam essentiam*), los cuales, aunque constituyen también entidades inmateriales, son, sin

[1] Dietrich von Freiberg, "Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma", en: Kurt Flasch (dir.), *Opera Omnia, Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Tomus 3, K. Flasch (introd.), Jean-Daniel Cavigioli, Ruedi Imbach, Burkhart Mojsisch, Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Rudolf Rehn, Loris Sturlese (eds.), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1983: 317-339.
[2] Dietrich von Freiberg, ob. cit., p. 325, Prooemium, (1).
[3] Ibíd., p. 327, I, (7).

embargo, realidades más perfectas y de orden superior[4]; y en segundo lugar, queda establecida la tesis de que, si se sigue la consideración de los principios de tales substancias espirituales, entonces debe concluirse que dichas substancias no poseen "materia" (*materia*) como principio constitutivo intrínseco, aunque sí puede hablarse en ellas de "materia", si se entiende a la misma como "substrato" de "cambio" (*subiectum transmutationis*)[5].

¿Pero cuál es la argumentación según la cual procede Dietrich para arribar a dicha tesis? Comentando lo establecido por el Filósofo en los libros I y IV de la *Física*, el alemán parte de una consideración del cambio: gracias al cambio, de hecho, conocemos que la materia existe en las cosas. Así, sostiene, el cambio es propio del ente en potencia, de donde según el diverso modo de cambio, se considera la diversidad de la potencia en el sustrato susceptible de cambio, y agrega: por lo mismo por lo que el substrato es "substrato de cambio", se dice también que es "materia", en cuanto está en potencia para el cambio por sí mismo, y no por accidente[6]. Ahora bien, puesto que no existe una única modalidad de cambio, sino varias, si se considera primero el cambio del ente natural "según la substancia" (*secundum substantiam*), se descubre que la materia, la forma y la privación, son principios "según la substancia" de los entes generables y corruptibles: así, la materia es ente absolutamente en potencia, la forma substancial es aquello por lo cual la cosa es substancial y formalmente (*substantialiter et formaliter*) aquello que es según la razón de su propia quididad y substancia, y finalmente la privación, es lo opuesto a la forma substancial[7].

Ya que estos principios, *i.e.* materia, forma y privación, son comunes a todos los géneros de entes naturales y móviles, ellos existen también en otros entes naturales no generables ni corruptibles, por "comunidad de cierta analogía" (*communitate cuiusdam analogiae*): a saber, en los "cuerpos celestes", los cuales no son susceptibles de cambio "en su substancia" (*i.e.*, "generación" y "corrupción"), sino de cambio "según el lugar"[8]. Por ello, no se encuentra en ellos un "substrato", que esté en potencia de cambio substancial, ni tampoco, en consecuencia, una

[4] Sobre esta distinción, ver: Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, Paris, Vrin, 2002 : 55-70.
[5] Dietrich von Freiberg, ob. cit., p. 327, I, (1); (7-8).
[6] Ibíd., p. 325, I, (1).
[7] Ibíd., p. 325, I, (1).
[8] Ibíd., p. 326, I, (2).

"privación" opuesta a la forma substancial, sino "algo proporcionalmente similar" (*aliquid proportionaliter simile*), y esto, según el modo de su propio cambio, y según el modo de la potencia para tal cambio[9]. En efecto, sostiene Dietrich, la "materia" en los entes físicos no se entiende de otro modo sino en tanto que es por sí substrato, *subiectum*, de cambio. Y así, conforme a esto, en el cuerpo celeste, en cuanto es ente físico, la "materia" es el cuerpo mismo que es movido, el "lugar" o el "término hacia el cual" (*ad quem*) es la forma hacia la cual se realiza el movimiento, y la "privación", opuesta a ella, es el "término a partir del cual" (*a quo*) se produce el movimiento[10]. De esta manera, así como la materia, la forma y la privación, se encuentran en los entes generables y corruptibles, como principios "según el cambio en la substancia" (*secundum transmutationem in substantia*), materia, forma y privación se entienden en los cuerpos celestes que son entes físicos, en cuanto son cambiados "según el lugar" (*secundum locum*)[11]. Esto, sostiene Dietrich, es lo que dice claramente el Filósofo en el libro XII de la *Metafísica*, a saber, que todo lo que es cambiado tiene "materia", pero diversa[12].

Queda claro entonces a partir de lo dicho que se entiende la "materia" en los entes generables y corruptibles, y en los cuerpos celestes, según una comunidad de cierta analogía: por lo que la "materia" en los cuerpos celestes no es sino "potencia para el cambio de lugar", constituyendo el mismo cuerpo celeste que es movido localmente, la "materia", esto es, el substrato o sujeto de cambio local. Esta idea es importante, ya que el ejemplo de los cuerpos celestes permitirá a Dietrich concluir que compete a las substancias espirituales, esto es, a los ángeles y las almas humanas racionales, una "materia" proporcionalmente similar a la de los cuerpos celestes –esto es, una "materia" como "potencia" para algún tipo de cambio "no substancial"–, y así también una forma y su opuesta privación, de modo que, según estos tres principios, estas substancias espirituales son susceptibles de cambio o son cambiadas en acto. ¿Pero qué tipo de "cambio" acontece en la vida espiritual, y cómo han de ser entendidas la "materia", la "forma" y la "privación" en este tipo de substancias?

Dietrich no se explaya en este punto sobre esta cuestión: simplemente señala, citando un pasaje de Agustín de la *Exposición sobre el Génesis*, libro I, capítulo 2,

[9] Dietrich von Freiberg, ob. cit., p. 326, I, (2).
[10] Ibíd., p. 326, I, (2).
[11] Ibíd., p. 326, I, (2).
[12] Ibíd., p. 326, I, (4).

que la vida espiritual, tal como es en sí misma, es "no convertida al Creador" (*non conversa ad Creatorem*), pero que justamente, con tal conversión, se determina, y se perfecciona; de modo que si no se convierte, es indeterminada, informe (*informis*)[13]. Es en este sentido en el que han de atribuirse materia, forma y privación, a la sustancia espiritual. Si nuestra interpretación es correcta entonces, ha de decirse que la "materia", también se predica de la substancia espiritual, aunque análogamente: esto es, en la medida en que ella misma es "sujeto" o "substrato" de "cambio", que en la creatura espiritual tiene que ver con su conversión en acto al Creador. Pero no debe entenderse por esto que la substancia espiritual esté compuesta de materia y de forma, como de principios constitutivos intrínsecos de su propia substancia, a la manera de los entes naturales generables y corruptibles. Y por ello mismo, Dietrich concluye hacia el final de la primera parte de la *quaestio*: "según lo anterior, se debe decir entonces que las substancias espirituales no están compuestas de materia y de forma"[14].

Ahora bien, que la substancia espiritual no está "compuesta" de materia y forma, es una tesis que Dietrich buscará demostrar en la segunda parte de su exposición (2), procediendo, primero, a partir de la propiedad y la razón propia de los principios de la naturaleza, que son materia, forma y privación (2.1.), y luego, a partir de la propiedad de la substancia misma de naturaleza espiritual (2.2.). Puesto que no es posible reproducir aquí la exposición completa del dominico alemán, señalaremos algunos puntos centrales de su proceso discursivo. Así, en primer lugar (2.1.), sostiene Dietrich –en lo que parece ser un argumento por reducción al absurdo– que si las substancias espirituales estuvieran compuestas de forma y materia, y así tuvieran la materia que poseen los entes generables y corruptibles (esto es, la "materia" como principio constitutivo intrínseco), se seguiría necesariamente que dichas substancias serían entes susceptibles de generación y corrupción según la naturaleza: lo cual es claramente falso[15]. Para demostrar esta conclusión, Dietrich deberá probar primero que dicha materia está necesariamente ligada a la generación y a la corrupción, en función de la propiedad de su naturaleza y de su *ratio* propia, de modo que allí donde hay materia, también se da necesariamente la generación y la corrupción. Pero esto no queda explicitado, sino en la medida en que responde a diversas objeciones, que el dominico moviliza para probar su punto.

[13] Dietrich von Freiberg, ob. cit., p. 327, I, (7).
[14] Ibíd., p. 327, I, (8): "Secundum praemissa igitur dicendum est substantias spirituales non esse compositas ex materia et forma".
[15] Ibíd., p. 329, II, (3).

Así, en primer lugar, advierte: algunos autores conceden que en tales substancias espirituales (como también en los cuerpos celestes) sí existe la materia de los entes generables y corruptibles[16]. Tal materia –argumentan– según la propiedad de su naturaleza, está en potencia respecto de todas las formas de los entes generables y corruptibles: sin embargo, dicha materia es perfeccionada por las formas de las substancias espirituales, de manera tal que se completa la totalidad de su tendencia (*totus appetitus*)[17]. Pero esto, sostiene el dominico, no es válido por varias razones: primero, porque la materia, en la medida en que permanece bajo la perfección de una forma, se mezcla con la privación de otra forma. Ahora bien, conforme al Filósofo en el libro IV de la *Metafísica*, tal privación es negación (*negatio*) en el substrato: "negación", no de cualquier manera, sino en cuanto implica, necesariamente y por sí, la potencia o aptitud (*potentia vel aptitudo*) para la forma opuesta o privada. Por lo tanto, no se debe afirmar en las substancias espirituales la materia de los entes generables y de corruptibles: pues se seguiría que la misma materia de la substancia espiritual estaría ordenada a las formas de los entes generables y corruptibles, según la potencia o la aptitud, bajo la razón de la "privación" –de la cual la materia nunca es despojada, sin importar la perfección formal bajo la cual se encuentre–; y así, dichas substancias serían susceptibles de generación y de corrupción, lo cual es imposible[18]. En este mismo sentido, sostiene Dietrich, se expresa Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica*, cuando se refiere a la materia como "potencia de contrarios"[19].

Por otra parte, agrega el dominico, lo que ellos dicen, a saber, que toda la tendencia de la materia es colmada por las formas de dichas substancias espirituales, no es verdadero. Pues la tendencia de tal materia no es sino una disposición o inclinación para tal o cual forma, según la aptitud o potencia para tal o cual acto de manera determinada, y esto según la "univocidad" de tal potencia para su propio acto completivo (*secundum univocationem potentiae talis ad actum sui completivum*). Por lo tanto, la disposición de la materia, o potencia, por la cual se encuentra ordenada a algún acto determinado, no puede colmarse sino según el acto determinado "unívoco" de tal potencia, y así no por cualquier otro acto: tal como,

[16] Dietrich von Freiberg, ob. cit., p. 329, II, (4). Por razones de espacio, dejaremos de lado las referencias del autor a los cuerpos celestes, y las argumentaciones ligadas a éstos.
[17] Ibíd., p. 329, II, (4).
[18] Ibíd., p. 329, II, (5).
[19] Ibíd., p. 332, II, (17).

por ejemplo, la potencia de la materia respecto de la forma del fuego no puede ser colmada por la forma o el acto de la forma del agua[20].

Además, si se insistiera diciendo que la forma de la substancia espiritual, reúne en sí las perfecciones de todas las otras formas, y que así puede colmar la tendencia de la materia respecto de cualquier otra forma[21], esto tampoco probaría su argumento. En efecto, tal forma, que ellos dicen reúne en sí las perfecciones de todas las otras formas, puesto que es "una" por esencia, o bien será "una" con la unidad propia del "género", que es "uno" y reúne en sí las perfecciones de sus propias especies, porque contiene sus propias especies en potencia, según Porfirio; o bien, será "una", porque reúne en sí las perfecciones de todas las formas con esa unidad propia de los entes superiores, que son más actuales, y que reúnen en sí las perfecciones de los entes inferiores más potenciales[22]. Pero, sostiene Dietrich, no es posible que sea del primer modo, porque, puesto que una forma tal sería un ente potencial respecto de cualquier otra forma, como el género respecto de las especies, no puede ocupar el lugar de forma y acto que complete la potencia, la cual no se colma sino por un acto determinado en la naturaleza[23]. De la misma manera, tampoco es posible que sea del segundo modo que ellos dicen, ya que los entes superiores, que por modo del acto reúnen en sí las perfecciones de los entes inferiores, que son entes más potenciales, difieren de éstos mismos según el género. Ahora bien, como dice el Filósofo en el libro X de la *Metafísica*, no hay tránsito de género en género, de modo que algún substrato que se encuentre bajo el acto o la forma de un género pueda encontrarse bajo el acto o forma de otro género, por el tránsito de un género a otro, como, por ejemplo, si de blanco se hiciera músico[24].

Resumiendo entonces lo que ha sido dicho, Dietrich debía probar que la materia como "principio constitutivo intrínseco", está necesariamente ligada a la generación y la corrupción, en función de la propiedad de su naturaleza y de su *ratio* propia, a saber, las de un ente esencialmente en potencia respecto de todas las formas de los entes generables y corruptibles. En este sentido, puesto que la "materia", en la medida en que permanece bajo la perfección de una forma determinada, mantiene intrínseca y necesariamente la aptitud o potencia para la forma opuesta, nunca está

[20] Dietrich von Freiberg, ob. cit., pp. 329-330, II, (6).
[21] Ibíd., p. 330, II, (7).
[22] Ibíd., p. 330, II, (8).
[23] Ibíd., p. 330, II, (9).
[24] Ibíd., p. 330, II, (11).

desprovista de la "privación" y del orden a otro acto. Esto significa que la materia, por sí misma y según la razón de su propia esencia (*per se et secundum rationem suae essentiae*), es por necesidad substrato de generación y de corrupción[25]: dicho de otro modo, allí donde hay materia, hay privación, y por lo tanto posibilidad de generación o corrupción. A esta argumentación se añade que la potencia de la materia es necesariamente perfeccionada por "su propio" acto completivo, y así no puede recibir "cualquier" acto, y que no es posible que una forma, *i.e.*, la espiritual, reúna todas las perfecciones de las formas inferiores y que pueda colmar o agotar la potencia de la materia para otros actos, de manera que ésta pudiera perder, a través de dicha información, la aptitud para otras formas. Se concluye entonces en función de la propiedad y razón propia de los principios de la naturaleza, *i.e.*, materia, forma y privación, que la substancia espiritual no se compone de materia y de forma. Pues si así fuera, sería susceptible de generación y corrupción según la naturaleza, lo cual es imposible[26].

Pero pasemos entonces al segundo momento (2.2.), en el que Dietrich procede a partir de la propiedad de la misma substancia de naturaleza espiritual. En efecto, allí sostiene el alemán que la misma tesis se prueba considerando la razón y el modo de disposición en el ser de naturaleza (*in esse naturae*), de las substancias espirituales en orden al fin[27]. Argumenta el dominico que, como dice el Filósofo en el libro II del *Del cielo y el mundo*, cada ente es por su propia operación como por el fin. Por lo tanto, lo que no estuviera dispuesto en la naturaleza por algún fin, sería en vano: pero esto no lo permite la naturaleza, ya que ésta nada hace en vano ni falla en las cosas necesarias[28]. En este sentido, siendo el fin de las substancias espirituales la conversión espiritual al Creador, como ha sido dicho, es manifiesto pues que nada material atañe a las operaciones de dichas substancias, ni en el fundamento de su propia esencia ni en la composición de su propia esencia: pues la potencia, que se encuentra en ellas para sus operaciones propias, está suficientemente fundada en sus substancias completas en el ser, y no en algún principio material[29]. Esto se confirma

[25] Dietrich von Freiberg, ob. cit., p. 332, II, (17).
[26] A esto se suman otros argumentos (a partir de la ordenación de la forma a la materia, e inversamente; a partir de la materia en el *quantum continuum*, etc.) que, por razones de espacio, no abordaremos aquí.
[27] Dietrich von Freiberg, ob. cit., p. 333, II, (21).
[28] Ibíd., pp. 333-334, II, (21).
[29] Ibíd., p. 334, II, (21).

más ampliamente si se considera lo propio de la substancia espiritual en cuanto a su constitución esencial en la naturaleza.

En efecto, los espíritus angélicos y las almas racionales, en cuanto a aquello que son por naturaleza en primer lugar, son *entia ut simpliciter et secundum speciem*: esto es, están en sí mismos completamente en acto y "son" un cierto acto, según la substancia. Y por eso, tales entes: no son susceptibles de generación y de corrupción según sus propias substancias; no tienen las funciones propias de la vida vegetativa; cada uno de ellos en sí mismo continúa su propia especie, no por sucesiva generación; y no hay absolutamente ninguna operación de ellos que requiera que su substancia esté compuesta de materia. De donde, por eso mismo, tal principio material, que es ente puramente en potencia, no se encuentra en ellos[30]. Dietrich comenta aquí el caso del "hombre", sosteniendo que, a pesar de que la propia operación por la cual el hombre es hombre, es a partir de la propiedad y la condición de este último fin de todas sus acciones – que es la contemplación divina, tal como afirma Agustín en el libro I del *Acerca de la Trinidad* –, no obstante esto, con todo, el hombre está compuesto de materia y de forma. En relación con esto se debe decir que la propia operación, que es del fin, no sólo es la última y más importante de las operaciones de la cosa, sino que hay muchas otras operaciones que son como "fines bajo el fin" (*fines sub fine*), las cuales, porque se encuentran bajo el orden del último fin, se dice que son todas "de un único fin" (*unius finis*). Y así se dan en el hombre, múltiples operaciones, por ejemplo, de las partes sensitiva y vegetativa, que conciernen a la conservación del individuo y la continuación de la especie, y que no pueden existir sin materia[31]. Por lo que, a pesar de que la propia operación por la cual el hombre es hombre, es una operación espiritual, no es similar el caso del hombre, y el de las substancias espirituales. Queda así establecido una vez más que la "substancia espiritual" (ya sea el ángel o el alma racional), no está compuesta de materia y forma.

[30] Dietrich von Freiberg, ob. cit., p. 335, II, (25).
[31] Ibíd., p. 334-335, II, (22-23).

## La tolerancia en la confrontación Estado-Iglesia: Marsilio de Padua

*Ezequiel Szpilard*
UNR, Rosario - Argentina

### 1. Funcionalismo comunal y corporativismo marsiliano

Frente a una tradición que ubica la defensa de la tolerancia religiosa como acontecimiento moderno, una noción desarrollada desde la Reforma, y enfáticamente incompatible con la cosmovisión medieval, se ha señalado, desde hace unas décadas, la existencia de un discurso medieval de la tolerancia[1]. Según Cary Nederman, Marsilio de Padua y su funcionalismo comunal constituyen un antecedente importante dentro del pensamiento político medieval sobre la búsqueda de **discursos de tolerancia**. Las obras de Marsilio de Padua –especialmente el *Defensor Menor*– desarrollan la tesis de que la diferencia religiosa no debería ser un impedimento para la interacción social y la inclusión, ni tampoco una cuestión de regulación pública.

Marsilio señala, siguiendo la *Política* de Aristóteles, que la comunidad política se compone de seis partes. Por un lado, se encuentra la comunidad política "en sentido estricto" conformada por el sacerdocio, la milicia y el gobierno, las partes denominadas **honorables**; por otro, las restantes, que son partes "en sentido lato", y comprenden el **vulgo**, es decir, agricultores, artesanos y tesoreros[2]. Si bien el pensador paduano sigue el texto aristotélico en lo sustancial, además incluye una

[1] Véase el desarrollo de esta idea en István Bejczy, "Tolerantia: A Medieval Concept", *Journal of the History of Ideas*, 58, 3, 1997, pp. 365-384; John Christian Laursen y Cary Nederman, *Difference and Dissent. Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, New York, Rowman & Littlefield, 1996; John Christian Laursen y Cary Nederman, *Beyond the persecuting society: religious toleration before the enlightenment*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998; Cary Nederman, *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, c. 1100-c. 1550*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University, 2000.

[2] Marsilio de Padua, *El Defensor de la paz*, Luis Martínez Gómez (tr.), Madrid, Tecnos, 2009 (2° Ed.), I, V, 1, pp. 17-18. En adelante citamos *El Defensor de la paz* como *DP*, seguido de números romanos que indican la respectiva *dictio* y capítulo, los números arábigos que van a continuación indican el número del parágrafo y página de la traducción.

peculiar interpretación que modifica fundamentalmente su espíritu. Aristóteles indica una clara diferenciación entre las "condiciones necesarias" o aquellos elementos "sin los cuales" la ciudad no podría constituirse, y las "verdaderas" partes integrantes de la ciudad. Las verdaderas partes pueden incluirse como elementos necesarios, pero no se confunden con ellos[3]. La diferenciación tiene por objeto cualificar la condición del ciudadano –al menos en el mejor régimen– por lo que se excluye de ella a los artesanos y labradores, ya que no pueden desarrollar una vida virtuosa ni disponen de ocio[4]. Marsilio, por el contrario, aunque conceda la singular cualificación de la **honorabilidad**, deshace la diferencia entre partes verdaderamente constitutivas y condiciones necesarias, ya que la fundamentación de su existencia en la comunidad política se justifica en su aporte respecto de las necesidades de la suficiencia de la vida –esto es, "la vida de los hombres una vez cubiertas sus «necesidades»"[5]–, y no, como en el caso de Aristóteles, por su colaboración a un **bien vivir** o **vida buena** que conlleve un modelo de virtud.

Ahora bien, la teorización que expone Marsilio de la interdependencia de funciones que caracteriza a la estructura de la comunidad fue conceptualizada por Cary Nederman como un **funcionalismo comunal**. En el fondo de esta concepción estaría la intensión de mostrar a la comunidad como

> "un arreglo de partes funcionalmente distintas, [donde] cada una de ellas es necesaria para el bienestar del conjunto y de todos los demás, [por lo que] el bien común solo puede ser identificado y aplicado mediante la participación conjunta de todos los miembros en el proceso político. Todo intento de excluir a los miembros funcionales de la vida pública sobre la base de criterios no funcionales (es decir, formas de conducta o modos de creencia ajenos a la intercomunicación de las funciones) perjudica directamente la realización del propio bien común"[6].

[3] *Pol*. VII 8, 1328b2-4; VII 9, 1329a34-39; IV 4, 1291a23-28.
[4] *Pol*. 1328b33-1329a2.
[5] François Châtelet, *Historia de las ideologías II. De la Iglesia al Estado (del siglo IX al XVII)*, México D.F, Premia, 1980, p. 175.
[6] Cary Nederman, "Tolerance and Community: A Medieval Communal Functionalist Argument for Religious Toleration", *The Journal of Politics*, 56, 4, 1994, pp. 901-918 (p. 903): "an arrangement of functionally distinct parts, each of which is necessary for the well-being of the whole and of all the others, then the common good can only be identified and applied by the joint participation of all the members in the political process. Any attempt to exclude functional members from public life on the basis of nonfunc- tional criteria (that is,

Como se puede observar, estaríamos en presencia de una posición organicista de la vida social en la que se determina la participación en la comunidad como consecuencia directa de la contribución, mediante la realización de una tarea definida, a la prosperidad y salud del todo. Es importante subrayar, sin embargo, que el funcionalismo marsiliano no tiene como objeto delinear una jerarquía de funciones destinada a prescindir de algunas partes de la intervención en la vida pública o resaltar otras con un rol predominante en el gobierno, sino, por el contrario, considerar la posibilidad y el derecho de cualquier integrante o sector de la comunidad en la determinación del bienestar general, en el cual todos están comprometidos.

Según la lectura desarrollada por Nederman, el balance entre la multiplicidad de aportes de cada órgano funcional igualmente solicitados por la comunidad se torna problemático. Por un lado, el propósito de cada una de las partes constituyentes de la comunidad debe ser la concreción de su tarea específica y, en este sentido, el fin de sus integrantes es un bien parcial y privado exclusivo de ellos y que puede, en principio, generar disputas con los fines de otros integrantes. Por otro, nadie que quiera sobrevivir dentro de la comunidad puede hacerlo sin la cooperación de los otros o, en otras palabras, resulta imprescindible la interacción social para el mantenimiento mismo en el tiempo de la multiplicidad de partes. Marsilio, según Nederman, no pretende negar la relativa autonomía que debería haber en cada uno de los segmentos de la sociedad, pero, a la vez, aspira a evitar el virtual conflicto que se generaría si la regulación pública de las partes no existiera. En este sentido, resulta relevante la distinción que nos ofrece el filósofo paduano entre *habitus* y *officia*. El primero, en cuanto cierta cualidad que conduce al sujeto hacia determinadas funciones definidas, está establecido naturalmente y, como tal, fuera de los límites de la regulación pública y sin nexo directo con las exigencias de la comunidad política. Simultáneamente, las funciones resultantes de los *habitus* son

forms of conduct or modes of belief which are extraneous to the intercommunication of functions) thus directly damages the realization of the common good itself". Una idea similar puede encontrarse en el mismo autor: "la comunidad no está compuesta, en primera instancia, de individuos o ciudadanos, sino más bien de grupos o partes funcionales, distribuidas según la naturaleza de su contribución al todo comunal", Cary Nederman, *Community and Consent. The Secular Political Therory of Marsiglio of Padua's Defensor pacis*, London, Rowman & Littlefield, 1995, p. 55: "the community is in the first instance composed neither of individuals nor of citizens but rather of functional groupings of parts, arranged according to the nature of their contribution to the communal whole". La traducción de los textos es nuestra.

desempeñadas en el contexto de la comunidad política, y deben ser orientadas y dirigidas hacia el bienestar de la comunidad en su conjunto. De acuerdo con esto son *officia*, supeditadas a la dirección del cuerpo de ciudadanos en su totalidad, "[e]n otras palabras, como modelos de *habitus*, estas funciones tienen un carácter esencialmente particularista, tomando sus objetivos funcionales como su propósito. Como *officia*, son de interés público y, por tanto, contribuyen a un fin más allá de sí mismos"[7].

Nederman observa que Marsilio no **recupera** la noción aristotélica de **hábito** sino que la modifica. Marsilio reorienta las relaciones entre naturaleza y *habitus*, ya que el *habitus* es pensado como una disposición fuertemente determinada por la naturaleza, mientras que en Aristóteles la naturaleza únicamente concibe disposiciones que pueden ser cultivadas por la práctica y la educación. De este modo, mientras la meta de la *pólis* perfecta del Estagirita es modelar un ideal de virtud para todos los ciudadanos, la *civitas* marsiliana se aparta de este interés y se circunscribe a promover una pluralidad de funciones de las cuales surge el bienestar público. Así, desde la óptica de Nederman, Marsilio debilita las repercusiones universalistas de la noción aristotélica del bien común, ya que dicho bien para el pensador paduano supone múltiples disposiciones especializadas, las cuales contribuyen en particulares y discretas formas a la realización del beneficio público. Esto no ocurre así en Aristóteles, para quien el bien común debe ser esencialmente el mismo para todos los ciudadanos[8].

[7] C. Nederman, *Community and Consent* …, p. 57: "in other words, as models of *habitus*, these functions are essentially particularistic in character, taking their functional goals as their purpose. As *officia*, they are public-regarding and therefore contribute to an end beyond themselves".

[8]A partir de esta idea Nederman señala lo siguiente: "las nociones de Marsilio sobre el bienestar público y su construcción son mucho más pluralistas que cualquier cosa vislumbrada por Aristóteles: la comunidad no se define estrictamente por la identidad, sino más bien por la diferencia dentro de la identidad. La virtud, que es general, da paso a la función, que es especializada. Por tanto, la preocupación de la comunidad y sus líderes se convierte en la realización de inclinaciones naturales para realizar tareas específicas, en lugar de la promoción de las prácticas y, en última instancia, el conocimiento asociado con el carácter y la conducta moralmente buenos", ibíd, p. 61: "Marsiglio's notions of the public welfare and its construction are far more pluralistic tan anything envisioned by Aristotle: community is defined not strictly by identity but rather by difference within identity. Virtue, which is general, gives way to function, wich is specialized. Hence, the concern of the community and its leaders becomes the realization of natural inclinations to perform specific

La comunidad política de Marsilio resulta así, según Nederman, una sociedad conformada sobre la base de una identidad mínima, y mantenida más bien por sus diferencias:

> "La comunidad corporativa de ciudadanos marsiliana completamente desarrollada (*universitas civium*) es una construcción frágil, cuyos miembros comparten una identidad que surge del acuerdo común sobre los términos de la vida política. La pertenencia al cuerpo civil, sin embargo, no implica obliteración o denigración alguna de las identidades individuales de los ciudadanos o de su agrupación en funcional *officia*. De hecho, uno podría imaginar que, la mayor parte del tiempo, los ciudadanos de la comunidad de Marsilio se relacionaban entre sí no sobre la base de lo que tienen en común –sus identidades cívicas– sino de lo que los distingue unos de otros como *paterfamilias* y como agente socioeconómico"[9].

Como señalamos más arriba, la base funcional de la comunidad se traduce de modo directo en un principio de inclusión cívica y de ciudadanía para Marsilio, porque el objetivo que persigue la política, incluyendo el gobierno y la ley, es preservar las condiciones de tranquilidad necesarias para el intercambio de funciones y para el logro de una vida suficiente[10]. A su vez, negar el principio de ciudadanía de cualquier segmento funcional de la comunidad es poner en peligro el bien común, pues se estaría atendiendo únicamente los intereses parciales de determinado grupo o miembro de éste, generándose, de esta manera, la disputa, el conflicto y, en última instancia, la desintegración comunal[11].

tasks, instead of the promotion of the practices and ultimately knowledge associated with morally good caracter and conduct".

[9] Ibíd., p. 66: "The fully developed Marsiglian corporate community of citizens (*universitas civium*) is a fragile construct, whose members share an identity arising from the common agreement to the terms of political life. Membership in the civil body, however, does not imply obliteration or denigration either of the individual identities of citizens or of their grouping into functional *officia*. Indeed, one might imagine that, most of the time, the citizens of Marsiglio's community would relate to one another on the basis not of what they have in common –their civic identities– but of what distinguishes them from one another as *paterfamilias* and socio-economic agent".

[10] Cf. *DP*, I, IV, 5, p. 17.

[11] Cf. *DP*, I, XII, 6, pp. 57-58; I, XIII, 5, p. 64.

## 2. La relación entre el poder temporal y el espiritual

En *El Defensor de la paz*, la jurisdicción del clero es delimitada; la potestad de los sacerdotes y obispos es refutada y el fundamento último de las decisiones recae en la *universitas fidelium*. La pretensión de poder de la Iglesia no es legítima, ya que el poder espiritual pertenece exclusivamente a Dios, aunque en la otra vida, y el clero posee en este mundo únicamente una misión y no un poder[12]. Esta confusión entre misión y poder que se generó en tiempos en que Marsilio redactó su obra es lo que llevó al Sumo Pontífice a pretender la *plenitudo potestatis*. La única solución posible a la querella de las dos espadas era suprimir el poder espiritual que, como sostiene el pensador paduano, es ejercido por una de las partes componentes de la ciudad –la sacerdotal– que se arroga el oficio de la parte gobernante. Si la Iglesia no tiene poder, entonces queda bajo la custodia del legislador humano.

Como señala Bayona Aznar, el interés de Marsilio es determinar "que ningún grupo (por ejemplo, el clero), ni un miembro de un grupo (por ejemplo, el obispo de Roma) tiene poder o jurisdicción coactiva alguna en la sociedad, ya que todo poder reside exclusivamente en el legislador humano, que es el pueblo (o su parte prevalente)"[13]. De esta manera, el paduano ataca y debilita los cimientos de la potestad coactiva del sacerdocio[14]. La Iglesia se subordina al poder secular porque su misión es ajena a cualquier pretensión de poder y porque la doctrina que ella enseña no es aquella que busca la consecución del mejor ordenamiento del Estado, sino orientar a los hombres a la vida futura. Esta subordinación es tal que no solamente se le prohíbe al sacerdocio inmiscuirse en los asuntos temporales, en tanto no tiene ninguna jurisdicción sobre éstos, sino, además, se le prohíbe la potestad de nombrar los oficios eclesiásticos que corresponde a la multitud de los fieles representada por su *valentior pars* (el Concilio). Asimismo, al legislador humano o a

[12] Cf. Bernardo Bayona Aznar, "El poder y el Papa. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua", *Isegoría*, 36, 2007, pp. 197-218.
[13] B. Bayona Aznar, ob. cit., p. 213.
[14] Véase sobre este punto, además del ya citado artículo de B. Bayona Aznar, por ejemplo, el análisis de Francisco Bertelloni, "Marsilio de Padua y la filosofía medieval", Francisco Bertelloni y Giannina Burlando, (eds.), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 237-262.

su gobernante le atañe la competencia de juzgar y condenar quiénes deben ser excomulgados.[15]

Como consecuencia del deseo de Marsilio de mantener una estricta separación de las actividades espirituales y temporales surge la idea del sacerdocio como uno de los oficios del cuerpo civil, de modo que su conducta debe ser regulada a favor del bien común. Una comunidad humana perfecta requiere sacerdotes para cuidar las almas de sus integrantes, así como también de agricultores para alimentarla y soldados para defenderla[16]. No obstante, esto supone que las funciones religiosas del clero deben ser tratadas como un cargo público más.

Conferir el estado civil oficial al sacerdocio implicaría el apoyo al *establishment* de la Iglesia, una doctrina generalmente contraria a la tolerancia religiosa. Efectivamente, Marsilio sostiene que la fe católica es la única fe verdadera[17]. El objetivo de su tratamiento del sacerdocio como un cargo público es, en realidad, controlar las implicaciones temporales de la religión, no sancionar la intromisión de la religión en la política. El autor quiere asegurarse, de esta manera, que el sacerdocio permanezca confinado a su papel educativo apropiado y que no promueva conductas peligrosas para el bien común –hacer esto último, desde luego, sería autodestruirse de cualquier forma, pues, según Marsilio, sin paz y prosperidad, la práctica de la religión está en peligro–. Es con la supervisión pública en mente que el autor sustenta para la comunidad el derecho de permitir sacerdotes y supervisar sus enseñanzas[18]. Y más aún, reconoce la legitimidad del oficio sacerdotal en los regímenes no cristianos[19]. Cuando se juzga desde una perspectiva civil, la **verdad** del cristianismo no es inmediatamente pertinente. Lo que importa, en cambio, es que, sea cual sea la religión practicada por un determinado cuerpo civil, sus sacerdotes ajusten sus actividades al bienestar del conjunto. La validez de la religión no confiere al sacerdocio una mayor autoridad o autonomía sobre la comunidad que la permitida a las **falsas** religiones.

[15] La tesis central del tratado se apoya en la unidad de la soberanía propia del pueblo (DP I, XVII; II, VI, 9; X, IX, 12); unidad ésta que elimina toda posibilidad de interferencia del poder espiritual en los asuntos temporales.
[16] *DP*, I, V, 10-11, pp. 22-23.
[17] *DP*, I, V, 14, p. 24.
[18] *DP*, II, XXI, 15, p. 376.
[19] *DP*, I, V, 10-13, pp. 22-24.

Sin embargo, podría pensarse que Marsilio parece dejar abierta la posibilidad de ciertas prácticas intolerantes, al establecer las actividades del oficio religioso dentro del dominio público. ¿No podría el sacerdocio apelar simplemente a la comunidad de ciudadanos para castigar de manera coactiva a aquellos que ofenden la ley divina o las enseñanzas eclesiásticas? Marsilio, aparentemente, suscribe esta posición en el segundo discurso del *Defensor de la paz,* especialmente en su discusión sobre el poder de la excomunión. Según lo usual en la iglesia medieval, la prohibición de la excomunión no solo excluía a los herejes del ingreso en la iglesia, sino que también prohibía a los creyentes participar en cualquier tipo de relación secular con los excomulgados. Por consiguiente, señala que la excomunión es a la vez "pena para el estado del siglo venidero con un cierto juicio" y "también una pena grave para el estado de la vida presente en cuanto que se corta la comunicación con los otros fieles [y] se priva del consorcio y provechos de la convivencia civil"[20]. En otras palabras, es coactiva. Por lo tanto, si se permitiera que el sacerdocio excomulgara a personas bajo su propia autoridad, podría interferir impunemente en los asuntos civiles e imponer sus deseos a la comunidad mediante la amenaza o la imposición de la prohibición. Esto transgrede el papel puramente instructivo que Marsilio atribuye al oficio sacerdotal. Conceder a los sacerdotes la autoridad de excomulgar a los ciudadanos implicaría otorgarles poderes inapropiados para su oficio y peligrosos para el orden comunal. El pensador paduano consecuentemente cambia la prohibición de la excomunión de una fuente espiritual a una fuente temporal[21].

Marsilio simplemente transfiere la autoridad para imponer la excomunión de un segmento de la sociedad, el sacerdocio, a la comunidad en su conjunto sobre la base de que el elemento coactivo de la prohibición solo puede ser aplicado válidamente por el legislador. Podría pensarse que Marsilio considera legítimo privar a los individuos de sus bienes terrenales y sus derechos civiles a causa de transgresiones espirituales, siempre y cuando sea emprendida por la comunidad y no por el sacerdocio.

[20] *DP*, II, VI, 12, p. 184.

[21] "Pertenece a la universal colectividad de los fieles civiles [...] determinar el juicio o el juez con potestad coactiva de excluir de la convivencia común, [debido a una] enfermedad del alma, como sería un crimen notorio; si bien del consejo de ellos [los sacerdotes] debe emanar tal juicio, pues es deber de ellos saber la ley divina en la cual están determinados los crímenes por los cuales deba prohibirse al criminal el consorcio con los fieles inocentes", ibíd., pp.185-186.

Sin embargo, la voluntad de Marsilio en el *Defensor de la paz* de aceptar las consecuencias temporales de la excomunión no es estrictamente consistente con su postura funcionalista comunal. No está claro por qué el hecho de que uno no acepte las mismas doctrinas religiosas de otros miembros de la comunidad secular debe tener un impacto negativo en sus propias funciones correspondientes. Por ejemplo, ¿acaso un agricultor cristiano es más competente que un agricultor judío o musulmán en el desempeño de sus tareas civiles y en la interacción con otros ciudadanos? ¿Está mejor calificado el soldado porque adopte una creencia religiosa en lugar de otra? Para el paduano, la fe de uno no es pertinente a este criterio, la interacción de las funciones necesarias para una vida materialmente suficiente no se corresponde con la aceptación de la instrucción de los sacerdotes sobre el culto a Dios. Considera necesario, en este sentido, para la vida mundana cómo uno realiza sus tareas apropiadamente y de qué manera ellas son beneficiosas para el bien común.

En el *Defensor de la paz*, Marsilio deja entrever cierta incongruencia en su teoría, al dar por sentado sin examen la necesidad de la uniformidad religiosa. No obstante, cuando escribe el *Defensor Minor* adopta una posición más consistente que permite considerarlo como un antecedente destacado dentro del estudio del problema de la tolerancia religiosa.

En este pequeño tratado, el pensador paduano realiza un resumen y una reafirmación de las ideas principales del *Defensor de la paz*, pero también desarrolla y profundiza muchos de sus puntos de vistas anteriores en direcciones novedosas y significativas. A modo de ejemplo podemos mencionar los comentarios de Marsilio referidos a la excomunión. Reafirma que el sacerdocio carece de todo poder legítimo para declarar a cualquier miembro de la iglesia excomulgado: "puesto que esta autoridad coactiva sería ejercida sobre los bienes o las personas, o sobre ambos, en forma civil en este mundo, aunque de manera indirecta; pero semejante autoridad no corresponde en modo alguno a los sacerdotes"[22]. La excomunión tiene una dimensión coactiva precisamente porque impone al pecador "el castigo del exilio" y quita "las ganancias o retribuciones" con los que uno se sostiene a sí mismo y a su

[22] Marsilio de Padua, *El Defensor Menor*, Bernardo Bayona Aznar y Pedro Roche Arnas (eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, 10.3, p. 124. En adelante citamos *El Defensor Menor* como *DM*, seguido de números arábigos que indican el número del capítulo, la sección correspondiente y la página de la traducción

familia[23]. El excomulgado está fuera de la comunidad temporal, así como de la espiritual. Por tanto, al igual que todas las demás aplicaciones de la autoridad coactiva, la decisión de expulsar a una persona de la asociación civil a través de la excomunión solo puede ser determinada por todo el cuerpo de ciudadanos o de sus ejecutivos designados. Sin embargo, Marsilio en el *Defensor Menor* no está conforme con esta solución; más bien se plantea el interrogante adicional de si es conveniente "apartar a los herejes y privarlos de la compañía de los fieles"[24]. En otras palabras, se pregunta acerca de la validez de la excomunión: ¿es adecuado que aquellos que se niegan a aceptar los principios establecidos del dogma religioso sean excomulgados? La respuesta que brinda se basa en la negación de las implicaciones temporales de la discrepancia espiritual. El paduano niega que los no creyentes puedan ser coaccionados, de manera efectiva, para abrazar la fe, no es un principio del cristianismo que "cualquier individuo deba ser obligado a profesar la fe cristiana"[25]. Este es un planteo que emplea de manera explícita en contra de la práctica de las cruzadas: "si la cruzada se hace o se ha hecho para combatir a los infieles y obligarlos a confesar la fe de Cristo, no parece en absoluto meritoria"[26].

Si el objetivo de la anatematización es la coacción de los herejes para que regresen a la fe, esta iniciativa es igualmente injustificada[27]. La represión moral o física no debe ser empleada como un medio para volver a los heterodoxos a la fe. Por consiguiente, la única razón válida para la excomunión debe ser la protección de las almas eternas de los creyentes ortodoxos. Marsilio reconoce que los herejes u otro tipo de infieles deben ser apartados para que no contaminen al resto de los miembros de la comunidad, con el objetivo de no quebrantar la convivencia o la vida familiar y salvaguardar la práctica de la fe[28].

El paduano cita varios pasajes bíblicos que apoyan la práctica de la excomunión por estos motivos, pero inmediatamente subraya que la separación del creyente del hereje debe ocurrir solo en relación con los asuntos espirituales: esto debe entenderse con respecto "a la creencia y a la observancia de la práctica de la fe, no

[23] Ibíd.
[24] *DM*, 10.5, p. 125.
[25] C. Nederman, "Tolerance and Community…", p. 911.
[26] *DM*, 7.3, p. 111.
[27] Cf. *DM*, 15.7.
[28] Cf. *DM*, 10.5, p, 126.

en lo concerniente a otra relacione doméstica o civil"[29]. La reprobación de la creencia heterodoxa es, a juicio de Marsilio, realmente una especie de vergüenza y deshonra más que una forma de castigo coactivo[30]. La iglesia –debidamente representada en su Concilio General– tiene la autoridad para fijar sus verdades y excluir a aquellos que rechazan los principios doctrinales. Así, la excomunión es una prohibición de asociación espiritual; los miembros ortodoxos nunca deben hablar o prestar atención a las palabras de los herejes acerca de la fe. Sin embargo, no hay una base bíblica ni racional para extender esta prohibición al dominio temporal de la vida comunitaria.

Esta tesis de Marsilio expresa una concepción funcionalista de la sociedad. En virtud de ello, señala que la causa última de la ley humana y de su fuerza coactiva "es la tranquilidad en esta vida y la felicidad finita", con el resultado de que tales preceptos dan forma a los "hombres, [en la medida en que están] dispuestos e inclinados a la tranquilidad en esta vida, al poder y a otras diversas cosas [terrenales]"[31]. Si la excomunión abarcara asuntos temporales como espirituales, entonces las preocupaciones legítimas de orden público y bienestar serían perturbadas. De hecho, el propósito mismo de la excomunión, el bienestar de los fieles, se vería socavado, porque al negar la interacción de carácter puramente secular entre los ortodoxos y los no creyentes de todo tipo, serían los mismos fieles los que se verían perjudicados: no podrían aprovechar los beneficios materiales que constituyen el fundamento mismo de la vida comunitaria. El autor considera un quebrantamiento del vínculo social privar a cualquiera –y muchos menos a los cristianos ortodoxos– de la adquisición e intercambio comercial con las personas culpables de herejía. Del mismo modo, se debe tener en cuenta también lo que corresponde "a las demás actividades y bienes, que se pueden obtener de ellos, gracias a su enseñanza, sus cargos y sus servicios civiles. Pues, de otro modo, este castigo recaería tanto o más sobre los fieles que no son culpables"[32].

La extensión de la excomunión a la asociación civil constituye, para Marsilio, un ataque al principio más básico de comunidad, establecido este en el intercambio de funciones. Ni a los cristianos ortodoxos ni a los disidentes religiosos se les permitiría

[29] Ibíd.
[30] Cf. *DM*, 15.6.
[31] *DM*, 15.5, p. 152.
[32] *DM*, 15.6, p. 153.

realizar las tareas inherentes a la ciudadanía. Irremediablemente, se produciría el colapso funcional de la comunidad, que tanto temía el pensador paduano.

## 3. Consideraciones finales

La conclusión que se desprende del pensamiento de Marsilio es clara: aquellos que adopten posturas supuestamente heréticas en asuntos de fe, si bien pueden ser separados de la comunidad espiritual de la iglesia, no deben ser excluidos por ello de las actividades propiamente civiles. Queda fuera del alcance de los clérigos, desde esta posición, regular los intercambios sociales y económicos que son necesarios o útiles para mantener la existencia corpórea de los ortodoxos y los heterodoxos por igual. Más bien, será la propia comunidad la que tenga competencia para determinar cómo debe gobernarse la conducta humana temporal. La disputa religiosa en sí constituye una base inapropiada para determinar quién merece ser excluido o castigado por la sociedad secular.

# FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO Y SEGUNDA ESCOLÁSTICA

# A dialética povo-governante em Maquiavel, e sua ruptura analítica com a Escolástica: perspectivas e apontamentos.

*Railson da Silva Barboza*
UFF, Niterói - Brasil

## 1. Presentación

Reconhecido como fundador da ciência política, Nicolau Maquiavel observa as relações interpessoais no ambiente político sem o aparato metafísico escolástico. A dialética entre o povo e o governante ainda é objeto de análise para muitos estudos, visto sua importância para compreender os fenômenos de ascensão e permanência no poder. Diferente da concepção escolástica, que ainda havia uma concepção vertical de poder do governante sobre o povo, a partir de Maquiavel se estabelece uma relação de dependência recíproca entre os atores, anulando o entendimento de que apenas o povo necessita do governante. Ao não excluir a força do povo e de sua potência transformadora, Maquiavel em suas três principais obras políticas (*A Arte da Guerra*, *Discorsi* e *O Principe*) destaca as ações que o governante deve tomar para fugir das ocasiões de ódio, pois nenhuma fortaleza seria capaz de suportá-las vindo do povo, segundo o autor.

Dessa maneira, ao destacarmos a análise sobre o povo, à luz de Maquiavel, reconheceremos seu poder na vida política e sua importância com agente transformador. Durante a pesquisa, vamos entender como o rompimento com a Filosofia Escolástica, bem como seus conceitos sobre Ética e Política, foram necessários para que se avançasse no entendimento político, na importância da separação entre Igreja e Estado, bem como na autonomia política assumida pela renascença. Nessa relação dialética, por fim, faremos o debate sobre o quanto as posturas de ambas as partes influenciaram no modus operandi da política contemporânea.

## 2. El poder metafisico medieval y su rompimiento moderno.

Para iniciar o debate sobre a concepção de Estado, Poder e Governo na Filosofia Medieval, bem como a ruptura causada pela nova abordagem metodológica desenvolvida pela Filosofia Medieval, faz-se necessário um aprofundamento alguns

temas, em especial sua concepção Ética. Toda discussão trabalhada no campo político tem como base a ética cristã caracterizada por sua reflexão teleológica, guia das ações humanas nas relações interpessoais, reflexo da influência Aristotélica herdada por Tomás de Aquino.

Em primeiro lugar, a Ética é um dos assuntos trabalhados pelo *Doctor Angelicus* na segunda parte de sua *Summa Theologicae,* e sem dúvidas a mais valiosa contribuição para a Idade Média. Nas palavras de Etienne Gilson ( ), "Santo Tomás não quis escrever uma Ética puramente filosófica, mas uma Ética cristã" (p.69), pressupondo que ela dará sustentação metafísica para qualquer tema trabalhado sob sua perspectiva. Isso é de suma importância compreender, visto que a análise moral das ações humanas passará pelo crivo da Ética tomista, consequentemente será julgada não pela sua eficiência prática, como Maquiavel desenvolveria sua concepção, mas pela ótica transcendente visando o fim últimos das coisas.

> "Los actos morales suponen principios internos y externos. Los principios internos son hábitos de virtud. El principio externo que se encuentra sobre el hombre es Dios, que mediante su ley nos da norma, contenido y sanción de la actividad moral, y por medio de su gracia impulsora y elevadora da a esa actividad la interior proporción y ordenación al último fin ultraterreno"[1].

A ordenação das relações sociais humanas está submetida ao regimento da ordem moral, e o Estado pela perspectiva tomista é uma necessidade vital. O Estado, por si, deve favorecer os sujeitos a exerceram de forma perfeita sua virtude, fundamentada nas normativas religiosas.

> "El Estado es una exigencia del orden moral. La naturaleza humana está hecha para vivir en sociedad y tiende por toda su constitución a asociarse en la familia, en la comunidad, en el Estado. El poder público es un elemento constitutivo de ese Estado que brota de la condición social del hombre y por tanto es, como el Estado, una exigencia y resultado del orden natural moral; está fundado en la norma moral objetiva dada en la relación de la naturaleza racional del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con Dios"[2].

[1] Etienne.Gilson, *Historia de la Filosofia Medieval*, Traducción de Salvador Minguijón. Editorial Labor S. A. Barcelona, 1928, p. 69
[2] Ibid., p.70.

Nesse trecho, especialmente, notamos a total subordinação que a natureza humana deve ter ao Trascendente, bem como suas normas e regras. A vida está inteiramente associada à família (união matrimonial com fins reprodutivos), à comunidade (nesse caso, a inserção do indivíduo ou da família propriamente na comunidade eclesial, participantes ativos dos sacramentos religiosos, regulamentados por regras divinas e ordens eclesiais) e ao Estado (nesse caso, um Estado em comunhão com a Igreja, onde as leis civis obedecem aos preceitos religiosos). Todavia, constitui-se como elemento central de todas áreas da vida humana a religiosidade, característica singular não restrita ao mundo físico, mas sempre em vista de uma vida *post mortem*, traduzida filosoficamente na metafísica Tomista. Se todos os aspectos da vida giram em torno do mundo metafísico, logo podemos dizer que todas as ações humanas (a política, os hábitos, as relações, o trabalho, todas de uma forma geral) devem estar consonantes a Deus, bem como à sua vontade e ordenação..

> "[...] para Tomás, tudo deve ser centrado em Deus e estudado em função dessa relação, que se reveste de uma dupla direção: i) uma relação de causalidade, pois que Deus é o princípio de todas as criaturas e, assim, tiram dele a existência numa espécie de movimento descendente; e, ii) uma relação de finalidade, no sentido de movimento ascendente, de retorno a Deus"[3].

A autoridade e abragência do poder da Igreja Católica, construída e conquistada através de instrumentos de repressão, como a Inquisição, monopoliza a escrita e o ensino, além de todas as atividades político-jurídicos da Europa. A centralidade hierárquica eclesial, sob respaldo e autoridade do Papa, chefe supremo e absoluto, constitui-se aos poucos como mais um Estado forte, poderoso, onde seus limites não se restringiam ao âmbito espiritual. A dominação da ideologia cristã chega às questões políticas e civis, e com isso a própria Igreja encontrou um vasto terreno para buscar sua hegemonia, tendo como instrumento a disseminação do valor transcendental cristão e a influência da hermenêutica da Sagrada Escritura nas decisões do sistema civil-político. Explica-se, portanto, o quanto a Idade Média foi importante para a consolidação da Igreja Católica como um principado (nas palavras de Maquiavel, em sua obra magna)

[3] J. M. Aubert, *Introdução ao Tratado da Lei*, em Toma{s de Aquino,. *Suma Teológica*. Vol. IV, São Paulo, Edições Loyola, 2001, p. 519.

A Igreja e o Estado formavam uma unidade denominada *Republica Christiana;* os poderes espiritual e temporal eram considerados como os dois suportes necessários de uma sociedade única e universal, composta de membros unidos pela mesma fé.

A única diferença entre os dois era a sua finalidade, que por si própria, gerava a necessidade de sua união harmônica e complementar: a Igreja devia assegurar a procura de Deus e a salvação dos homens (*aeternas felicitas*) e o Estado devia assegurar a existência pacífica e ordenada dos homens no mundo terreno (*temporalis tranquilitas*)[4].

A autoridade universal da Igreja, fincada na doutrina teocentrista, encontrava na monarquia absolutista o caminho pelo qual poderia se consolidar como um império, centralizador e autoritário. A figura do monarca é transportada para a Cátedra de São Pedro, cujo poder se constitui como aquele que se dá pelo autoridade divina, sendo o próprio Deus autor e motor das ações. Com isso, a relação entre o povo (sociedade civil) e a Igreja, cada vez mais imersa no radicalismo religioso e centralizador, se constitui verticalmente como uma relação de poder. O rei (monarca) está abaixo apenas de dois poderes: o de Deus, pelo qual ele deve total subserviência, pois foi "escolhido" para tal função; o da Igreja, única "detentora legal" da interpretação bíblica e dogmática.

O poder da Igreja, contudo, no que concerne à relação entre Igreja e Estado, não se concentra exclusivamente na esfera espiritual. Se é verdade que o Estado é uma instituição natural e, portanto, com uma esfera própria na qual o governante pode ser um não crente ou um infiel, também é verdade que, por razões religiosas o Aquinate aceita que a Igreja possa tirar o poder de governo do governante, donde decorre que, para Tomás, o poder e a autonomia do Estado não são absolutos[5].

A Igreja, por intermédio do Estado Monárquico, onde os reis estão subordinados à lei eclesiástica e divina, imputa no povo os deveres e costumes cristãos, que não

[4] DINIZ, Márcio Augusto de Vasconcelos; ALBUQUERQUE, Newton Menezes de**.** *Teoria do Direito e do Estado em Santo Tomás de Aquino*. Revista Pensar - Revista Eletrônica da PAJE. Volume III, nº 1. Fortaleza, 1995. P.60

[5] ROHLING, Marcos. *Bem comum, civitas e direito. A necessidade da ordem jurídica no pensamento político de Tomás de Aquino*. Revista Pensar - Revista Eletrônica da PAJE. Volume V, nº1. Fortaleza, 2014. P. 152

serestringem no campo da fé e da religiosidade, mas ferem os princípios da laicidade. Nesse tipo de relação Governante-Povo, há interferência de terceiros (Igreja), acarretando num governo que não tem por finalidade apenas a manutenção da ordem pública, ou dos interesses do próprio líder: nela, vemos também a finalidade evangelizadora da Igreja, que contribui diretamente para seu crescimento e propagação.

## 3. Maquiavelo, el pueblo y lo gobierno

Quando estamos diante dos escritos de Maquiavel, não se pode esquecer de duas coisas importantes: os conceitos trabalhados pelo autor florentino, seus significados, e o contexto histórico pelo qual o autor está vivendo. Quando temos noção do período histórico, as lutas, demandas e regimes políticos daquela época, consegue-se compreender de forma mais as ideias trabalhadas pelo autor, e como elas se destacam na história do pensamento com sua originalidade, sendo fundamentais para o estudo do tema da política.

Como foi citado acima, é importante que se compreenda qual o tempo histórico do autor, aonde se local de fala está imerso, seu contexto histórico, pois é à partir disso que compreendemos os temas eixos centrais de sua teoria, aquilo que perpassa sua obra, simbolizando a luta perene entre o homem e a ação e os acontecimentos imponderáveis do orbe político[6]. Maquiavel trabalha com a noção derivada da palavra homem, virtude, e a partir dela vamos entender sua relação com os acontecimentos no mundo por ele analisado. *Virtù* ou virtude em português, derivado do latim *vir*, significa homem. Portanto, para Maquiavel *virtù* é algo ligado a valor, capacidade, determinação, coragem, garra. Vemos portanto que esse valor e capacidade não tem ligação com a virtude cristã, ou qualquer valor que transcenda o homem, tendo em vista o resultado e o sucesso obtido no final. O verdadeiro *vir* se caracterizaria por sua firma convicção de que, para alcançar os fins da honra e da glória, é preciso se conduzir sempre da maneira mais virtuosa possível[7].

Evidentemente, em Maquiavel o povo e os grandes formam classes sociais bastante distintas, com um grande vão repartindo os dois, e que são determinados

[6] Vinícius Soares de Campos Barros, *10 lições sobre Maquiavel*. 6ª Edição, Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 2014, p.52.
[7] Quentin Skinner, *Maquiavel*, Tradução de Denise Bottmann. Coleção L&Pm Pocket, vol. 896, Editora L&PM, Porto Alegre, 2012, p. 53.

pela questão econômica, conforme Santos, a interpretação de McCormick. Podemos resumir que "os ricos, os que têm muito, são os *grandi.* Os pobres, os que têm pouco, formam *o popolo*"[8]. Se por um lado, os poderosos da cidade florentina cada vez mais criavam um abismo com os mais simples, pelo outro "Maquiavel delega ao povo a função de guardião da liberdade, não porque ele não possui o desejo de se apoderar, mas simplesmente pelo fato de se ter um menor risco com relação aos grandes ou ao príncipe pelo desejo do domínio"[9]. Em Maquiavel vemos que as lições extraídas das relações políticas e interpessoais sobrepõem-se às teorizações abstratas que são derivadas de conceituações idealistas. A observação empírica das relações de poder na vida política proporcionou o afastamento das discussões metafísicas carregadas de medievalismos, característica inovadora do pensamento do autor florentino.

O conceito de liberdade, ou de luta pela liberdade, fica a cargo do povo, pois aqueles que estão no poder se utilizarão de todos os meios para permanecer.

> "Maquiavel delega ao povo a função de guardião da liberdade, não porque ele não possui o desejo de se apoderar, mas simplesmente pelo fato de se ter um menor risco com relação aos grandes ou ao príncipe pelo desejo do domínio. O povo segundo Ames, também tem o desejo de dominar, porém sua interpretação é de que esse humor é menor que o desejo dos outros de comandar. Sua ideia é plausível, no sentido de acreditar que confiar a liberdade no povo é menos arriscado, pois é o desejo do povo de não ser comandado, ressaltado em Maquiavel. Esse é o verdadeiro desejo desse agente, e, por isso ele não pode ter o desejo de dominar. São desejos antagônicos"[10].

Uma perspectiva de análise interessante, é que podemos ver que "povo", segundo alguns autores, é um conceito que pode abranger para além das condições econômicas. Isso quer dizer que aquele pertencente da comunidade "povo", ou que é identificado como "povo" não necessariamente faz parte debaixo da pirâmide social.

[8] Laerte *Santios A virtù do povo na filosofia de Maquiavel*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), São Paulo, USP, 2011, p. 18.
[9] Karen Elena Costa Dal Castel, *O povo em Maquiavel como detentor da guarda da liberdade*. I Semana de Pós Graduação em Ciência Política, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014, p. 7.
[10] Ibíd., p. 8.

Em outras palavras, podemos caracterizar esse tipo de pertencimento, nas palavras e entendimentos da atual contemporaneidade, como uma consciência política e social.

> "Povo em Maquiavel pode significar também aquele que não se identifica com os desejos dos grandes de comandar. E nisso podem estar incluídas famílias ricas, nobres, assim como a pequena burguesia. O que deve ficar claro é que Maquiavel não fez uma explicação convicta de quem é considerado povo e quem são os grandes, mas percebe-se pelo contexto de suas obras que ele não simplificou povo em pobres e grandes em ricos. A ênfase que Maquiavel pretendeu mostrar é a divisão de um corpo político"[11].

Consideramos, portanto, que Maquiavel não se atenta em definir povo e grandes num patamar de classes sociais à luz de Marx, por exemplo. As diferenças notadas e construídas à parti de sua observação empírica , entre povo e grandes, não necessitam de acordos ou uniões. O que as faz existir é exatamente a desunião que há entre eles. Certamente, "há uma discussão entre alguns renomados autores que questionam o lugar do povo na teoria maquiaveliana. Existe uma corrente de pensamento que considera o povo como sendo passivo e a outra rebate essa tese, afirmando ser o povo ativo na pólis"[12].

> "Para Maquiavel, somente alguns homens são políticos, e eles governam em qualquer regime, não importa como seja chamado. O povo não deseja governar e quando parece governar, está sendo manipulados por seus líderes. Ele é matéria sem forma, corpo sem cabeça. Uma vez que não pode governar, o regime é sempre o governo de um príncipe ou de príncipes"[13]

Por mais que a História possa nos mostrar, ou aparente nos mostrar uma certa passividade do povo em relação às atitudes do Príncipe (ou governante), o povo na teoria do autor florentino de passivo, inerte e ingênuo não tem nada. O povo "pode ser reprimido em uma tirania, por exemplo, mas não quer dizer que é um ator sem ação, ele apenas está impedido de agir devido ao regime tirânico. Apesar disso, existem casos na História, de que o povo mesmo impossibilitado de agir, o fez por

[11] Ibíd., p. 9.
[12] Castel, ob. cit., p.12.
[13] Helton Adverase, "Maquiavel, a república e o desejo de liberdadeç" *Trans/Form/Ação*, São Paulo 30, 2, 2007: 33-52.

meio da revolução"[14]. Nesse caso específico, podemos dizer que o povo não tem instrumentos legais para lutar pelos seus direitos e fazer frente à repressão sofrida, entretanto sua potencialidade revolucionária estaria ali, sempre. Dessa forma, Newton Bignotto disserta sobre o tema sendo coerente com aquilo que foi exposto aqui.

> "Os intérpretes que [...] viram no povo apenas uma força passiva, parecem ter deixado de lado uma das dimensões essenciais do ensinamento de Maquiavel. Como observa Lefort, o povo não pode ter o mesmo saber que o príncipe, pois ele só existe em seu conjunto, como uma unidade que revela um dos humores constitutivos da cidade [...] É totalmente inútil tentar buscar uma virtù popular semelhante à dos príncipes. Isto não implica que o povo não possa manifestar um certo saber, que sua ação não reflita um saber operativo que é essencial para a construção da liberdade [...]; eles se mostram através das ações de resistência contra a opressão, através da constância na defesa das leis. Mantendo-se fiel a seus desejos, o povo age continuamente contra os príncipes e, portanto, faz de sua ação, de natureza diversa da dos "grandi", um dos pilares sobre os quais se erige a vida política"[15]

Impressiona o quanto o povo tem poder nas mãos no que diz respeito ao controle das ações que o governante toma. Isso fica explícito por várias vezes na obra magna de Maquiavel, "O Príncipe", onde o autor deixa claro que a pior fortaleza que existe para um líder é que o povo não o odeie. Em outras palavras, o ódio do povo acarreta em ruína para o governante, pois sem o apoio popular os nobres não terão forças para sustentá-lo, visto que a pressão feita pela mutidão fará com que os nobres sejam prudentes, e não se exponham. "Maquiavel, ao delegar ao povo a função de guardião da liberdade, automaticamente o coloca na função de vigia. O príncipe ao conquistar a amizade do povo, deve fazer com que esse possa manifestar-se perante os negócios públicos"[16]. Nesse caso, diferentemente do que foi visto no ponto anterior do trabalho, não há interferência externa no âmbito civil: a laicidade das ações transforma o jogo político, bem como a forma como cada ator, grupo, classe, diante das circunstâncias e contratempos ocasionados pela *Fortuna.*

[14] Castel, ob. cit., p.18.
[15] Bignotto. *Maquiavel Republicano*, São Paulo, Loyola, 1991, p. 109.
[16] Castel, ob. cit., p. 19.

Diferentemente, mais uma vez, do que foi visto no ponto anterior, que situamos de forma clara a relação Igreja-Povo-Governo na sociedade medieval, inspirada pela Filosofia Escolástica e Tomista, o bem da cidade não é vista em prol de um bem futuro, de uma "vida eterna", ou de uma vontade transcendente: o homem, ser vivente no tempo e no espaço, imerso na vida pública e sujeito aos contratempos das circunstâncias, que não está sujeito às normas religiosas. No primeiro caso, o bem comum não é a prioridade da Igreja, mas seu crescimento como instituição. Logo, caracterizamos como um bem individual, mesmo que esse desejo perpasse por vários membros da mesma instituição. Porém, ela como corpo único instituicional, se torna individual quando o interesse do grupo se torna único. Assim, na relação Povo-Governante em Maquiavel, vemos o contrário: tanto a instituição, Estado, quanto o povo, podem caminhar juntos pelo bem comum.

Os interesses individuais, por menor que sejam, ou menos explícitas que apareçam, não estão fundamentadas num interesse de "conversão" ou expansão de seus domínios por meios ideológicos (ou religiosos). O que engrandece as cidades, segundo Maquiavel, "vem a ser o bem comum e não o bem individual, ou seja, o que torna as cidades grandiosas e reconhecidas é o agir em nome de todos e não de uns poucos. Que a unidade existente, seja uma só: aquela que vise ao bem geral"[17].

## 4. Discusão final

Em suma, uma das questões centrais trabalhadas nesse trabalho foi o rompimento da ótica do pensamento político de Nicolau Maquiavel, transcrito em suas obras, que refletiam o mundo Renascentista que vivia a Europa, em relação a postura do governante (ou príncipe) e o povo. O povo não seria uma espécie de escravo do governante, ao menos que suas forças fossem limitadas pela tirania, mas sim um importante colaborador no crescimento do Estado como um todo. Diferentemente, na Escolástica o povo é subordinado ao menos à uma instituição, direta ou indiretamente: se não for pelo Estado, será pela Igreja.

Essa importante discussão visa recordar os perigos de um fundamentalismo religioso entrelaçado à política conservadora contemporânea. Quando há uma subordinação direta ou indireta, como vem acontecido nos últimos anos com a ascensão dos governos de extrema direita pelo mundo, o medievalismo retorna com uma nova roupagem, dando novos tons às "caça as bruxas". A laicidade é um

[17] Ibíd.

importante meio para lutarmos pelo bem comum. Maquiavel a defendeu. Por isso sua importância em qualquer debate político, seja antigo, seja moderno, seja contemporâneo.

**La pasión de la ira en los comentarios de Cayetano a *S. Th.* I-II, qq. 46-48**

*Nicolás Lázaro*
CONICET-UNR, UCSF, Rosario – Argentina

## 1. Introducción

En la última reunión de la RLFM, participamos con la ponencia *"La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a S. Th. I-II, q.46, a.8".* Allí, poníamos de manifiesto que entre el de Aquino y el de Gaeta hay una diversa forma de entender dicha pasión en lo que respecta a sus especies.

Pero no quedaban del todo claras las posibles razones por las cuales el Cardenal se distanciaba del Aquinate. Por ello, luego de exponer aquellas diferencias, nos comprometíamos a extender el estudio hasta las qq.47-48.

Tras haber profundizado en ellas, proponemos este trabajo con la intención de compartir los resultados de nuestra investigación, ofreciendo así un estudio integral de la ira, que abarca ahora las tres cuestiones que le dedica el Angélico y comenta Cayetano (q.46, sobre la ira en sí misma; q.47, sobre la causa efectiva y los remedios contra la ira; q.48: sobre los efectos de la ira).

Lo primero que hemos de resaltar es que estudiamos los comentarios que el Cardenal hace sobre la ira, en tanto que tratada como pasión por Santo Tomás. Es sabido que el Aquinatense también se ocupa de la ira en otro lugar de la *S. Th.*, pero ahora considerada en tanto que vicio. En este sentido merece la pena traer una somera distinción entre pasión y vicio, para que se entienda mejor nuestro punto de partida.

Así pues, el nombre de la ira designa, por un lado, una pasión o emoción, un movimiento del apetito sensitivo, y, por otro, un vicio (capital, por cierto), como aquella disposición estable hacia el pecado.

Sobre esto cabría todo un análisis: ¿en qué modo utiliza el término Tomás de Aquino? ¿análogo o equívoco? No unívoco, ciertamente. Equívoco en el sentido de que un mismo nombre estaría designando dos realidades (entidades) completamente

diferentes. Análogo, en tanto que son diversas realizaciones de la misma definición de una cosa en órdenes diferentes. Por supuesto, aquí tan sólo esbozamos el tema, puesto que esta introducción la hemos pensado no para resolver tal cuestión, sino para referirnos a la diferencia entre pasión y vicio. Prosigamos pues.

A este punto quisiera traer la reflexión de Brennan en torno al significado del término "pasión" en la psicología tomista:

> "Es un término expresivo, pleno de significado, del mismo modo que el fenómeno pasional está cargado de acción y significación biológica. Hoy día está tomado en sentido peyorativo y se emplea para designar los movimientos eróticos que asociamos al amor carnal, o a los impulsos de una naturaleza encolerizada. Quizá los modernos no estén conformes con la idea de designar los actos de nuestros apetitos animales con un nombre que parece indicar pasividad, máxime cuando los actos de estos apetitos regulan y llenan casi toda nuestra vida y comportamiento externo. Pero esto sería entender al revés la doctrina de Santo Tomás. Para él la pasividad indica una condición activo-reactiva del organismo o poder ser actuado que la determina a obrar. En sentido más profundo, pasividad significa capacidad para padecer; y así las pasiones son padecimientos que afectan al organismo viviente mediante la presencia de algunos objetos del medio en que vivimos [...].
> Todo esto para el investigador es difícil de comprender; por eso la palabra "pasión, prácticamente ha sido eliminada del diccionario. En su lugar se emplean los términos 'sentimientos' y 'emoción' para expresar los *actos* del apetito sensitivo"[1].

La pasión no es ni buena ni mala. En tanto emoción, es un movimiento natural –del que participa la razón– y que de por sí escapa a una calificación moral. Mientras que el vicio, en sí mismo, ya presenta un desorden que podrá manifestarse, o no, en la conducta mediante un acto concreto, llamémosle pecado. Huelga decirlo, el vicio se opone a la virtud en tanto que "es un hábito operativo malo, que dispone a obrar mal"[2].

[1] Robert Brennan, *Psicología Tomista. Análisis filosófico de la naturaleza del hombre.* Barcelona, Editorial Científico Médica, 1960, pp. 176-177.
[2] Juan Alfredo Casaubon, *Nociones generales de Lógica y Filosofía*, Buenos Aires, EDUCA, 2006, p. 393.

Una pasión, es sabido, se define por su objeto. Es decir, por aquello a lo que tiende o al fin que miran. En el caso de la ira-pasión hay un doble objeto: un mal presente al que enfrentamos, un bien al que propende (su restitución, vindicación, por ejemplo): "En cuanto al mal arduo que actualmente se cierne sobre el apetito, hay otra especie de movimiento en el alma que es la pasión de la *ira*"[3].

Así entonces, podríamos decir en buena escolástica, que mientras la ira-pasión corresponde al estudio de la antropología filosófica; la ira-vicio pertenece al tratado moral de los actos humanos.

## 2. La ira, y la glosa cayetana, en *S. Th.* I-II, q. 46, a. 8

Este estudio pertenece a un esfuerzo todavía mayor que estamos haciendo por tratar de comprender la filosofía, la moral, la antropología e incluso la teología de Tomás de Vío, presente en su glosa a la *Suma Teológica*. Recordemos, brevemente, lo que hemos presentado en nuestro trabajo anterior.

Allí veíamos el modo en que el Aquinate resuelve distinguir convenientemente en tres las especies de la ira:

> "En el artículo octavo de la q. 46, Santo Tomás resuelve que las tres especies de la ira se asignan convenientemente según los tres modos de aumento que ocurren en ella:
> (1) Cuando la ira aumenta por la facilidad del movimiento, es decir, por encenderse rápidamente, será llamada 'cólera' (o bilis).
> (2) Cuando es la tristeza la causante de la ira, se llamará 'manía': por permanecer mucho tiempo en la memoria.
> (3) Será 'furor' cuando se considere su aumento por parte de la venganza que apetece el airado, quien no descansa hasta castigar"[4].

[3] Robert Brennan, *Psicología...*, p. 181.
[4] Nicolás Lázaro, "La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a S. Th. I-II,q. 46, a. 8", Susana Violante (coord.), *Las emociones en la Edad Media*, Mar del Plata, EUDEM, 2021, pp. 87-88.

El Cardenal con un brevísimo comentario parece distanciarse del Doctor Común. Aquí lo traducimos:

> "En el a. 8, en la respuesta a la primera objeción, advierte que el autor [Santo Tomás] no manifiesta su opinión, de si acaso piense que estas especies de la ira sean verdaderas especies. Pudiera decirse, tal vez, que no son verdaderas especies tomadas por parte del objeto, conforme a cuyas diferencias per se son tomadas las diferencias de las pasiones: aunque por parte del sujeto sean distinguidas específicamente. El objeto, en verdad, es absolutamente el mismo para toda la ira: pero a partir de diversas disposiciones, sostenida con celeridad la cólera, en la memoria o en el mismo apetito resulta diversificada. Por lo cual no veo sino diferencias accidentales, si bien no totalmente accidentales, como lo blanco y lo negro con respecto al animal"[5].

Aquella vez habíamos concluido que no era suficiente la glosa a esta cuestión para tratar de entender las razones por las cuales Cayetano se distanciaría del Angélico. A tal efecto, resultaría necesario avanzar todavía con las cuestiones 47 y 48 en búsqueda de una respuesta. Veamos seguidamente los resultados.

### 3. Los comentarios a *S. Th.* I-II, qq. 47-48

En estas cuestiones, Santo Tomás entra a considerar la causa efectiva y los remedios contra la ira (q.47), y sus efectos (q.48). El Aquinate dedica cuatro artículos a cada cuestión, mientras que Cayetano pone sólo un comentario al final

[5] "In octavo, in responsione ad primum, adverte quod Auctor non aperit intentionenem suam, an putaverit has irae species esse veras species. Et posset forte dici quod non sunt verae species ex parte obiecti, secundum cuius per se differentias passionum differentiae sumuntur: quamvis ex parte subiecti, specifice distinguantur. Obiectum enim omnis irae omnino idem est: sed ex dispositione varia, fulta scilicet celeritate cholerae, memoria, vel appetitu ipso, diversificatur. Propter quod, non video nisi accidentales differentias, licet non totaliter accidentales, ut album et nigrum ad animal". *Comm. Card. Caie. in S. Th.* I-II, q.46, a.8. Nótese: todas las citas latinas las hemos tomado de la Edición Leonina, mientras que las traducciones de la BAC (1989, 2ª ed.). Las traducciones de los comentarios del Cardenal nos pertenecen todas, puesto que no contamos con versiones castellanas de su glosa.

del a.4, q.48 para el total de los ocho artículos de ambas cuestiones. Aquí se cumple también para el Cardenal aquella situación que narra González Vidal[6]:

> "Garrigou-Lagrange, por su parte, dice que el estudio de las pasiones de Santo Tomás además de ser 'un modelo de análisis psicológico' ha sido 'hasta ahora muy poco conocido'[7]. Y uno de los más grandes comentadores del Aquinate, Juan de Santo Tomás, señala que 'communiter tractatum hunc comentatores pertranseunt', a lo cual Santiago Ramírez –quien cita esta afirmación– acota que ni el mismo Juan de Santo Tomás escapa al descuido que él mismo critica: 'ne excepto ipso Iaonne [sic] qui pauca admodum de hac re dicit'".

En efecto, aquel comentario puesto al final de la q.48 sirve al Cardenal para realizar un repaso general de las tres cuestiones que el Angélico le dedica a la pasión de la ira. Dicha glosa se divide en dos secciones claramente delimitadas por los editores de la Comisión Leonina.

En la primera sección, la más breve, hace un repaso general de los temas tratados. Rescata que la fuente principal del Doctor Común sea Aristóteles, de quien recupera y expone la definición de ira, sus causas (tristeza y esperanza), su objeto (doblemente considerado: de parte de la cosa y de parte de la persona), deteniéndose especialmente en los argumentos de cada uno de los cuatro artículos que componen la q.47, y reserva un párrafo final –literalmente– para decir algo sobre el modo en cómo se diferencia ésta (la ira) del odio.

La segunda sección, más extensa, plantea dos cuestiones sobre el modo de entender lo dicho sobre la ira por Santo Tomás. Estas dos anotaciones las llama sencillamente "dudas" *"ad hominem divum Sanctum Thomam"*.

[6] Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino,* Pamplona, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, pp. 15-16. Vid. especialmente cita §24, p. 15: "en Ramírez, S., De passionibus animae, in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. XXII-XLVIII), *Opera Omnia*, tomo V, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1973, p. 8".

[7] Ibíd., p. 15, en nota §26 refiere: "Garrigou-Lagrange, O. P. *La síntesis tomista*. Descleé, de Brouwer, Buenos Aires, 1956, p. 325".

La primera consideración no nos interesa (por ahora), y se divide a su vez en otras dos: (1.1) Si además de los actos de los apetitos tratados, existan todavía algunos más. (1.2) Si además de todos los dichos, exista en la voluntad algún acto neutro con el cual la voluntad misma desee absolutamente lo bueno. Lo llama *neutro* porque entiende –siguiendo a Escoto– que con él la voluntad pueda tener un acto de desear algo bueno que no sea ni para sí, ni para otro.

No nos preocupamos de esto aquí por dos motivos: (a) Hacerlo excedería naturalmente los límites y los objetivos de este trabajo. (b) Porque implicaría introducirnos en el actual e interesantísimo tema planteado por Henry de Lubac en *Surnaturel* sobre el deseo natural de ver a Dios, la cuestión de la *potentia oboediantialis*, y la noción de "naturaleza" o "estado de naturaleza", que recogen, entre otros, Muñoz[8] y Fernández Polanco[9].

Pero sí interesa parcialmente la segunda, que resumimos: Si cada uno de los once actos del apetito, que llamamos pasiones, deban ser distinguidos específicamente en la naturaleza tal como lo están en la voluntad: si ninguno, si algunos sí y otros no. Y si esta distinción coincida con aquellos seis que sí están en la naturaleza, o si son otros específicamente distintos de ellos. En su respuesta a este planteo, por él mismo introducido, dice que no advierte ni en la cosa misma ni en lo expresado por Santo Tomás ninguna distinción específica en la naturaleza de los actos que llamamos pasiones[10].

[8] Ceferino Pablo Muñoz, "Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión", *Cuariensia,* XI, 2016: 627-650.

[9] Valentín Fernández Polanco, "La elaboración de la noción de 'estado de naturaleza pura' en el Tractatus de Gratia de Francisco Suárez. La perspectiva de André de Muralt", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 53, 2020: 209-224.

[10] *Comm. Card. Caiet. in S. Th.* I-II, q. 48, a. 4, §V: *"*Ad secundum dubio dico quod non video in re, aut in Auctore, distinctionem specificam in esse naturae actuum qui passiones dicuntur, in voluntate positorum: sed omnes praeter tristitiam, ad supra nominatos septem actus, scilicet velle, nolle, frui, intendere, eligere, consentire, et uti, reduci puto. Auctor siquidem superius, in qu. XXX, art. 2, ad 1, particulares conditiones distinguere passiones partis sensitivae, affirmans ; oppositumque in parte intelectiva insinuans ; amorem et desiderium in parte sensitiva, non intellectiva, distingui secundum speciem innuit. Et si delectatione in voluntate et aliis passionibus idem sensisset, non possuisset fruitionem solam specie distinctam ab aliis actibus voluntatis ; sed tractasset de ea in tractatu de delectatione,

Hasta aquí, pues, lo comentado por el Cardenal.

## 4. Conclusiones

Nos resulta claro que una de las claves para comprender las diversas opiniones entre ambos dominicos sobre la especificación de la ira sea esta: el Cardenal sostiene que la diferencie entre las tres especies de la ira se da, nada más, que por la permanencia de la pasión. Es decir: para el Príncipe de los Comentadores la sola duración en el tiempo de la pasión en el sujeto aumenta y especifica la ira, en un modo –tal vez– accidental.

Para nosotros, la mayor concurrencia de algunas de las pasiones del concupiscible en la ira sería una de las causas de la especificación de tal pasión. Puesto que las pasiones del concupiscible actúan como causas en el irascible. Puede verse, sobradamente, que la ira –entendida como pasión– está compuesta de muchas otras pasiones, algunas (a veces) contrarias entre sí:

> "Se afirma que la ira crece hasta el odio, no en el sentido de que la misma pasión que antes fue ira, después se haga odio por una especie de arraigo, sino por una cierta causalidad. La ira, en efecto, que dura largo tiempo, causa el odio"[11].

> "Se afirma que la ira está compuesta de tristeza y deseo, no como de partes, sino como de causas. Se ha dicho anteriormente (q.25 a.2), en efecto, que las pasiones del concupiscible causan las pasiones del irascible"[12].

También resultará interesante considerar el siguiente pasaje: *"*Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua*"* (*S. Th.*

cum sit *eius species. –Ad naturam autem rerum aspiciendo, nescio iram in voluntate, nisi velle vindictam; et amorem, nisi velle bonum sibi vel alteri, etc.".*

[11] *S. Th.* I-II, q.46, a.3, ad 2 "Ad secundum dicendum quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quae prius fuit ira, postmodum fiat odium per quandam inveterationem: sed per quandam causalitatem. Ira enim, per diuturnitatem, causat odium".

[12] *S. Th.* I-II, q.46, a.3, ad 2: "Ad tertium dicendum quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra quod passiones concupiscibilis sunt causae passionum irascibilis".

I-II, q. 46, a. 5, r. d.), para aplicarlo a una mejor comprensión de la especificación de la ira-pasión. Pues, si dos pasiones deben ser examinadas según sus causas para llegar a dirimir la cuestión de cuál es más (o menos) natural que la otra, nos parece que el mismo procedimiento hemos de seguir para llegar a discernir la causa por la cual una pasión se especifica: he aquí otra aplicación de aquel principio de conocer las cosas por sus causas próximas, o últimas.

Pero claro, también debemos atender a la complexión de cada sujeto, que es el tercer modo de considerar la naturaleza de algún hombre, como señala el Angélico, pues es ésta (la complexión) la que dispondrá al hombre a irritarse:

> "Si se considera la naturaleza de un individuo concreto según su propia complexión, entonces la ira es más natural que la concupiscencia, puesto que a la disposición natural a airarse, que procede de la complexión, sigue con mayor facilidad la ira que la concupiscencia o cualquiera otra pasión. El hombre, en efecto, está dispuesto a irritarse en cuanto que tiene complexión biliosa, y la bilis se mueve más rápidamente que los demás humores, pues se asemeja al fuego. Y por eso aquel que se halla dispuesto a la ira por complexión natural se irrita con más prontitud que pasa al deseo ardiente el que está dispuesto a la concupiscencia. Y por esta razón dice el Filósofo, en VII *Ethic.*, que la ira se transmite de padres a hijos más que la concupiscencia"[13].

Por interesante que resulte analizar esta perspectiva, decidimos dejarla de lado por las consabidas y siempre lamentablemente reiteradas razones de la extensión que disponemos.

[13] *S. Th.* I-II, q.46, a.5, r.d. "Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexionem, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio, Est enim homo dispositus ad irascendum, secundm quod habet cholericam complexionem: cholera autem, inter alios humores, citius movetur; assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur ; quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoh Philosophus dicit, in VII Ethic., quod ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia".

Esto lleva a considerar, finalmente, el modo en que Cayetano ha concebido la naturaleza humana. Y por supuesto que esta investigación es subsidiaria del (y debe reconducirse al) debate que actualmente se da en torno a esta cuestión. Cuyo análisis y estado de la cuestión podemos hallar en los trabajos que hemos referido.

Concluyamos, pues. Nuestra hipótesis de trabajo es que la causa de la especificación debe atribuirse a la pasión dominante de la ira, concurrentes todas. Por supuesto, de parte del sujeto deberá analizarse su complexión, en el sentido de cierta predisposición a airarse de tal o cual modo.

Pero en sí misma considerada, la ira, ha de especificarse según el modo en que una de las pasiones (de las muchas que la causan) dirige al resto[14]. Siendo una pasión general[15], necesitaría de un fin común, puesto que, si cada pasión concurrente mirase a su propio fin, entonces la ira misma no llegaría nunca a realizarse. Lo cual carecería todo sentido en el armónico edificio conceptual del Aquinate[16].

La razón por la que nos parece que así debe entenderse la causa de la especificación de la ira, estriba en determinar cuál es la pasión predominante que produce tal efecto. Claro que aquí habría que retomar toda otra discusión aparte: el modo en que el concupiscible actúa y genera en el irascible las pasiones. Esto nos llevaría a estudiar dicha interacción atendiendo a la noción de naturaleza humana concebida por Tomás de Vio.

Habiendo llegado hasta aquí, nos parece interesante remarcar la cuestión que hemos intentado desarrollar para que quede, de un lado, como punto de llegada y, del otro, como punto de partida.

Por un lado, mientras que Cayetano niega o, cuanto menos, pone en duda que Santo Tomás atribuya tres especies de la pasión de la ira; el Angélico, expresamente sí lo anota. Por otro, el natural de Gaeta no repara en la doble interacción que hemos

[14] *S. Th.* I-II, q.46, a.6, 3: "Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est".
[15] *S. Th.* I-II, q.46, a.1, r.d.: "[Tertio modo] potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur".
[16] *S. Th.* I-II, q.46, a.6, ad 3: "Id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causae accipiuntur unius rarionis: sed una causa potest praevalere multis aliis".

señalado. La primera, la del concupiscible en el irascible; la segunda, la de la multiplicidad de las pasiones que concurren en el surgimiento de la ira y la necesidad de que una dirige a todas. Nos reservamos un ulterior análisis para el futuro: el de la complexión del sujeto, es decir, la consideración de la ira-pasión a partir del individuo particular[17].

Con esto, además de cumplir a nuestro propio objetivo –cual es el de lograr desentrañar una filosofía y una teología propias del Cardenal– lograremos un aporte al debate sobre la noción de naturaleza humana cayetena.

[17] *S. Th.* I-II, q. 46, a. 7, ad 3: "Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos laesit per suum actum. Actus autem omnes sunt singularium. Et ideo ira sempre est circa aliquod singulare. – Cum autem tota civitas nos laeserit, tota civitas computatur sicut unum singulare".

**Francisco Suárez, el principio de no contradicción y los salmos. Análisis de las D.M. I, IV, 25**

*José María Felipe Mendoza*
UNCu. CONICET, Mendoza - Argentina

Las *Disputationes Metaphysicae*[1] de Francisco Suárez han sido unánimemente señaladas como ejemplo de gozne entre las filosofías aristotelizantes de la Edad Media y las propias del Renacimiento, base de futuras consideraciones en la Modernidad[2]. El pensamiento del Dr. Eximio, de amplísima tradición filosófica y teológica en sede aristotélica, no repite ni glosa la Metafísica del Estagirita. Antes bien, la organiza acorde con sus principales tópicos, incluyendo las opiniones de una estela de pensadores antiguos, medievales y renacentistas[3] –v.g. Hipócrates, Plinio, Platón, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Buridano, Averroes, Avicena, Iavello y Fonseca– en orden a dilucidar la tarea y fundamento racional de la metafísica. Empero ello no fue obstáculo para la inclusión de la teología revelada en tales consideraciones.

En virtud de los supuestos supra, la presente intervención se enmarca en la relación establecida por el Dr. Eximio entre teología revelada y filosofía primera, con mención explícita de textos bíblicos canónicos, y con el objetivo de iluminar

[1] Se sigue aquí la edición bilingüe de Francisco Suárez, *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960-1966.

[2] Carlos Baciero González, "Suárez y sus Disputationes Metaphysicae. Importancia y significación histórica", *Arbor* 159, 628, 1998: 451-471. Cf. Óscar Barroso Fernández, "Suárez, filósofo de encrucijada, o del nacimiento de la ontología", *Pensamiento* 62, 232, 2006: 121-138. Cf. Martin Grabmann, "Naturaleza metodológica y actualidad de las Disputaciones Metafísicas de FranciscoSuárez", *Azafea* 8, 2006: 149–79. Cf. Eva Rodrigues Ferreira Guilherme Raposo, "Francisco Suárez. Último Medieval, Primeiro Moderno: a ideia exemplar", *Cauriensia* 5, 2010: 261-281. Cf. Leopoldo Prieto López, "Francisco Suárez, between Modernity and Tradition", *Cauriensia* 12, 2017: 63-92. Cf. Rafael Ramis Barceló, "La configuración y el desarrollo universitario del suarismo en el siglo XVII", José Luis Fuertes Herreros et alia (ed.), *Entre el Renacimiento y la Modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid, Sindéresis, 2019: 267-291.

[3] José María Felipe Mendoza, "Índice de fuentes de las Disputaciones Metafísicas (Tratados I-VIII)", *Mediaevalia Americana* 7,1, 2020: 89-105.

aquello que el prólogo de la mentada obra describe de la siguiente manera: "efectivamente se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquellas, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de éstas"[4]. Por consiguiente, la relación entre el principio de no contradicción y las palabras del Salmo son sin más un estudio de caso que desea ponderar uno de sus modos de resolución.

## 1. Preliminares

El texto de Suárez que preludia la totalidad de las D.M. distingue y enlaza dos ciencias: la teología revelada y la filosofía primera, metafísica o teología racional. Por un lado afirma: "la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios"[5]. En cambio por el otro nos dice: "la filosofía primera es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural, ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia"[6].

Consideremos ahora por separado cada una de las afirmaciones. El Dr. Eximio llama teología divina y sobrenatural a aquel saber acerca de Dios que tiene su origen en el mismo Dios. Este último motivo es la raíz de la diferencia respecto de la otra ciencia de similar nombre, que es la teología natural o metafísica. Por ello, aquella teología divina recibe su nombre según dos pilares: 1. la iluminación divina; 2. los principios revelados por Dios. Acorde con el último, se enuncia la distinción de origen entre ambas teologías: la teología divina es tal en virtud de su único principio, no humano, sino enteramente sobrenatural, que es Dios y que está enunciado con suficiente claridad en las Sagradas Escrituras. Este es su principio y

[4] F. Suárez, ob. cit., pr.: "Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit".

[5] F. Suárez, ob. cit., pr.: "Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur".

[6] F. Suárez, ob. cit., pr.: "ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant".

su medio de manifestación. Ambos, para la doctrina de la fe, inseparables. Lo divino tiene allí su consolidación conservando su pureza canónica. Por lo tanto, hay aquí un movimiento descendente desde Dios al hombre, desde lo sobrenatural y divino hacia lo natural y humano. Pero lo revelado no se reduce únicamente a la manifestación de Dios en las Sagradas Escrituras. Indica también la luz divina que orienta al hombre para la recta comprensión de tales textos, pues la manifestación sagrada de Dios quedaría trunca sin la mentada luz que emana del mismo principio.

Veamos ahora qué nos dice Suárez acerca de la filosofía primera. En primera instancia notamos su origen en la razón humana, a la vez sede anímica de esta ciencia y luz natural. Aquí su distinción de la revelación sin oposición, pues afirma: "principalmente ayuda a la teología sobrenatural." Si la luz fuera sobrenatural, no ayudaría. Solo resta afirmar que es natural. Pero ¿cómo una luz humana e inferior colabora con una luz divina y superior? Pues bien, a diferencia de la luz divina que ilumina de modo descendente la mente humana, la luz natural la ilumina al modo de disposición para la recepción de la luz divina. De acuerdo con ello y en segunda instancia, se evidencia que las certezas en la doctrina metafísica quedan a disposición de la Sagrada Doctrina. Sólo cuando el raciocinio metafísico ha debatido con suficiencia sus postulados y alcanzado certeza en los mismos, se sigue que sus conclusiones son próximas a –y están dispuestas para– las cosas divinas. La razón que razona sobre la base de la teología revelada, lo hace según la fe como premisa permanente, mientras que la razón que lo hace en sede propia, lo hace sin aquella premisa y se vale de la experiencia de la enseñanza y de la investigación, ambos modos de aprehender las ciencias.

Hasta aquí la saludable disposición de la filosofía primera con respecto a la teología revelada. Pero está señalada también en el texto una segunda orientación, que más apunta a la razón de su nombre antes que su relación con la teología divina. Nos dice Suárez: "explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia." Su nombre señala su tarea. Aquí, al nivel de las doctrinas que dependen exclusivamente de la razón y de la experiencia humana, las nociones de ciencia y filosofía son convertibles. Por este motivo la existencia de una ciencia que lleve el nombre de filosofía primera supone bajo sí otras ciencias que le quedan sujetas. Aquella es primera no sólo por colocarse sobre todo otro saber científico –en virtud de sus certezas y verdades– sino incluso por dirigir todo otro saber hacia sí, vinculando los demás principios con los suyos propios y logrando con ello un libre gobierno de las distintas ciencias acorde con sus doctrinas e investigaciones.

## 2. La filosofía primera y el principio primero

Las notas preliminares adelantaron que toda ciencia humana es ciertamente una doctrina fundada en argumentos racionales basados a su vez en la investigación, observación y enseñanza. Más en tales aspectos siempre debe vislumbrarse un cuerpo de principios rectores que orientan en cada caso el proceder epistémico. Basta esta descripción general para, sin agotar una descripción de lo que se entendía por saber científico aristotelizante en el siglo XVI, acercarnos a la férrea estructura de una ciencia. Cada una tiene sus principios, siendo la metafísica aquella doctrina que se desenvuelve en derredor de aquellos que le son propios, ya porque los descubrió, ya porque con ellos también gobierna sobre los demás saberes.

La filosofía primera tiene varios primeros principios y uno en particular que los rige a todos. El principio de no contradicción se expresa como *primus inter pares*. Forma parte de la totalidad de los primeros principios –v.g. todo ente es o no es[7], el todo es mayor que la parte[8]– y es, asimismo, el primero en razón de la dependencia de los restantes. Los demás primeros principios dependen del principio de no contradicción, mientras que los principios de las otras ciencias dependen también de aquellos primeros principios. De allí el efecto deductivo de los principios en general que ponen de manifiesto el enlace entre las ciencias y la supremacía de la filosofía primera. Pero como el organigrama de las ciencias no es simplemente el resultado de una conexión entre principios, queda en cada caso notar el modo en que la razón se hace presente en el interior de cada saber científico según la observación empírica y la experiencia.

Con el objetivo de seguir la hoja de ruta planteada, el primer principio es lo que aquí nos ocupa. En las D.M. I, IV, 25 dice Suárez:

> "existe otro [modo de demostración, que es] por reducción a lo imposible, con el cual todos los principios se esclarecen por reducción a éste: es imposible afirmar y negar simultáneamente una misma cosa de un mismo sujeto. Y como este es el principio más general propio de esta ciencia, por eso esta forma de demostración pertenece a esta ciencia[9].

[7] F. Suárez, ob. cit., I, IV, 21: "quodlibet est, vel non est".
[8] F. Suárez, ob. cit., I, IV, 21: "omne totum esse maius sua parte".
[9] F. Suárez, ob. cit., I, IV, 25: "Praeter hos demonstrandi modos, qui parum sunt usitati, est alius per deductionem ad impossibile, et hoc modo ostenduntur omnia principia per

Si dirigimos la atención al primer principio y las palabras que le anteceden, hallamos la clave de su regencia. Todos los demás principios se reducen a éste, y de él dependen. Pero la verdad de este principio no supone por sí certeza o evidencia para la razón, pues:

> "Finalmente, para incrementar esta certeza en los primeros principios, puede ayudar mucho la consideración de la misma luz del entendimiento con que se manifiestan los primeros principios, la reflexión sobre la misma y su reducción a la fuente de donde dimana, a saber, la luz divina misma"[10].

A juicio de Suárez los primeros principios no aparecen ante la razón con completa claridad. Dependen de la intensidad de la luz racional con la que se manifiestan. La misma luz no dice de suyo una única fuerza estable o permanente. Por el contrario, solo dice que ahí está, que la razón es, bajo el respecto considerado, cierta luz susceptible de aumentar o disminuir. Si los primeros principios son conocimiento para la razón, entonces su diáfana calidez y la certeza que ello conlleva dependen de la máxima intensidad con la que son aprehendidos. Bien puede suceder que su conocimiento aparezca confuso en sí, en su formulación, en su relación con otros principios de un orden diferente. Por este motivo la metafísica es la ciencia que abarca y considera esa totalidad de supuestos principios rectores en orden a cribarlos, demostrarlos por el absurdo y establecerlos como primeros. Tal tarea es la reflexión mencionada por el Dr. Eximio conducente a una intelección diáfana y a una formulación precisa y jerárquica. Ahora bien, la realización de la mentada labor no es otra cuestión que reducir los principios entre sí hasta alcanzar aquel *primus inter pares*, máximamente primero, único y rector de los demás. Por consiguiente, el aumento de la luz, o lo que es lo mismo, la sesuda aplicación de la razón a dilucidar cada uno de los principios, supone que la metafísica sea una doctrina más clara que las demás ciencias, más abstracta y de alcance universal.

deductionem ad illud: Impossibile est de eodem simul idem affirmare et negare. Et quia hoc est generalissimum principium huius doctrinae proprium, ideo huiusmodi demonstrandi genus ad hanc sapientiam spectat".

[10] F. Suárez, ob. cit., I, IV, 25: "Denique ad augendam hanc certitudinem circa prima principia, plurimum conferre potest consideratio ipsius luminis intellectualis, quo ipsa principia prima manifestantur, et reflexio circa illud, et reductio ad fontem unde dimanat, scilicet, ipsum divinum lumen".

Con anterioridad habíamos afirmado que la filosofía primera supone en sí una saludable disposición de apertura y recepción de la luz divina. Ahora Suárez añade que el origen de la luz natural es aquella divina y sobrenatural, lo cual hace suponer que esta última se extiende y dilata hasta volverse natural. Media la creación y se conserva la diferencia de ambas naturalezas. Pero ello no es obstáculo para señalar la similitud y la jerarquía lumínica en la diferencia que supone la creación. Y de allí la analogía: así como en el orden natural los principios se reducen al primero, así también entre ambos órdenes la luz natural se reduce a la sobrenatural.

> "pues rectamente juzgamos que los primeros principios son verdaderos porque con la misma luz natural se muestran tales inmediatamente y por sí, porque en tal modo de asentimiento no puede esta luz engañarse o inducir a error, por ser una participación de la luz divina, perfecta en su género y orden"[11].

### 3. La Teología revelada y el Salmo 4,7

Cuando se ha alcanzado certeza sobre los primeros principios, y de modo particular, sobre el primero de ellos, entonces se manifiestan por sí e inmediatamente ante la razón. Allí no hay error; sólo asentimiento, concesión, afirmación o certeza racional. Por consiguiente, nos hallamos en el momento de máxima luz natural, donde la metafísica ya ha cribado los principios y obtenido como resultado un orden y una formulación precisa de todos aquellos llamados primeros. Ahora bien,

> "De aquí lo que el Salmo 4[12] dice: ¿Quién nos mostró a nosotros los bienes? ¡Está marcada en nosotros la luz de tu rostro, Señor! Por lo cual Aristóteles, al principio de los libros *De anima* juzgó que dicha ciencia es muy cierta, porque contempla la luz misma intelectual, en la cual esta sabiduría supera a aquella ciencia, ya que considera la fuerza y perfección de esta luz en sí

[11] F. Suárez, ob. cit., I, IV, 25: "Sic enim recte colligimus prima principia vera esse, quia ipso naturali lumine immediate, et per se vera ostenduntur, quia in huiusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi, aut ad falsum inclinare, quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta".
[12] Biblia Vulgata, *Psalmus 4, 6-7*, B.A.C., Madrid, 2005.

misma de un modo más elevado, por cuanto abstrae de la materia según el ser y participa de la certeza e infalibilidad de la luz divina"[13].

Hasta el momento hemos intentado poner de manifiesto lo siguiente. La luz natural no es sobrenatural. Tiene su origen en aquella por participación. En sí misma es perfecta según su género y orden, lo cual indica que es susceptible de incrementarse o disminuirse. Para el caso de la metafísica esa luz es mayor en comparación con las demás ciencias, pero en relación consigo misma aún puede presentarse poco diáfana. Su máxima intensidad conlleva certeza para la metafísica, mientras que para los restantes saberes lo hace de manera secundaria. Ahora bien, la certeza, que es efecto deseado de la intensidad de la luz, señala la principal nota que afecta al conocimiento verdadero. Por este motivo no se trata tanto de un conocimiento adquirido que sea en sí verídico, sino del modo en que este saber se presenta, y cómo ello –por aplicarse la razón a tales doctrinas– alcanza cierto grado de purificación hasta una formulación clara y precisa. Y aquí vale recordar e insistir que la luz natural es participación de la luz divina y sobrenatural, siendo todo conocimiento científico estrictamente natural y racional. Por ello, porque la luz sobrenatural también tiene por efecto darnos absoluta certeza en su propio género, y por ser la luz natural participe de aquella que es divina, se sigue la aceptación de la doctrina de la fe acorde con el consentimiento de la razón. Pero la certeza no está ahora sobre el primer principio, sino sobre las palabras del Salmo al modo de continuidad analógica, pues un modo de ingresar al conocimiento de las Sagradas Escrituras es justamente por aquellas formulaciones que ofician de primer principio. A este respecto el Salmo 4, 7 enuncia con verdad, que es la subyacente trama común a todas las Escrituras, y certeza, que es la propia y patente cuestión que ahora nos ocupa, una peculiar interrogación que nos invita a considerar los misterios divinos, cuyo origen es Dios y cuyo contenido revelado es, asimismo, mistérico. Por medio del Salmo nos introducimos en una ciencia que no responde a un conocimiento simplemente teorético o práctico, natural o racional, sino fundamentalmente mistérico y vivencial, contemplativo y sobrenatural.

[13] F. Suárez, ob. cit., I, IV, 25: "Unde est illud Ps. 4: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Unde Aristoteles, in principio scientiae de anima, illam scientiam iudicavit esse valde certam, quia lumen ipsum intellectuale contemplatur, in quo haec sapientia illam scientiam superat; nam altiori modo considerat vim et perfectionem huius luminis secundum se, quatenus secundum esse abstrahit a materia, et quatenus certitudinem et infallibilitatem divini luminis participat".

A la pregunta ¿quién nos mostró a nosotros los bienes? respondemos. En el marco de las ciencias en general, y de la metafísica en particular, sólo Dios nos los prometió sin que los viéramos. De allí dos ciencias de género diferente. No vimos los bienes y no podemos verlos sin la revelación. No son alcanzables por la pura razón sin la ayuda y el impulso benéfico de la luz sobrenatural que nos conduce y nos muestra una ciencia superior a la metafísica en tanto es sobrenatural y divina. Y allí su principio, fuente y origen, que es Dios y que hace las veces de cimiento de un saber solo accesible por la luz de la fe. Por consiguiente, aquí se compendia la luz natural que nos inclina a la aceptación de la luz divina, el paso epistémico desde la metafísica hacia la teología divina y sobrenatural, y la certeza que acompaña a la razón en cada instancia de ascenso. Por ello decimos que los bienes son divinos, y constituyen, en esencia, la Sagrada Escritura sobre la cual se funda la teología divina y sobrenatural. Su fundamento es Dios y su origen y contenido no son humanos. Pero esos bienes solo son vistos como promesa por medio del estado de viador, no *in patria*. Por todo ello no vimos los bienes cara a cara. Los vimos de modo participado en las Escrituras. Y allí el Salmo continúa: ¡Está marcada en nosotros la luz de tu rostro, Señor!

El Salmo escogido por Suárez acentúa un particular giro subjetivo y vivencial en el orden del conocimiento científico en general, y divino en particular. Nosotros somos participación. En nosotros está lo divino que nos participa constitutivamente, pues en nosotros está la luz de tu rostro, Señor. De donde el fundamento de la articulación de las ciencias y el hecho de que aparezcan trabados entre sí los conocimientos obedece más a la certeza que a la verdad, ya constituida o revelada.
Acorde con el último pasaje escogido de las D.M., el giro anunciado supra asume la totalidad de la historia de las filosofías aristotelizantes y particularmente, aquellas medievales. La ciencia que Aristóteles juzgó muy cierta señala la metafísica, pero no se la menciona en relación con criterios precristianos, sino con los propios de la fe en Cristo, donde la misma ciencia es resignificada en orden a su sujeción por la teología sobrenatural. Ambas reciben el nombre de sabiduría. Ambas son ciencias. Una vez más la diferencia está dada por la noción de participación en la luz intelectual. Aquí la cristianización de Aristóteles en razón de las exigencias de la mentada ciencia metafísica, puesto que ella conlleva la afirmación de entenderse cual participación natural de la luz divina y sobrenatural.

# FILOSOFÍA COLONIAL

# A Física de Aristóteles
## Os manuscritos inéditos do *Anonymous Paraensis* e de Bento da Fonseca, SJ

*Lúcio Álvaro Marques*
Univ. Federal del Triángulo Minero – Brasil

A recepção aristotélica no Brasil colonial era atestada apenas na indicação presente no *Ratio Studiorum*. Os escritos coloniais editados caracterizam-se, antes de tudo, pela influência do pensamento de Duns Scotus, através do qual se intepreta a filosofia aristotélica. Não havia um texto que documentasse a recepção aristotélica direta entre aqueles catalogados até o presente. Há uma série de leituras da sua lógica, reelaboradas nas obras de Porfírio, Plotino e Boécio. Este manuscrito do início da terceira década do século dezoito é, nesse sentido, a primeira exposição de um texto aristotélico na íntegra. A primeira versão desse manuscrito provém do Convento Carmelita do Pará e a segunda, do Colégio Máximo do Maranhão (no norte e nordeste do Brasil). O manuscrito divide-se em seis partes ou *observatio*, a saber: os princípios dos corpos naturais, a geração e corrupção, o mundo e elementos, o céu, os meteoros e a alma. Foi redigido em 327 teses sobre os oito livros físicos de Aristóteles.

Localizados na Biblioteca Pública de Évora, esses manuscritos figuram no *Catalogus Eborensis* que editamos sob as cifras 42.141-148 (Paraense) e 19.59-62 (Maranhense)[1]. A redação da versão paraense encontra-se bastante danificada e rasurada por uma série de anotações laterais, enquanto a outra versão conserva uma boa legibilidade, mas é incompleta. Os dois apresentam as *Conclusiones Physicas in 8 libros Physicos* e permitem compreender tanto o teor de fidelidade ao Estagirita quanto a influência de autores como Zenão e Pedro Lombardo mediante citações textuais. As referências aristotélicas são diretas (114) e indiretas, embora o autor transcreva outras citações diretas sem mencionar o filósofo.

O manuscrito atribuído ao autor anônimo do Pará parece anterior à versão maranhense de Bento da Fonseca, porque, em primeiro lugar, tem mais erros ortográficos que o outro; segundo, foi corrigido e as anotações colocadas nas margens tanto em parte quanto em períodos completos; terceiro, a versão

[1] Lúcio Álvaro Marques, *A lógica da necessidade*, Porto Alegre, Fi, 2018: 135-144.

maranhense inclui antes de cada título a expressão *observatio* e está disposta no centro do fólio com espaçamentos indicando se tratar de título, enquanto a versão paraense apresenta apenas o título do texto comentado, como reproduzimos abaixo; quarto, a versão paraense não traz capa ou folha de rosto, como os demais textos de mesma proveniência, e a caligrafia é idêntica àquela presente nas *Conclusiones morales pro servitute* e nas *Conclusiones morales pro injuris circa ponum famae*; ambas citam textualmente a origem paraense no corpo do texto[2]; quinto, a versão paraense ocupa 16 fólios *recto et verso*, enquanto a maranhense, 4 fólios no mesmo estilo. O manuscrito paraense apresenta as sentenças em linhas separadas e deixa a parte final de cada tratado em branco, enquanto o maranhense ocupa toda a extensão do fólio com as sentenças separadas apenas pelo número que as diferencia. O sexto e capital distintivo refere-se à indicação da origem de cada sentença (cota ou citação) em relação à fonte que o autor tinha em mãos. Infelizmente, Bento da Fonseca, cuja legibilidade é muito melhor, excluiu todas essas referências. Exemplifiquemos.

Na primeira sentença de *Pro Mundo, et Elementis*, de Bento da Fonseca lemos: "118. *Mundus definitur: compages est caelo, terraque coaugmentata, atque ex iis naturis, quae intra eam continentur*". No manuscrito do *Anonymous Paraensis* consta: "1. *Mundus est compages est caelo, terraq[ue] coaugmentata atque ex iis n[atur]iis quae in eam continentur*". A.H. n 44 S.L. pag. 336 n 480 et cotter T. 3 p. 187 S.L. n 256 cit item in Methap (tract 7 n 304). A definição é a mesma, porém os termos abreviados no manuscrito paraense, inseridos entre colchetes, são mais um indício da anterioridade do texto. Quanto à referência sublinhada, pode indicar Alexandre de Hales e alguma versão de uma *Metafísica*, bem como a cota S.L., ambos não identificadas.

Pelas razões sumariadas, os manuscritos parecem dignos de pesquisa atenta para que se possa, quem sabe, identificar o autor paraense, as fontes citadas (diretas e indiretas), a datação dos manuscritos e o grau de fidelidade ao Estagirita. Na sequência, a transcrevemos o manuscrito maranhense pela facilidade de leitura em relação ao outro. Posteriormente, pretendemos cotejá-los, identificar e incluir as citações, priorizando a versão mais completa. Até então, o que se pode afirmar é que se trata de uma leitura interessante das obras físicas e que, entre sentenças e questões, podemos entrever o Aristóteles ensinado nos colégios paraense e maranhense no início do século dezoito. Ou melhor, pode-se entrever como a *Parva naturalia* foi recebida no Brasil colonial.

[2] Lúcio Álvaro Marques *et al. Escritos sobre escravidão*, Porto Alegre, Fi, 2020: 135-141.

**Conclusiones Physicas in 8 libros Physicos**

Intemerato Virgini sub singularissimum Filium Dissertat[io] Praeside R. P. M. Benedicto da Fonseca, Soc. Iesu, Cum D. et Consecrante Caetanus Xaverius, et Joannes de Souza, ejusdem Societas. In aula publica Collegi Maragnoniensis 10 Decembris 1721(?).

*I. Pro Principiis Corporis Naturalis*. 1. Principium absolute sumptum definitur: id, a quo aliquid aliquo modo procedit. 2. Principia corporis naturalis sunt illa: quae neque ex aliis, neque ex se invicem, sed ex ipsis omnia find[are]. 3. Corpus naturale in fieri nullam numeram principiam intrinsece componentia. 4. Habet [59v] aliqua principia extrinseca. 5. Corpus naturale in fieri, qua generatio, tria habet nempe agens, patiens, et formam substantialem. 6. Qua mutatio eadem tria numerat. 7. Qua convertio quatuor habet principia? 8. Mutatio non habet pro principio privationem. 9. Etiam conversio privationem non admittit. 10. Corpus naturale in facto esse duo numerat principia, materiam scilicet, et formam. 11. Datur materia prima. 12. Definitur: id, ex quo quidpiam fit non per accidens, sed per se, tamquam ex primo subjecto. 13. Per se ipsam recipit formas. 14. Est ingenerabilis. 15. Est incorruptibilis. 16. Praecisa quantitate est divisibilis in partes integrantes. 17. Habet existentiam distinctam ab existentia formae. 18. Non potest naturaliter existere sine omni forma. 19. Appetit aequaliter omnes formas tam perfectiore quam imperfectiores. 20. Appetit formas corruptas, et jam omissas. 21. Materiae sublunares sunt ejusdem speciei. 22. Pra[edica]tio primi subjecti constitutiva materiae primae consistit in eo, quod: sit virtus receptiva formae substantialis, cum qua constituat compositum physicum substantiale sub determinata specie entis substantialis completi. 23. Illa materia est perfectior, quae plures formas potest recipere. 24. Dantur formae substantiales. 25. Forma substantialis definitur: actus physicus substantialis receptivs in materia, cum qua faciens unum per se, collocatur sub determinata specie entis substantialis completi. 26. Non est tota quiditas compositi. 27. In materia prima non datur forma corporeitatis. 28. Formae materiales educuntur de potentia materiae. 29. Possunt tamen divinitus creari. 30. Etiam formae modales naturaliter eductae possunt divinitus creari. 31. Non datur uniones ex natura rei distincta ab extremis.

*II. Pro Generatione, et Corruptione*. 32. Generatio absolute sumpta definitur: productio entis in subjecto. 33. Generatio substantialis sic: productio primae

substantiae dependens a subjecto, tamquam a causa materiali. 34. Distinguitur realiter ab alteratione. 35. Est actio intrinseca. 36. Naturaliter importat productionem compositi. 37. Illius terminus formalis est, vel sola forma, vel sola unio, vel utraque simul. 38. Conversio est: transitus unius rei in aliam. 39. In conversione requiritur actio productiva, vel reproductiva, vel conservativa termini ad quem. 40. Divinitus potest dari conversio unius in aliam formam, quin detur in aliud totum. 41. Potest dari naturaliter sine nova productione termini ad quem. 42. Etiam potest dari sine nova existentia termini, cum solo novo modo [60r] existendi. 43. Terminus a quo non debet definire simpliciter. 44. Potest dari generatio, quae non sit conversio. 45. Generatio viventis definitur: processio viventis a vivente a principio conjuncto in similitudinem naturae. 46. Mater, et faemina concurrunt effective ad generationem prolis. 47. Mater tamen principaliter. 48. Dicam quomodo concurrat Pater, et quomodo Mater. 49. Faemina etiam emittit sement ad generationem prolis. 50. Pari modo concurrit Beatissima Virgo ad generationem purissimi corpusculi Christi Domini. 51. Non potest naturaliter contingere generatio prolis sine concursu Maris per semen. 52. Faetus coaugmentatur ex utriusque parentis semine una cum sanguine faemineo. 53. Omnas partis principales faetus aeque simules formantur. 54. Sanguis in corpore continuo circulatur. 55. Anima infunditur faetui, quando hujus formatio absolvitur. 56. Absolvitur communiter in homine die quadragessimo a conceptu seminis. 57. In faemina, die octogessimo. 58. In brutis absolvitur formatio faetus inaequaliter pro inaequalitate perfectionis illorum. 59. Proles humana gestatur communiter in utero spatio novem mensium. 60. Partus aliquando feliciter evenit mense septimo. 61. Communiter mense nono. 62. Et aliquando mense decimo. 63. Infeliciter vero mense octavo. 64. Corruptio est: suspensio generationis. 65. Anihilatio est: suspensio creationis. 66. Generatio intenditur per se a natura. 67. Corruptio per accidens. 68. Generatio unius non est corruptio alterius, [ta]lis *est* appellant identitatem. 69. Generatio unius potest dari divinitus, quin detur corruptio alterius. 70. Potest dari in naturaliter generatio unius formae substantialis, quin detur corrruptio alterius. 71. Etiam potest dari corruptio sine generatione alterius formae. 72. Non potest naturaliter dari generatio unius compositi, quin detur alterius corruptio. 73. Et est contra. 74. In corruptione compositi non datur resolutio usque ad materiam primam. 75. Deminutio substantialis definitur: motus a maiori ad minorem substantiam. 76. Augmentatio definitur: motus a minori ad maiorem substantiam. 77. Terminus formalis augmentationis est unio continuativa inter partes substantiales. 78. Terminus formalis a

generationis, et nutritionis est pars formae, vel unionis informativae, vel solius unionis. 79. Augmentatio difert essentialiter a prima generatione. 80. Difert etiam essentialiter ab aggeneratione, et nutritione. 81. Aggeneratio, et nutritio diferunt essentialiter a prima generatione. 82. Augmentatio fit per partes certas. 83. Augmentatio non est continua, sed discreta, et suis morulis interrupta. 84. Alteratio etiam est suis interjectis morulis discreta. 85. Corpora non viventia, neque cum viventibus connexa non habent terminum intrinsecum, aut extrinsecum magnitudinis. 86. Corpora viventia habent terminum magnitudinis, tam intrinsecum, quam extrinsecum. 87. Corpora [60v] viventia habent terminum parvitatis intrinsecum tam quoad primam productionam, quam quoad conservationem. 88. Non viventia non habent terminum parvitatis intrinsecum, sed possunt dividiusque ad indivisibile in sententia Zenonis. 89. Nutritio est: conversio alimenti in substantiam aliti facta per intus sumptionem. 90. Dicam quod sit converti alimentum in substantiam aliti. 91. Quomodo fiat nutritio? 92. Quomodo fiant spiritus vitales. 93. Et animales. 94. Purum Elementum potest esse alimentum. 95. Nutritio in homine fit quoad omnes partes proportionaliter usque ad annum. 96. In statu consistentia non fit quoad ossa, sed quoad carne et alias partes meliores. 97. Omne vivens debet nutriri. 98. Aliquod, sed non omne alimentum convertitur in substantiam aliti. 99. Homo non eo ipso, quod nutriatur debet naturaliter mori, sed potest naturaliter viver perpetuo. 100. Alteratio definitur: motus ad qualitatem, qua subjectum fit diverso modo se habens ad prius. 101. Agens naturale creatum habet certam, et determinatam sphaeram activitatis tam quoad intensionem. 102. Quam quoad extensionem. 103. Sphaeram activitatis agentis est maior, vel minor pro agentis activitate. 104. Agens, verbi gratia ignis agit immediate in tota suae sphaere. 105. Agens non producit in passio qualitatem in ea intensione, quam in se habet. 106. Reflexio est: directio qualitatis in aliam partem, atque dirigebatur a producente. 107. Maior intensio provenit in reflexione ab adunatione radiorum. 108. Quod in reverberatione praestingit intentium oculos est suae magis intensa in oculos ejaculata. 109. Datur antiparitatis. 110. Definitur: intensio unius contrariis ad praesentiam alterius illud circunstantis. 111. Dicam quomodo fiat? 112. Calor naturalis stomacti minor est in aestate, quam in hieme. 113. Datur condensatio, et rarefactio. 114. Rar[efacti]um definitur ab Aristotele: quod sub magnis dimensionibus parum habet materiae. 115. Densum vero: quod sub parvis dimensionibus multum habet materiae. 116. Rarefactio fit per introductionem minutissimorum

corpusculorum inter partes corporis rarefacti. 117. Condensatio vero per horum corpusculorum ex pulsionem.

*III. Pro Mundo, et Elementis*. 118. Mundus definitur: compages est caelo, terraque coaugmentata, atque ex iis naturis, quae intra eam continentur. 119. Non fuit ab aeterno. 120. Fuit creatus in tempore non instantaneo. 121. Sed distinctis diebus. 122. Et probabilius anno ab illius constitutione usque ad tempus praesens 6928. 123. Conservatur a solo Deo. 124. A se ipso vero nec partialitur. [61r] 125. Est opus perfectum. 126. Est unus de facto. 127. Potest esse multiplex de potentia absoluta. 128. Durationes est in aeternum quoad partes perfectiores, et in statu perfectiori. 129. Sine miraculo tamen perseveraret, si Deus illum non milioraret. 130. Elementum definitur: corpus substantiale exigens unam ex primis qualitatibus. 131. Elementa sunt quatuor, nempe Terra, Aqua, Era, Ignis. 132. Duae tantum dantur qualitatis prima, nempe calor, et frigus. 133. Prima est magis actuos a secunda. 134. Sunt positiva. 135. Calor definitur: quod congregat homogenea, et segregat hetherogenea. 136. Frigus nero: quod utrumque congregat. 137. Ignis est calidus in summo. 138. Aer est frigidus in summo. 139. Aqua est frigida in excellenti. 140. Terra est calida in excellenti. 141. Symbolae elementorum qualitates sunt ejusdem speciei. 142. Etiam in mixtis. 143. Qualitates, quas elementa habent in excellenti sunt ad mixta qualitatibus contrariis. 144. Terra est sphaerica. 145. Est tamquam punctum comparatione caeli. 146. Vita est in medio universi. 147. Est immobilis tam immobilitate rotationis, quam trepidationis. 148. Aqua habet figuram rotundand. 149. Constituit eandem globum cum terra, qui dicitur terraqueus. 150. Aqua non est aliorum terraca parte qua discooperta est. 151. Si quaeras: quaenam sint indicia salubris aquae? 152. Unde proveniat ejus congelatio? 153. Curguttae aquae, cum decidunt, conglobentur? 154. Cur aqua superior prius effluat, quam inferior, si vas perfectur? Non sine responso abilis. 155. Supra elementum aeris non datur verus ignis. 156. Quaerenti cur inhibito aeris ingressu, extinguatur ignis? 157. Cur moderata ventilatio ignem excitet? Nimia extinguat? 158. Cur flama semper moveatur? 159. Cur aqua calcem accendat? 160. Cur aqua maris minus, quam fluvialis ignem extinguat? Fiet satis. 161. Datur elementum aeris? 162. Dividitur in tres regiones, supremam, mediam, et infimam. 163. Est sphaericum. 164. Inserit ad 1 respirationem, 2 ad usum visus, auditus, et olfactus, 3 ad influxus caelestes. 165. Si salutis avidus quaeras: quis era salubrior ad vitam? 166. Quaenam sint illius indicia? 167. Quomodo cognoscatur aerem esse sicum vel humidum? Aviditatem satiabo.

168. Gravitas est: principium intrinsecum motus deorsum. 169. Levitas est: principium intrinsecum motus sursum. 170. Utraque qualitas distinguitur a sua substantia. 171. Non distinguitur tamen a duabus primis qualitatibus. 172. Non est duplex, sed una tantum. 173. Dantur elementa gravia, levia solum respective. 174. Terra est summe gravis. 175. Aqua est absolute gravis. 176. Aer, et ignis sub absolute graves. 177. Respective vero leves. 178. Elementa non gravitant in suis locis. 179. Aqua supra terram, aer supra aquam, ignis supra aeram gravitat. 180. Satisfaciam curiositatem interrogantium, [161v] cur vasa testacea non sumergantur, nisi implentur? 181. Cur plumbum minus gravitet intra, quam extra aquam? 182. Cur lignum non totum sit supra, sed magna ex parte sub aqua. 183. Una pars non gravitat, neque levitat in aliam. 184. Graviora relate ad minus gravia non aequaliter deorsum cadunt. 185. In fine motus tamen velotius cadunt. 186. Unum elementum in aliud immediate transmutatur. 187. Elementa symbola caeteris paribus, eo ipso facilius convertuntur. 188. Datur elementorum mixtio. 189. Haec est: corporum alteratorum unio. 190. Elementa non manet in mixtis formaliter.

*IV. Pro Caelis*. 191. Caelum non est corpus simplex. 192. Conotat materia, et forma inter se unitis. 193. Materia caelorum est ejusdem speciei cum sublunari. 194. Tres tantum sunt Caeli, Aereum, Firmamentum, et Empyreum. 195. Empyreum est corpus durum, ac solidum. 196. Est figura rotundae. 197. Firmamentum est durum. 198. Aereum est fluidum. 199. Caelum Aereum, et Firmamentum sunt corruptibilia. 200. Dicam quomodo consistit Ecclyspsis solis in Passione Domini. 201. Non sunt aliqua quinta substantia distincta a quatuor elementis. 202. Sol non est simplex ignis. 203. Est tamen corpus solidum. 204. Non est animatus. 205. Planeta sunt corpora dura. 206. Non sunt simplex ignis. 207. Stellae fixae sunt corpora dura, ac solida. 208. Neque Planeta, neque Stellae fixae animantur. 209. Firmamentum, Astra, et Planetae non moventur intrinsece a propriis formis. 210. Non moventur a solo Deo. 211. Moventur ab Angelis. 212. Astra non moventur ab occidente in orientem, sed est contra tantum. 213. Iste motus non est perfecte circularis, sed spiralis. 214. Motus Astrorum solum est conditio ad influxum caelorum in sublunare. 215. Luna est figurae rotundae. 216. In Luna nullus mortalium habitat. 217. Corpora caelestia continuo influunt in sublunaria. 218. Influunt etiam mediante calore. 219. Influunt mediante frigore. 220. Et aliis in qualitatibus occultis. 221. Astra mutuantur lucem a sole. 222. Etiam habent aliqualem a se. 223. Non influunt directe in hominum voluntates. 224. Ecclypsis solis contingit per interpositionem lunae

[pos] inter, et solem. 225. Lunae vero per interpositionem terrae ipsam inter, et solem. 228. Supra Caelos, Aereum, et Firmamentum sunt verae aquae. 227. Dica quot sint [62r] stellae cognitae ab Astronomis. 228. Dicam numerum, et ordinem Planetorum. 229. Dicam quot sint signa Zodiaci. 230. Circa magnitudinem Stellarum, et Planetarum. 231. Pete Dabo. Circa Astrorum velocitatem interroganti fiet satis.

*V. Pro Metheoris*. 232. vapores, et exhalationes sunt ejusdem speciei cum corporibus, a quibus elevantur. 233. Diferunt essentialiter inter se. 234. Neque vapores a sola aqua, neque exhalationes a sola terra elevantur. 235. Non elevantur a sola virtute attractiva, sed calefactiva. 236. Cometae communiter fiunt in caelo aereo. 237. Non sunt materia terrestris. 238. Sunt materia caelestis. 239. Illorum causa effectiva est sol, et siderat. 240. Illorum finis communiter cominatio calamitatum. 241. Nova aliquando stellae in caelo apparuere. 242. Fuerunt de novo productae. 243. Illarum materia est ipsa materia caelestis. 244. Stella, quae Magis apparuit fuit vera Stella. 245. Fuit ex massa aliarum conflata. 246. Si quaeras: quid sit flamma? 247. Quid caprex saltantes? 248. Quid sidera errantia? 249. Quid ignis perpendicularis? 250. Quid Draco volans? 251. Quid Castor, Pollux et Helena? Non sine responso abilis. 252. Fulmen non est lapis, sed exhalatio accensa in nubibus, et magno impetu in terra excusa. 253. Dicam quomodo, et ex qua materia formatur. 254. Cur motu descendat obliquo? 255. Quaenam sint Fulminum diferentiae. 256. Qua loca sint imunia a fulmine, et quae non? 257. Fulgur est etiam exhalatio, sed magis subtilis. 258. Tonitrus est fragor ab exhalatione factus. 259. Prior est Tonitrus, deinde fulgur, postea fulmen. 260. Circa fulminum effectus: pete dabo. 261. Colores in nubibus apparentes sunt apparentes, et non veri. 262. Si quaeras: quid sit Parclia? 263. Quid Corona? 264. Quid Via Lactea? Ob occulos ponam. 265. Iris est: arcus multicolor in medio nubis diaphano apparens ex solis luce cum ipsius nubis opaco ad mixta. 266. Illius colores sunt apparentes. 267. Existit ante diluvium. 268. Duplici fructus significatione, altera naturali, ex institute altera. 269. Ventus est: aer commotus comixtis aliquibus exhalationibus, et vaporibus. 270. Causa effectiva ventorum adhuc latet sub clave illius, qui produit ventos de thesauris suis, referam tamen Authorum de hac re Sententias. 271. Nubes est: vapor exhalatione mixtus in secundae aeris regione frigore condensatus. 272. Nubium colores non sunt veri. 273. Pluvia est: nubus in aquam soluta. [62v] 274. Signa eminentia pluviarum plura sunt, qua operia? 275. Sicud etiam quid sit Nebula? 276. Quid Nix? 277. Quid grando? 178. Quid glacies? 279.

Quid Ros? 280. Quid denique Pruina? 281. Tres sunt in marimotus perpectui: a Septantrione in Austrum, ab Oriente in Occidente, tertius est fluxus, et refluxus. 282. Aliorum motuum causam pete: dabo. 283. Luna causat hujusmodi fluxus, et refluxus per quandam qualitatem occultam. 284. Omnes fontes, et fluvis, et ex mari oriuntur, et in mare reducit. 285. Terraemotus est: agitatio terrae in aliqua tantum sui parte. 286. Causa praecipua terraemotuus est halitus, sive exhalatio e vis ceribus terrae ex ire contendens. 287. Dantur ignes subterranei. 288. Illorum materia est sulfur et bitumen. 289. Inflamantur aliquando ab exhalationibus ex ire conatibus, et aliquando ab Antipar[istris].

*VI. Pro Animae Suplementis, seu Parvis Naturalibus*. 290. Potentia memorativa est: qua cognoscit praeterita, idem jam cognita. 291. Dividitur in memoriam, et reminiscentiam. 292. Haec est: rei cognitae, quae est memoria pere exciderat revocata per discursum cognitio. 293. Illa vero: rei cognitae ut cognitae repetita cognitio. 294. Datur in hominibus. 298. Datur in Angelis. 296. Non datur in Deo. 297. Datur in Brutis. 298. Datur in aliquibus piscibus. 299. In Brutis non datur reminiscentia. 300. Non etiam in anima separata. 301. Non datur in Angelis. 302. Non datur in Deo. 303. Datur ergo in solis hominibus. 304. Somnus est: ligatio omnium sensuum externorum ad animantium quietem, et salutem institutam. 305. Vigilia est: sensuum solutio. 306. Causa somnis fit per elevationem vaporum a stomacto ad cerebrum. 307. Omnia animalia somnum capiunt. 308. Dicam quomodo ex pergis cantur animaliatum naturaliter tum aliena interpelatione. 309. Homines in statum inocentia somnum essent capturi. 310. Dicam cur dormienties facilius utantur potentia motiva. 311. Cur pandiculatio sequatur ex pergefactas? 312. Cur primus somnus sit profundior? 313. Cur matutinus jucundior? 314. Cur somnus sudorem moveat? 315. Somnium est visum. Quid in somno apparet. 316. Dicam quomodo fit? 317. Respiratio est: inspiratio aeris ad cor, illiusque expiratio. 318. Dicam quomodo fit? 319. Illius finis est confectio spirituum vitalium. 320. Prior est inspiratio, qua expiratio. 321. Omnia animantia, qua sanguinem, et pulmones habent respirant. 322. Aliqui pisces respirant. 323. Qui tamen sub aquis continuo [degu…] non respirant. 324. Dicam cur senes curvi, timidi, suspiciosi, tremuli, et illiberales sint? 325. Quaenam sit causa illorum calvitiis? 326. Si quaeras: cur timentis expelliscant. 327. Cur illorum vox tremulae, et capilli horreant? Sine timore dicam.

# La Escolástica y el debate sobre la naturaleza de los pueblos salvajes acerca de la verdadera naturaleza de los indianos, el derecho de ser gente y la doctrina de la guerra, el derecho de conquista, y la legitimidad del poder de los monarcas cristianos sobre el mundo

*Juan Carlos Alegría Montaño*
Universidad del Valle - Colombia

## Presentación

En el año de 1567, así describía el oidor de la Real Audiencia de la Charcas, en el virreinato del Perú, Juan de Matienzo, en cuanto a la inclinación, crueldad ancestral y barbarie de los naturales, que obligaba a su esclavización:

> "[…] todos los indios de cuantas naciones hasta aquí se han descubierto, pusilánimes e tímidos, que les viene de ser melancólicos naturalmente, que abundan de cólera adusta fría. Los que este hábito y complesión tienen (dice Aristóteles) son muy temerosos, floxos e necios; […] Son sucios y comen en el suelo sin tener con qué limpiarse más de a sus mismos pies […] En esto no difieren de los animales, que ni aun sienten la razón, antes se rigen por sus pasiones […] nacieron para servir, como tengo dicho, e para aprender oficios mecánicos, que en esto tienen habilidad"[1].

Tradicionalmente la barbarie ha sido asociada con la crueldad, con la falta de civilización y no sujeción a la ley. Los romanos usaron este término, para referirse a aquellas tribus seminómadas que habitaban allende las fronteras y antes que estos, los griegos para hacer referencia a los extranjeros, que balbuceaban palabras incomprensibles, encontrándose en un grado de inferioridad. Después del siglo XVIII, la antropología se referirá con ello a aquel estado de evolución intermedio entre la civilización y el salvajismo.

[1] Juan de Matienzo, "De la natural inclinación y condición de los indios, 1567", *Gobierno del Perú*, Edición y estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena. París-Lima, Institut Francais D 'Études Andines, 1967, Capitulo IV, p. 18.

El salvajismo, hacia el siglo XVI, será utilizado para referirse a los pueblos idolatras y paganos, a aquellas sociedades estancadas en un estado primitivo y cuyos instintos de crueldad aún no han sido moderados por ley alguna. Hará referencia al habitante de la selva, a todas esas sociedades extraeuropeas, las africanas y americanas, que aún no han sido incorporadas a la cristiandad. Rousseau hacia el año de 1755, hará uso de este tópico literario para contraponerlo al historicismo político, al absolutismo monárquico, tal como ya fue analizado por Foucault[2], y sobre el que el rousseaunismo antepuso, el mito del buen salvaje, del noble o ingenuo aborigen, sujeto político cuyo desinterés natural y pacífico, carece de aquellos males que solo son propios de las sociedades civilizadas[3].

Barbarie y salvajismo, han estado ligados en tiempos modernos, al menos en sus principios básicos, a los temas de la invasión, de la unidad religiosa y a la teoría de la soberanía, desde el siglo XVI a los debates políticos-filosóficos de los teólogos de Salamanca sobre las guerras justas y el derecho de ser gente, al problema de la razón del Estado, y que tendrá repercusiones tanto en los revolucionarios franceses del siglo XVIII, como desde finales del siglo XIX y primera parte del siglo XX en los discurso etnográficos y antropogeográficos latinoamericanos, alrededor de la nueva teoría de las razas y la descendencia, del racismo de Estado, tal como lo podemos ver en los médicos de las razas de esos tiempos[4].

**Barbarie y salvajismo**

Los discursos sobre el bárbaro y el salvaje, hacia el siglo XVI, se alimentaron por lo menos de tres vertientes: la primera, ligada como ya lo advertimos, al derecho romano, al problema del invasor de las fronteras, y dada como oposición a la civilización. La segunda, proveniente de los tratados de la historia de las ciencias naturales, tan conocidos por los españoles, y que también tomaron como fuentes, conceptos provenientes tanto de la Política de Aristóteles, como de los códigos romanos, y que podemos apreciar en conceptos tales como: la deformidad, el

[2] Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collêge de France (1975-1976)*, Buenos Aires, F.C:E., 2000, p. 193.
[3] Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres*, Madrid, Alianza, pp. 256-257.
[4] William González, Juan Carlos Alegria Montaño, Manuel Fernando Arce, *Nosopolítica de los discursos biomédicos en Colombia*, Cali, Programa editorial de la Universidad del Valle, 2017.

desviado o sodomita, el antípoda, el hermafrodita, el siamés, el *portentum u ostentum*, y que encontramos por ejemplo en la *Naturalis historia* de Plinio[5] o en *De civitate Dei contra paganos* de Agustín[6], como en los tratados de San Isidoro de Sevilla[7] o Paré,[8] y de los que evidentemente las crónicas de las indias occidentales se nutrieron[9].

La tercera, dada como un discurso teológico-político, asociado al problema de la herejía medieval y que durante los siglos XVI y XVII, deberá ser comprendida a partir de tres fenómenos diferentes: la herejía propiamente dicha, la brujería y la idolatría. El primero, entendido como la representación más general y universal del mal, en la que convergen diversos rostros que en algún momento de la edad media y aun en tiempos modernos, resultaron hostiles para la iglesia romana: menandrinos, nicolaítas, capocristianos, nazarenos, cátaros y en algún momento los gitanos, videntes, sortílegos, los invocadores del diablo, judeoconversos y en tiempos más recientes, los luterianos, hugonotes, congregacioncitas, erasmistas españoles, y todos los excomulgado que renegasen de las doctrinas romanas.

La brujería en cambio, responderá gracias a las publicaciones primero, hacia 1487 del *Malleus maleficarum*[10] y casi una centuria después de la reedición comentada por Francisco Peña del *Directorium Inquisitorum*, obra del Inquisidor General del Reino de Aragón, Nicolás Eimeric, y que data originalmente de 1316[11], que las brujas no solo se convertirán en las versiones más directa de todas las personificaciones que sobre el mal se hayan hecho, sino que además serán revestida

[5] Cayo Plinio, *Historia natural. Según publicada por el licenciado Gerónimo de Huerta, médico y familiar del Santo Oficio de la Inquisición, traducción hecha a instancias de Felipe II. Obra completa*, Madrid, Ed. Gredos, Volumen I: libros I–II. 1995: Volumen II: libros III–VI. 1998; Volumen III: libros VII–XI. 2003; Volumen IV: libros XII–XVI. 2010.
[6] San Agustín, *La ciudad de Dios*. Buenos Aires, Poblet, 1945.
[7] San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, B.A.C., 2004.
[8] Ambroise Paré, *Monstruos y prodigios* (Bourg-Hessent Laval, 1510. París, 1592), Ediciones de Sirvela col. Bib. Sumergida, 1987.
[9] Pedro Mártir de Anglería. *Décadas de Orbe Novo o Primera historia general de las Indias*, 1493-1522, Madrid, 1912; Pedro de Aguado, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Bogotá, Kelly, 1953.
[10] Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum*. Sumptibus Petry Landry, 1604-1614, Valladolid, Plaza, 2002.
[11] Nicolas Eymeric, *Direcrorivm inovisitorvm o El Manval de inqvisidores*, Adaptación hecha en 1558 por Francisco Peña. Barcelona, Atajos, 1996.

por un manto jurídico que legitimará una de las purgas más sonadas de la historia, y de las que la gran empresa evangelizadora dada en América, también dio cuenta.

El tercer fenómeno, el de la idolatría, entendida en términos más precisos, como *εἰδωλολατρία (eidololatria)*, εἰδωλολάτρης *(eidolon y latris)*, asociada a la adoración y tributos de efigies y deidades paganas, como doctrina opuesta a la iconoclasia *εικονοκλάστης*, desde el siglo VIII a la latría y la dulia, y desde los memorables segundo y tercer concilios de Trento a la hiperdulía[12]. Agustín en su segunda cuestión definió la idolatría como una de las formas más generales de la superstición, basada en el abuso de la fe y de las desviaciones a la divinidad, mediante el establecimiento de pactos y observancias con el ruin demonio, en el que él indocto pagano hace uso de amuletos astrológicos, hechizos medicinales y prácticas mágicas, debido generalmente a la ignorancia en que este está sumido, así como los están muchos pueblos en el "culto erróneo", "dañoso" y "falso" de manera voluntaria. [13] Por su parte Aquino, distinguió entre los diferentes cultos idolatras: I. Los que adoran al demonio; II. A cosas creadas; III. Los que consideran a otros hombres como dioses[14].

Ahora bien, lo importante es saber, que todos estos conceptos, sirvieron para definir durante los siglos XVI y XVII, a los diferentes grupos nativos americanos en relación con su cercanía o lejanía con Dios. Así, por ejemplo, en el año de 1615 el misionero franciscano en Nueva España, fray de Torquemada retomando a Aquino, escribía: existen dos formas de honrar una imagen: uno es el culto de latría y el honrar a Dios, otro es la idolatría que le rinde a cosas o personas contrarias a Dios con la misma devoción[15].

Varias décadas antes, hacia 1538, Pedro Ciruelo, clasificó la superstición y la idolatría a partir de una triple transgresión: de lesa divinidad, de lesa religión y de lesa majestad, y todos estos hechos guiados por los sirvientes del demonio y dados en el orden:
I. De la naturaleza;

[12] *Concilio de Trento 1545-1563*. Trad. Don Ignacio López de Ayala. Versión romana, Roma, 1564, pp. 474-477.
[13] San Agustín. *Quaestio Secundae.* Ed. Católica 1959, q. 2, art 2, pp. 2.227.
[14] Tomás de Aquino, Tomás. *Summa Theologicae* cit., q. 94. a.1, a2, a3, a4.
[15] Juan de Torquemada,. *Monarquía indiana (1615)*, México, UNAM, 1975, V.III, L. VI, pp. 24-25.

II. De lo sobrenatural;
III. De lo preternatural, a los ángeles buenos y malos[16].

En 1557, Azpilcueta señalará a todos aquellos que deberán ser considerados como idolatras:
1. Los supersticiosos;
2. Los que adoran al demonio, al sol o a otras criaturas, tomándolas por Dios;
3. Los que practican las artes mágicas o dan de beber para encantar;
4. Quienes preguntan al demonio o a los gitanos de hurtos, fortunas o secretos;
5. Quienes creen en las palabras de los hechiceros, encantadores o en sueños en los que cree que nunca morirá o será herido en la guerra o sufrirá una peste;
6. Los que recogen hiervas de sanación o creen en agüeros, constelaciones o bramidos de animales;
7. Quienes creen en brujas[17].

A si pues, será la idolatría amerindia, el fenómeno que concentre parte de esos grandes debates filosófico-políticos españoles e italianos del siglo XVI, discusión dada en varios niveles: entre la racionalidad del gentil americano versus la animalidad del bárbaro, el derecho de conquista y de tutela versus la evangelización pacífica y la soberanía de las "repúblicas de indios"; entre el monopolio hispano y el libre mercado. Debate que igualmente involucró tanto a Benzon y Raynal, como a Grocio y a los arbitristas dominicos en pleno, y tardíamente a Smith y a los mercantilistas escoceses. Debate por cierto acerca de la verdadera naturaleza del hombre, que también vemos por la misma época, tanto en Maquiavelo como en Bodin y Hobbes.

**La Junta de Valladolid**

Unas décadas antes que se convocara dicha junta, Francisco de Vitoria criticaba las Leyes de Burgos u Ordenanzas para el tratamiento de los indios, promulgadas hacia 1512 por Fernando II, ya que ellas, escribía el famoso profesor: pese a sus bienhechoras intenciones, solo terminaron esclavizando a los indios y enriqueciendo a los encomenderos. Tesis que ciertamente intentaba ir más allá del famoso sermón

[16] Pedro Ciruelo, *Reprobación de supersticiones y hechicería.* (Alcalá de Henares, 1538), José Luis Herrero Ingelmo (Editor, introducción y notas), Diputación de Salamanca, 2003.
[17] Martin de Azpilcueta. *Manval de confessores y penitentes*, Salamanca, Andrea de Portonarijs, 1557.

de fray Antonio de Montesinos del año de 1611 en el que denunciaba los abusos de los encomenderos contra los indios en La Española, así como el "derecho de ser gente", y que precisamente tuvo como respuesta, la convocatoria de la Junta de Burgos y el llamado Derecho Indiano, y que decía más o menos lo siguiente: puesto que los indios son hombres libres, los reyes católicos son sus señores, ya que estos fueron señalados por la divina providencia para emprender la empresa evangelizadora y erradicar la idolatría del orbe. Por lo tanto, estos pueden obligarlos a trabajar, pero con un buen trato y con salarios justos de acuerdo con su especie y respetando los privilegios de los señores caciques[18]. Tesis esta última defendida por De las Casas durante la Junta, y solo en parte por Soto y Cano, que fueron más lejos.

Ahora bien, contraponiéndose a los principios que hablaban sobre la racionalidad y el libre albedrio de los nativos, tal como fueron consagrados por la *Bula Sublimis Deus* o "Sobre la humana naturaleza de los aborígenes" del Papa Paulo II y que data del año de 1537, Ginés de Sepúlveda, en su *Democrates, sive de justi belli causis* o De las Justas Causas de la Guerra contra los Indios, obra amparada por el arzobispo de Sevilla y presidente del Consejo de Indias, Fernando de Valdés, en ella, además de homenajear a los conquistadores que como Cortés doblegaron a los bárbaros-salvajes mexicanos liderados por Moctezuma, defendía el principio de la guerra justa, que los reinos cristianos deben emprender en contra de las naciones espiritualmente inferiores[19].

Por su parte, fray Bartolomé, en sus réplicas contra la obra del gobernador de La Española y primer cronista oficial de las indias occidentales, Fernández de Oviedo[20], y primordialmente contra Ginés de Sepúlveda, y siguiendo en buena medidas parte del pensamiento de Victoria, replicó así las tesis de estos.

**1. Los diferentes tipos de bárbaros.** Fernández de Oviedo definía a los naturales como bárbaro-salvajes, feroces-irracionales, y esto debido a su misma

[18] Antonio de Montecinos, "Los sermones del 21 y el 28 de diciembre de 1511", en Losé María Iraburi, *Hechos de los apóstoles de América*. Reyes y teólogos católicos, 2001, cap. 3.
[19] Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates, sive de justi belli causis (Un diálogo en dos partes sobre las causas justas de la guerra donde se muestra partidario de que las civilizaciones superiores sometan a las inferiores)*, Roma, 1550.
[20] Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas, 1959.

naturaleza, pero Oviedo, no tuvo en cuenta –escribía fray Bartolomé– que hay varios tipos de barbarie. Pueden ser bárbaros:
- Los que hablan un idioma distinto;
- Los hombres impíos e ingenuos;
- Los que son incapaces de gobernarse solos o son "siervos por naturaleza", según Aristóteles;
- Los hombres no cristianos, aunque tengan leyes sabias entre ellos.[21]

**2. Los derechos de los naturales**. Las justas causas para hacer la guerra se legitima según Sepúlveda, en el derecho de conquista, de acuerdo con lo planteado por Aristóteles, pero a esta doctrina hay que oponerle aquella que se suscribe en la libertad absoluta de los gentiles y que promueve por lo tanto la entrada pacífica de la evangelización[22].

**3. Los indianos no son todos siervos por naturaleza.** Sepúlveda incluyó a todos los indios como "siervos por naturaleza" y por lo tanto los señaló como incapaces para gobernarse por sí mismo, lo que legitima el gobierno de los reinos cristianos sobre toda América. Pero este desconoce como Oviedo que, para Aristóteles, "los bárbaros de esta clase son una excepción", pues la naturaleza busca ejemplos en estos casos, para llevarlos luego a "la recta norma de la vida". Por lo tanto, no es posible meter en la misma categoría a los caribes, peruanos y mexicanos, ya que, dentro de los tres, hay otros grupos, cada uno con costumbres muy diferentes y que difieren en su organización, unos tienen vicios salvajes u homicidas, otros siguen al demonio, otros en cambio son gentiles, se organizan en repúblicas de indios o conocieron el cristianismo aun antes de la llegada de los castellanos[23].

**4. Sobre la falta de república de los indios.** Falsa es la opinión de Sepúlveda que opina que estos no tienen ciencia, ni letras, ni leyes y todos son caníbales y cobardes, incapaces de establecer propiedad privada. Hay que señalar que la barbarie es propia de todos los hombres y que esta es superable, como lo hicieron los

[21] Bartolomé de las Casas. *Apologética Historia Sumaria II. Obras completas 7*, Madrid, Alianza, 1992, cap.1, pp. 246-247.
[22] Ibíd.
[23] Ibíd.

invasores del imperio romano, pues los hombres somos "sujetos políticos, no esclavos"[24].

**5. Sobre el derecho de tutela.** Se dice que los españoles tienen la obligación de impedir el canibalismo y la condición antinatural de los indios. Sin embargo, ni los monarcas y príncipes españoles, ni portugueses, tienen la autorización divina para tener control sobre todos los hombres del mundo[25].

**6. La guerra se hace justa, debido a la imposibilidad de evangelizar, extirpar las idolatrías y suprimir los vicios y las crueldades que estos cometen contra su propio pueblo y los demás, ya que son seres irracionales.** Si bien los españoles con la autorización del Sumo Pontífice tienen derecho a corregir a los indianos, siempre en procura de defender a las víctimas y obligándolos a que supriman sus vicios. Pero a esa doctrina hay que impugnarle el hecho: 1. De que los americanos no son irracionales; 2. Estos tampoco son naturalmente malos, sino que fueron pervertidos; 3. La naturaleza de la idolatría indica que esta fue llevada a América por la milicia infernal, ya que Satanás siendo el maestro del engaño y "conociendo la natural inclinación de la naturaleza humana" que consiste en el "deseo y hambre natural de buscar y hallar a Dios", aprovechó esta condición para "ponérseles por delante", mintiendo a pueblos enteros, haciéndose pasar por ángeles, santos o por el propio Dios, forjando algunas obras sobrenaturales para poder engañarlos[26].

Algunas décadas después, y siguiendo estas mismas apreciaciones expuestas por el obispo de Chiapas, el evangelizador del Perú, José de Acosta, escribiría: Para muchos sabios y filósofos, la barbarie puede parecer una verdad insuperable, debido a los innumerables casos de malicia y crueldad de los indios, ya que estos dicen muchos no tienen inteligencia, ni capacidad para "percibir la doctrina saludable" y por lo tanto es imposible para estas perversas naciones "mudar sus pensamientos", así como los etíopes "no pueden cambiar el color de su piel", estos no pueden modificar su "maldad natural primera". Ante estas afirmaciones que son erradas, recalcaba Acosta, debe establecerse unas verdades supremas:

[24] Ibíd.
[25] Ibíd.
[26] Ibíd.

I. "No hay género de hombres, por abyecto y animal que sea, ajeno a la salud del evangelio"[27];
II. "No hay que desfallecer", pues la salvación de los indios es un deber de los cristianos. Por lo tanto, no está permitido abandonarlos en las tinieblas, sin que hayan recibido las gracias del señor[28];
III. El problema de la barbarie indígena no se debe al nacimiento, estirpe o aire nativo, si no a las malas costumbres:

> "[…] de la misma forma en que los cretenses se admitían igual a las bestias y mentirosos, y los españoles como hombres perezosos y necios, incultos y plebeyos, cuando son criados en sus aldeas natales y permanecen entre los suyos, pero si son llevados a las escuelas o las cortes de las grandes ciudades, estos se distinguen por su ingenio y habilidades"[29].

Ahora bien, estas reputaciones expuestas por fray Bartolomé y más tarde replicadas por Acosta, se concretan a partir de la doctrina de la continuidad histórica, de aquel relato que aseguraba que uno de los apóstoles de Cristo arribó por poco tiempo a tierras americanas, trayendo consigo los dogmas sagrados.

Al respecto, escribía Acosta, que Agustín se equivocó cuando afirmó que: "en algunas partes de África era desconocido el nombre de Cristo", pues ni siquiera la "fama del imperio romano llegó". Ya que el santo teólogo no se percató de las palabras dicha por San Pablo: "Por toda la tierra se extendió el sonido de ellos, y hasta los confines del orbe sus palabras"[30]. Solo es que la palabra de Dios a través de sus apóstoles solo se ensanchó por poco tiempo por todo el mundo y si bien algunos pueblos la han olvidado, su fama ha durado hasta hoy, tal es el caso del Perú donde algunos "afirman haber visto una estatua suya en habito muy diferente del de los indios y parecida a nuestros santos"[31].

Es posible, refería Acosta, ver en los indios algún conocimiento de Dios, aunque advertía (tal como ya lo había referido De las Casas), que el Demonio los había engañado con sus tinieblas para que cayesen en la infidelidad de la fe, por esa razón

[27] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias, 1590,* Madrid, Atlas, 1954, cap. 4.
[28] Ibíd., libro 1, cap. 1.
[29] Ibíd., cap. 2.
[30] Ibíd.
[31] Ibíd.

era que en el Perú llamaban a Dios como Viracocha o Pachacamac y en México, lo llamaban Usapu. Así como el apóstol San Pablo vio en Atenas muchos altares dedicados a dorar a un dios desconocido, en el Perú y Nueva España, es posible ver templos dedicados a adorar a este dios tan admirable[32].

**Teoría general de la guerra**

Francisco de Vitoria, hacia 1538, partiendo de la noción de orden de Agustín, expuesta inicialmente por Platón y de la concepción de la causa justa de hacer la guerra, pronunciada por Aquino, dividió su teoría general del derecho de la guerra en cuatro proposiciones: ¿Cuándo es lícito hacer la guerra por un cristiano? ¿Cuál es la autoridad competente para declarar la guerra a un enemigo? ¿En cuáles circunstancias es causa justa declararla? ¿Cuáles actos pueden ser considerados lícitos en una guerra?[33].

I. Una guerra solo se puede definirse a partir de dos enunciados, del precepto y del concepto. Uno prohíbe la guerra para todo cristiano, tal como lo dice la Sagrada Escritura. El otro, declara la guerra lícita tal como lo dijo San Juan Bautista cuando se dirigió a un soldado: "no maltrates ni hagas daño" y lo comentó San Agustín: "si la religión cristiana prohibiera totalmente la guerra, se les hubiese ordenado dejar las armas" a todos los soldados.

II. Una guerra puede ser ofensiva o defensiva, es ilícita si busca agredir a un rival sin causa alguna, pero lícita si repele una agresión o injuria.

III. Tiene autoridad para declarar la guerra: cualquier particular con el fin de salvaguardar sus bienes, una república o el príncipe.

IV. Los medios usados para hacerla deben respetar los principios de proporcionalidad de las armas.

V. Durante una guerra son lícitas las siguientes proposiciones:
a. Hacer todo lo justo y necesario para defender los bienes públicos.
b. Recobrar mediante el uso de las armas las cosas robadas y sus intereses.

[32] Ibíd., lib.5, cap.3.
[33] Francisco de Vitoria, *Relecciones del estado, de los indios, y del derecho de la guerra.* México, Editorial Porrua, 2000.

c. Es deber de todo príncipe cristiano usar cualquier medio lícito para mantener la paz y la seguridad.
d. Es lícito vengarse o castigar a un enemigo por sus injurias después de que el príncipe haya conseguido la victoria.
e. Pero no es lícito matar a un enemigo si la guerra es injusta y los súbditos en este caso no están obligados a ir a ella.[34]

Hacia 1556, Domingo de Soto, sintetizará y perfeccionará así la doctrina de Victorias. Toda guerra es justa si y solo si se hace por falta de autoridad, por la falta de una causa digna o por ausencia de una forma jurídica[35]. Finalmente cabe advertir que este gran debate, emprendido por los teólogos de Salamanca y Valladolid y Alcalá de Henares, también estuvo enmarcado como se pudo entrever por la doctrina sobre el gobierno del mundo, y de la que Vitoria fue su gran contradictor.

[34] Ibíd.
[35] Domingo de Soto, *De iustitia et iure.* Versión del P. Marcelino González Ordóñez, O. P. Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2012, libro V, q. III.

# Claves para el universalismo y reconocimiento del otro en el contexto de dominación: el recurso de la analogía en Francisco de Vitoria, y su posterior empleo en Bernardo de Monteagudo y Jaime de Zudañez

*Nicolás Moreira Alaniz*
Instituto de Profesores Artigas, Montevideo - Uruguay

## 1. Introducción: el planteo de Vitoria

Francisco de Vitoria ya en 1526, en la Universidad de Salamanca, comienza a producir sus más importantes obras, divididas en lecturas y relecciones.

Sus *Relecciones* son escritos profundos acerca de diversas cuestiones de la Suma Teológica, resueltos a la luz de su propio pensamiento. Algunas de las más importantes sobre teología y jurisprudencia son, entre 1528 y 1539, *Sobre la Potestad Civil*, *Sobre la Potestad de la Iglesia*, *Primera* y *Segunda*, *Sobre los Indios*, *Primera*, y *Sobre los Indios*, Segunda o *Sobre el Derecho a la Guerra*.

La problemática indiana fue un tema de Estado para la monarquía española y, posteriormente, para el Imperio, ya que más allá de las causas de la conquista y asentamiento por motivos económicos y comerciales, este proceso no se llevó a cabo sin ejercer en sus promotores (aunque no tanto en gran parte de sus ejecutores) un conflicto de conciencia y un conflicto ético-jurídico en cuanto a la posibilidad de congeniar las ansias de apropiación de los recursos naturales y humanos de esta nueva tierra y el tratamiento hacia los antiguos pobladores, con los valores propios y fundamentales de la doctrina y fe católica. Esta discusión, al menos en lo jurídico, comenzó con fuerza en las Juntas de Valladolid (1550-1551) encargadas por la Corona para definir la normativa indiana en un período ya de consolidación de la conquista. En ésta se dará la célebre disputa entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas.

Es importante situar a estas Juntas en el contexto político-social. El papa Alejandro VI había legitimado, y, más aún, promovido, el proceso de conquista y dominio de las Indias por parte de España y Portugal. Las cuatro Bulas Alejandrinas de 1493 (3-4 mayo, y 25 septiembre) plantean el afianzamiento del dominio castellano sobre las nuevas tierras conquistadas, todo esto fundado en la idea

medieval de la potestad suprema del Pontífice para donar tierras a un príncipe cristiano. Estas Bulas (y algunas anteriores relativas a la expansión de Castilla y de Portugal hacia Occidente y en África) sostienen el principio de que el príncipe católico habilitado por la Iglesia puede hacer uso y dominio de las nuevas tierras, siempre que estas no estén ya dominadas por otro príncipe cristiano. Este principio se funda en la idea medieval de que el infiel no es sujeto de derechos de dominio sobre tierras o bienes, no es persona jurídica, y por lo tanto, se le puede sustraer sus bienes, y, si bien, no matarlo, sí esclavizarlo.

Vitoria, en *Sobre la Potestad Civil*, trata sobre el fundamento de ésta, y que él afirma proveniente de Dios[1], aunque la autoridad civil sea transferida, necesariamente, al gobierno de la república[2]. En *De Indis prior*, analiza las fuentes que se asumen legitiman el dominio de la república regia sobre otras tierras y poblaciones: concretamente, las fuentes tradicionales de legitimación se centran en la potestad regia e imperial (poder secular) y en la potestad eclesiástica-pontificia (poder espiritual), ambos con pretensión universalista. ¿Tiene el rey de España la potestad para hacerse con el dominio total de las nuevas tierras, aun existiendo pueblos y gobiernos ya establecidos?

De esto surge una nueva pregunta, ¿tiene potestad el Papa, como vicario de Cristo, para donar tierras desconocidas al poder regio? Subyace a esto el tradicional problema de la potestad papal y las relaciones del poder temporal y espiritual, que ya desde los comienzos del siglo XIV se había empezado a agudizar.

Vitoria se encomienda dar respuesta a estas cuestiones, partiendo de su conocimiento jurídico, su conocimiento magistral sobre la doctrina tomista acerca del poder político, y su cercanía con el naciente humanismo político.
Toma en consideración una serie de dieciséis títulos de legitimación que son esgrimidos por los defensores de la dominación española en el Nuevo Mundo. Los dos primeros están basados en una tradición sobre el poder, tanto temporal como

[1] "Pues, si hemos demostrado que el poder público se constituye por derecho natural, y el derecho natural reconoce por autor sólo a Dios, queda claro que el poder público tiene su origen en Dios y que no se contiene en la condición humana ni en ningún derecho positivo." Francisco de Vitoria, *Sobre el Poder Civil. Sobre los Indios. Sobre el Derecho de la Guerra*, Madrid, Tecnos, Clásicos del Pensamiento, 2012, p. 14.
[2] Vitoria, ob. cit., p. 20.

espiritual, que nace en los inicios mismos del Medioevo: el alcance y legitimación del poder de la "espada" y el "báculo", y su relación mutua.

Los argumentos de Francisco de Vitoria acerca de la cuestión indiana serán empleados, aunque sin hacer explícita su fuente, por los debatientes en las Juntas de Valladolid de 1550-1551, y en algunos de sus escritos. Aunque el resultado del debate no cristalizó en una de las dos posturas, sin embargo, tuvo cierta influencia en el cambio de mentalidad jurídica que culminará con las nuevas Ordenanzas sobre las Indias de 1573.

La labor misionera y predicadora de franciscanos, y el magisterio dominico y jesuita en los colegios y universidades en los siglos XVI y XVII, trasladará esta concepción acerca de una nueva antropología y una nueva filosofía jurídico-política que se inicia con las lecturas y reflexiones de los teólogos y juristas de Salamanca y Alcalá de Henares, y cuaja, con otro contexto y necesidades coyunturales, en la América virreinal. Las universidades reales y pontificias de México y Lima, y luego las de Charcas y Córdoba, así como colegios y escuelas religiosas, transmiten estas ideas generando nuevos contenidos bajo similares formas argumentativas.

## 2. Los argumentos en favor de la independencia: Monteagudo y Zudañez

En las postrimerías del siglo XVIII, y con el sol naciente del siglo de las revoluciones independentistas en América, muchos de los intelectuales de la importante Universidad de Charcas en el Alto Perú, abrigan ideas de autonomía, autodeterminación e independencia de los pueblos americanos, basados en conceptos provenientes del humanismo y de la Ilustración.

Bernardo de Monteagudo (Tucumán, 1789-Lima, 1825) fue un abogado, político y escritor formado en las aulas chuquisaqueñas, y bebió de la cultura académica de la renombrada universidad, así como tuvo conocimiento de los acontecimientos de revuelta social que a finales del XVIII se venían dando por parte de comunidades indígenas frente a los propietarios de tierras y minas.

Jaime de Zudañez (Charcas, 1772-Montevideo, 1832), formado en la Universidad de San Francisco Xavier de Charcas, también desde joven se sintió apremiado e interesado por las nuevas perspectivas independentistas de los pueblos, y, asimismo, vivió en primera persona el conflicto entre la nueva intelectualidad y las autoridades españolas, y entre los criollos e indios y los propietarios. Incluso, en

la llamada Revolución de Chuquisaca de 1809, él y su hermano Manuel fueron apresados; Manuel falleció, y Jaime fue enviado a Callao, para luego ser liberado y comenzar un periplo de actividad política proclamando sus ideas de independencia en Santiago, Buenos Aires, y, finalmente, en Montevideo.

La Revolución de Chuquisaca inicia el camino independentista en América del Sur, y, aunque trunco, marcó el camino para diversos alzamientos en Lima, Quito, Santiago, Buenos Aires, Charcas, y Montevideo. La situación política en Europa, específicamente en España, posibilita y acelera este momento. España había sido invadida por la Francia napoleónica, el trono será usurpado por José Bonaparte, mientras el rey legítimo Fernando VII actuaba formalmente de regente.

El *Diálogo de Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos*, de Monteagudo, toma ejemplos y situaciones que se daban en este contexto político americano e ibérico. En diversos momentos del diálogo, estableciendo el nudo del camino argumentativo que busca justificar la idea de independencia y autonomía de los pueblos americanos, Atahualpa -expresando las ideas de Monteagudo- hace uso de la analogía para fundar sus argumentos y refutaciones a las pretensiones de dominación del rey español.

Es interesante ver que ambos personajes han fallecido. Atahualpa seguro ya que murió en 1525, y Fernando VII no, ya que muere en 1833, veinticinco años después de publicado el diálogo, pero en este caso la muerte del monarca es simbólica ya que representaría la decadencia misma del dominio español en América, así como la posibilidad de encuentro en los Campos Elíseos de dos figuras que, de forma diferente, han sufrido la injuria y el derrocamiento por parte de invasores extranjeros, y esto permite realizar ese juego de analogías que constituye el meollo de la argumentación del diálogo.

El mismo Atahualpa, una vez que Fernando le expone sus desventuras, dice: *"*Tus desdichas, tierno joven, me lastiman, tanto más cuanto por propia experiencia sé que es inmenso el dolor que padece quien, cual yo, se ve injustamente privado de un cetro y una corona[3]. Recalca, Monteagudo, la experiencia del monarca inca sobre el español en cuanto a cierto criterio de antigüedad, Atahualpa ya vivió lo mismo que Fernando casi trescientos años antes.

[3] Bernardo de Monteagudo, "Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos", *Pensamiento Político de la Emancipación*, Tomo I. Caracas: Ayacucho, 1977, p. 65.

Atahualpa, luego de afirmar junto a Fernando VII, compañeros de desdichas políticas, la importancia de la libre voluntad de los pueblos para una "bien fundada soberanía" y una "deliberada voluntad de los pueblos en la cesión de sus derechos"[4], culmina definiendo la figura del usurpador. Esta idea es fundamental a la hora de establecer las analogías entre la España napoleónica y la América criolla e india.

*"*Comparad, pues, ahora tu suerte con la mía, la conquista de tu península con la del Nuevo Mundo, y la conducta del francés en España con la del español en América"[5], clama el inca. Los indios a sus monarcas hasta el siglo XVI, tal como los españoles lo han hecho con los suyos, fundado este respeto y obediencia en un orden hereditario y plenamente justificado dentro de sus respectivas culturas. Pero los monarcas incas (y de otros pueblos americanos) han sido desposeídos de su potestad de gobierno, y los súbditos de su derecho a ser gobernados por un príncipe legítimo y justo. Esto mismo es lo que reclaman los españoles a inicios del siglo XIX frente a los franceses, el ilegítimo dominio por la fuerza.

Otro elemento de contraste es respecto a la misma situación de dominación por la fuerza: los españoles se comportaron tal como ellos mismo suponían de los indios, en forma violenta y bárbara. Cometieron muchos mayores atropellos que los que denuncian los españoles en forma inadecuadamente generalizada, el exterminio de inocentes. Si esto sucedía en algunos pueblos originarios era por tradición cultural y religiosa muy establecida, pero en los españoles lo fue por codicia, lo cual iba absolutamente en contra de la tradición religiosa de los cristianos. Haciendo uso de la ironía, Atahualpa pone voz a los españoles conquistadores: "La razón nos dicta que éste es un atentado, y la religión nos enseña que es un sacrilegio, mas no hay otro medio para mitigar nuestra implacable codicia"[6].

A partir de aquí el diálogo se hace más dinámico en un ida y vuelta de analogías argumentativas, refutaciones y réplicas, donde el monarca inca remite a la acusación hacia los indios por parte de los españoles, acusación de infidelidad y pecado mortal, de costumbres antinaturales como el sacrificio humano, la antropofagia, y la idolatría. Más allá de los ejemplos concretos esgrimidos por los españoles, y especialmente, algunos intelectuales como Ginés de Sepúlveda para justificar la guerra justa contra los indios, lo importante es la idea de violación de los derechos

[4] Ibíd.
[5] Ibíd.
[6] Ibid., p. 66.

naturales del hombre: la vida y la libertad. Y justamente, estos derechos son los que los españoles, en la mirada de Monteagudo, así como la de Vitoria, negaban a los indios. En esta cuestión, Vitoria, fundaba los últimos títulos no legítimos en su *De Indis prior* (2da parte, títulos 14-16).

Fernando VII recurre a la analogía para refutar la acusación de Atahualpa, poniendo en comparación las acciones de imperios antiguos con la del imperio español; la idea de la defensa propia y la guerra justa como forma de preservar el derecho a la vida. La réplica del inca se centra en los mismos datos que provienen de los informes de misioneros en América, el número de muertos, de castigos y atrocidades no es proporcional a la necesidad misma de la conquista y al manifiesto poderío militar español frente a las poblaciones indígenas: ni Roma, ni Grecia, ni Asiria han realizado semejantes actos de barbarie sobre los monarcas y súbditos dominados.

Este tema de la guerra justa fue fuertemente debatido en el siglo XVI en tierras ibéricas, y fue tímidamente rechazado por Vitoria, ya que en los títulos legítimos de dominio expresa en el número 11 que los bárbaros no pueden ser sometidos por la fuerza ni privados de sus bienes si es que los indios permiten la libre circulación de los españoles (basado en el derecho de gentes, títulos 1 al 4). Asimismo, en los títulos 12 al 18, Vitoria asume ciertas justificaciones a la irrupción por la fuerza de los españoles en tierras ya pobladas y gobernadas por no cristianos: violencia contra los ya conversos (t12), vuelta a la idolatría (t13), necesidad de príncipe cristiano (t14), defensa de inocentes ante tiranos (t15), por certeza de demencia o inmadurez de los indios (t18). Los títulos 16 y 17 parten de la idea de que los mismos indios, por necesidad o por amistad, acepten el dominio de los españoles, situación bastante improbable.

La guerra justa fue defendida por Sepúlveda, primero frente a los turcos, y luego ante los indios. El *Demócrates prior* obedece a una justa defensa frente al ataque de infieles, el *Demócrates alter* un justo ataque ante los infieles, para defenderse de sus abominaciones en sus propias tierras. Esta defensa de la *iure belli* tuvo sus detractores, entre ellos, Martín Lutero, y, en forma aún más categórica e incondicional, por parte de Desiderio Erasmo.

Atahualpa, en el diálogo, rechaza esta justa guerra con un claro ejemplo: “El ladrón que asalta la casa de un rico no podrá, sorprendido en su crimen, alegar su

propia defensa para justificar su homicidio si despedazó al posesor de las riquezas, aún después que éste levantó el acero para hacer con él otro tanto"[7].

Una vez que quedó refutado el argumento de la guerra justa, Fernando recurre a otros argumentos tradicionales que tienen su origen en la potestad papal para donar territorios no cristianos para dominar y evangelizar a las poblaciones, difundiendo así la fe y doctrina católica. Fernando recurre a la legitimidad de las Bulas papales de 1493, y el emperador inca vuelve sobre formas ya esgrimidas por Vitoria: la potestad papal es sobre cuestiones espirituales y no sobre cuestiones temporales, así como no puede derivar a otros la ejecución del poder temporal, inclusive con fines espirituales. Por esto, Monteagudo, como antes Vitoria, apela a las Sagradas Escrituras y a otras autoridades, donde se afirma la idea que Cristo vino al mundo no para gobernarlo en forma terrenal o temporal, sino para posibilitar, mediante su encarnación y sacrificio, la salvación de todo ser humano. Inclusive, la historia misma muestra que el pontífice no ha recurrido a la fuerza para destruir monarquías, cuestión altamente discutible, y mucho más cuanto Monteagudo seguidamente parece ceder a la idea vitoriana de que hay excepciones a la actividad bélica en situaciones de reincidencia ante antiguas costumbres, o resistencia violenta a los cambios necesarios. No obstante, más adelante, apela a la justificación por ignorancia de la fe y doctrina católica por parte de los indios, lo cual hace injustificable el ejercicio de la fuerza previamente a la predicación adecuada con la aceptación voluntaria y libre de la fe por parte de los indios. Es lo que Vitoria denomina ignorancia invencible, lo cual no hace infieles a los indios, aunque sí pecadores (1era parte, 1; 2da parte, 8-9)[8].

Aparte del argumento de justificación amparado en la necesidad de evangelización, lo cual vuelve sobre los límites de la potestad eclesiástica respecto a cuestiones temporales, hay un último argumento esgrimido, de origen jurídico, y que no fue planteado por Vitoria: es el del tiempo transcurrido de posesión española; el amparo en cierta antigüedad de posesión lo que haría legítimo *dominus* al ocupante; es el límite de los trescientos años. Incluye este tiempo de posesión u ocupación, el de juramento de fidelidad y vasallaje asumido por los indios y criollos americanos. Atahualpa recurrirá nuevamente al criterio de libre voluntad en lo que hace al juramento de fidelidad de los individuos, y que básicamente el fundamento del

[7] Ibid., p. 67.
[8] Francisco de Vitoria, ob. cit., pp. 61, 109-112.

dominio español se sostuvo en el miedo y el terror a los castigos. Este argumento recae sobre el rechazo español a las pretensiones independentistas en América.

Un último recurso analógico esgrimido por el monarca inca contra la justificación del tiempo transcurrido, es respecto a la situación española en tiempos de la Reconquista y liberación del yugo islámico. Dice, apelando a la semejanza, que "debéis confesar primero que la nación española cometió un terrible atentado cuando, después de ochocientos años que se sujetó a los moros, consiguió sacudir su yugo"[9]. Así, ante el peso de la historia del lado de los españoles, igualmente, se justifica la pretensión de liberación voluntaria por parte de los americanos, sin ser válido este criterio de la antigüedad posesoria.

Jaime de Zudañez, en su *Catecismo Político Cristiano*, escrito en Santiago en 1810, y según otros, en Charcas previo a su detención en Callao, abunda en argumentos que buscan justificar, al igual que Monteagudo, el proceso de libre autodeterminación de los pueblos americanos. Fue, además de intelectual, un comprometido activista en su tierra, y luego en otras provincias. Estos argumentos retoman la línea analógica respecto a la situación de los españoles ante Francia y de los americanos ante España.

Así como Monteagudo, inicia con la definición de hombre creado a imagen de Dios; un ser libre y racional, con derechos naturales inviolables que vienen de Dios mismo; entre ellos, el derecho a la vida, a la libertad, y a la libre reunión y asociación de los hombres. Reunión de hombres libres que Zudañez denomina Patria. Para él, la Patria es sagrada, y quien blasfema e insulta con palabras o acciones a esta, blasfema contra Dios. Consecuencia de esto es que el usurpador del poder es blasfemo e impío.

Entre las acciones del tirano está la de prohibir la libre circulación de los hombres, impide las libres acciones con tal de mantenerse en el poder, y así castiga, apresa y destierra a sus detractores. Por esto, Zudañez recurre a la idea vitoriana del derecho de gentes, siempre y cuando no ejerza violencia y dominio contra otros seres humanos. Mostrando que si algunos americanos, apelando al derecho de gentes, fueran a España y usurparan el poder, se convertirían en tiranos, violando mandamientos divinos, como "no hurtarás" y "no matarás". Esto es lo que los

[9] Bernardo de Monteagudo, ob. cit., p. 70.

españoles han hecho en América, ya que sus pueblos originarios tenían previamente sus gobiernos y administración.

Zudañez distingue entre el destronamiento de monarcas junto a la usurpación del poder, y el retirar todo derecho que una asociación de hombres tiene y debe tener: derecho a soberanía, gobierno e independencia. Por lo tanto, el abogado chuquisaqueño pone en un plano superior el derecho natural de todo hombre ante el derecho de un monarca, aunque ambos elementos están fuertemente relacionados. Pero, la defensa de Zudañez es hacia el derecho inviolable del hombre lo que permite justificar en última instancia el derrotero independentista. Más adelante dirá que nada obliga a un eterno vasallaje, una vez que la referencia de juramento haya desaparecido o esté por desaparecer, o, inclusive, no haya respetado los términos de juramento para con los vasallos, a decir, protección y defensa de derechos: libertad moral, civil y física; propiedad; seguridad, y el respeto a la igualdad natural de los hombres. "Son iguales en la substancia, ser y naturaleza: los españoles, los indios, los moros, los franceses, los ingleses, los chinos, los rusos y, todos los que pertenecen a la especie humana" y que "son desiguales en sus estaturas, en sus fuerzas, en sus rostros, en su color, en sus virtudes, en sus costumbres, en sus ingenios"[10] lo cual no son más que accidentes.

Apela al mestizaje de uno y otro lado para argumentar que esto no tiene peso en la invalidación de derechos, ya que en esencia somos todos iguales:

> "Cholo en la América quiere decir lo mismo que genízaro en la Europa, por ser engendrados por dos personas de diversa nación, como inglés y francesa, ruso y prusiana. Si a los cholos de la América como hijos de españoles e indias no les corresponden la recuperación de la Soberanía, independencia y libertad Americana; del mismo modo, a los cholos de España, engendrados por moros en mujeres españolas, no les habría correspondido."[11]

Finalmente, Zudañez proclama ante los americanos, al final de su escrito, una arenga para transitar el camino de la independencia y libertad ante el dominio europeo. Así, también, culmina el diálogo de Monteagudo, con una proclama final de Atahualpa y el reconocimiento activo de Fernando VII.

[10] Jaime de Zudañez, *Catecismo Político Cristiano*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1943, p. 42.
[11] Jaime de Zudañez, ob. cit., p. 44.

## 3. A modo de conclusión

Si bien, la actividad académica de Francisco de Vitoria está distanciada más de doscientos años de la de ambos intelectuales americanos, y aunque el contexto sea claramente distinto, uno el de conquista y establecimiento español, otro el de sublevación de los americanos ante los españoles, junto a la similar situación vivida por los españoles ante los franceses, los argumentos esgrimidos por los tres intelectuales son cercanos y comunes, fundados muchos de estos en el recurso de analogía de hechos y circunstancias.

El debate sobre la situación del americano, desde los inicios de una nueva antropología en el siglo XVI a una nueva filosofía política entre los siglos XVIII y XIX, lleva a establecer claras líneas de continuidad en un proceso que, aparentemente, culmina con las independencias en América, pero que claramente continúa hasta nuestros días. Somos una mezcla novedosa e irreductible de poblaciones originarias y europeas, con nuevas miradas que se irán conformando, conectadas y nutridas pero independientes de la mirada europea.

Es por esto resulta relevante remarcar esa conexión argumentativa que se mantiene en el correr de los siglos para justificar el derecho que los habitantes de América tienen junto y frente a los otros. Vitoria, desde Europa, su tierra, defiende el derecho del indio a su libre voluntad de elección; Monteagudo y Zudañez, en su tierra americana, defiende el derecho de los americanos a la libre voluntad colectiva a la autonomía e independencia frente a otras naciones.

# *De Quaestio de Certitudine Mathematicarum* en España y sus conexiones con la ciencia colonial[1]

*Helbert E. Velilla-Jiménez*
Univ. de Salamanca - España

## 1. Presentación

La historia y la filosofía de la ciencia tradicional ha reconstruido la temprana ciencia moderna desde la perspectiva de los ingleses, alemanes, holandeses e italianos. En esta conferencia expondré un enfoque conceptual y metodológico menos conocido: la *Quaestio de Certitudine Mathematicarum* en España y cómo desencadenó la relación entre ciencia y políticas coloniales. El propósito será señalar que algunos matemáticos, astrónomos y filósofos naturales españoles se apropiaron del problema de la incorporación de las matemáticas en la filosofía natural en el marco de las políticas de colonización, lo que llevó a que sus discusiones epistemológicas tuviesen una diferencia de las del resto de Europa: fue una apropiación a través de la traducción de obras como la *Esfera* de Sacrobosco o el *De Revolutionibus* de Copérnico y al servicio de las exigencias técnicas del proceso de colonización.

## 2. Problemas centrales de la *Quaestio de Certitudine Mathematicarum*

La *Quaestio de Certidudine Mathematicarum* es un debate que puede ser usado como un estudio de caso para el análisis sobre la redefinición de los límites disciplinares entre matemáticas y filosofía natural en el siglo XVI. Enfocado en el análisis de la capacidad explicativa de las matemáticas y su posibilidad de ser incorporadas en la filosofía natural, el debate inició con la publicación del *Commentarium de Certitudine Mathematicarum Disciplinarum* (1565) de Piccolomini, profesor de filosofía en la Universidad de Padua y catedrático de mecánica en la misma universidad.

En su *Commentarium,* Piccolomini sostuvo que las matemáticas no son ciencia porque no explican causas según el marco teórico aristotélico en su versión

[1] Esta comunicación es producto de mi investigación doctoral desarrollada en la Universidad de Salamanca y financiada con una beca para estudios de doctorado por Santander-Universidad de Salamanca.

escolástica, es decir, que las matemáticas no logran realizar demostraciones *potissimae*. Para lograr una demostración *potissima* primero se parte de una diferenciación incorporada por Aristóteles según la lectura medieval de los *Analíticos Posteriores:* la demostración *quia –to hoti–* que infiere la causa de sus efectos y la demostración *propter quid –to dioti–*que infiere el efecto de su causa más próxima[2]. No obstante, en el contexto universitario paduano se siguió una tercera forma incorporada por Averroes en su Prefacio a la *Física* de Aristóteles. A saber, se entendía que una demostración *potissima* lograba combinar las demostraciones *quia* y *propter quid* para demostrar la causa y el efecto de un fenómeno en estudio a través del término medio. En este contexto académico se aceptó que la demostración *potissima* era el tipo de prueba que ofrecía el conocimiento más cierto sobre un caso en tanto proporciona la explicación de la causa y del efecto. Aquí se inscriben precisamente las respuestas tanto de matemáticos como de filósofos naturales sobre la posibilidad o no de demostraciones *potissimae* en matemáticas.

Por ejemplo, el jesuita Benito Pereira negó el estatus científico de las matemáticas postulando que "el matemático no considera la esencia de la cantidad […] ni hace demostraciones 'per se', sino por predicados accidentales y comunes. Por lo tanto, la matemática no es ciencia"[3]. Para Pereira las demostraciones causales son un requisito para una ciencia y las matemáticas sólo tienen relación con los accidentes. Para justificar esta posición, Pereira usó la proposición I: 32 de los *Elementos* de Euclides en la que se plantea que al prolongar uno de los lados del triángulo el ángulo externo es igual a los dos internos y opuestos[4]. Con base en esta proposición, Pereira sostuvo que no es posible separar la causa de sus propiedades porque la línea externa del triángulo no forma parte de su esencia. Específicamente, para Pereira el término medio implica el uso de segmentos del triángulo que no le pertenecen y el triángulo seguiría siendo el mismo sin el uso de esos segmentos. Como resultado, las matemáticas no incorporan demostraciones causales porque no están en capacidad de explicitar la esencia de las cosas, tema que le corresponde exclusivamente a la filosofía natural, la cual procede según las cuatro causas aristotélicas. Sin embargo, las tesis en contra de la certeza de las matemáticas en representación de Piccolomini, Pereira y Smiglecki,

[2] Aristotle, *Posterior analytics* (J. Barnes, Trad.; 2. edition, reprinted). Oxford, Clarendon, 2002, I, 11, 71a 12.
[3] Benito Pereira, *De communibus omnium rerum naturalium principiis & affectionibus: Libri XV*, Romae, 1585, p. 24.
[4] Euclid, *The thirteen books of Euclid's Elements. Vol. II. Trad. Sir Thomas L. Heath.* Cambridge, University Press, 1906, pp. 316-317.

deben ser matizadas porque, aunque las matemáticas no tienen el máximo nivel de certeza, sí pueden ser fácilmente comprendidas por la mente humana y ofrecer un conocimiento claro sobre la cantidad, por lo tanto, el principal punto para negar su cientificidad es la ausencia de demostraciones causales y no su objeto.

Como respuesta a los planteamientos de Piccolomini y en general a la posición que critica la cientificidad de las matemáticas, tenemos el enfoque de Barozzi quien fue profesor de la *Esfera* de Sacrobosco también en la Universidad de Padua. Barozzi sostuvo que las matemáticas pueden alcanzar el mismo grado de certeza que la lógica porque ellas realizan demostraciones causales, es decir, sus demostraciones son *potissimae.* En este sentido, el término medio de las demostraciones matemáticas puede ser la causa próxima de una propiedad porque explica tanto causas formales como materiales[5]. Para comprender el enfoque de Barozzi es importante tener en cuenta que él siguió una clasificación de las ciencias en la que las matemáticas tienen un lugar intermedio:

> "Desde el orden natural la filosofía divina está ubicada en el primer nivel, las matemáticas en el segundo y la filosofía natural en el tercero. Desde el orden humano, la filosofía natural está primero, luego las matemáticas y en tercer lugar la filosofía divina"[6].

En esta cita lo que se quiere plantear es que, aunque las matemáticas tienen un lugar intermedio, ellas tienen un objeto que puede ser claramente conocido porque hay una correspondencia entre el objeto y sus demostraciones, lo cual es un requisito para obtener conocimiento fiable[7]. Adicionalmente, ese lugar intermedio le permite estudiar tanto las esencias abstractas que están más cerca de la metafísica, y la materia de la que se ocupa la filosofía natural.

[5] Francesco Barozzi, *Opusculum, in quo una Oratio, et duae Quaestiones: Altera de certitudine, et altera de medietate Mathematicarum continentur*, Excudebat Gratiosus Perchacinus, 1560, pp. 24-25.

[6] "Naturalem esse primam ordine, quoad nos, Mathematicam secundam, Divinam tertiam: ordine verò nature divinam esse primam, secundam mathematicam, postremam naturalem [...]", ibíd., p. 40r.

[7] Cf. Peter Dear, *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1995; & Rivka Feldhay, *The use and abuse of mathematical entities: Galileo and the Jesuits revisited*. En *The Cambridge Companion to Galileo,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998: 80–145.

La posición de Barozzi se puede caracterizar como una defensa de la cientificidad de las matemáticas que fue apoyada por Biancani, Clavius y más tarde por Wallis y Barrow. Biancani, por ejemplo, sostuvo que las entidades matemáticas tienen un carácter de existencia debido a que en su proceso demostrativo se logra explicitar la esencia del objeto en estudio, el cual se considera como existente[8]. Su argumento se encuentra apoyado por una tesis sobre el rol de la definición en la explicación causal. En particular, Biancani plantea que "explico fimul rationem nominis & rationem rei"[9], la clave para comprender esta posición es que para Biancani lo nominal se refiere a lo real[10], es decir, que las entidades matemáticas no tienen sólo una denominación nominal sino un carácter de existencia que se encuentra en los objetos. Por lo tanto, la definición puede ser entendida como causal y las definiciones geométricas pueden ser nominales, causales y formales tal y como sucede cuando se explica la definición de un cuadrado como una figura plana formada por cuatro líneas rectas iguales y cuatro ángulos rectos[11].

Como se puede observar, el debate tuvo distintas posiciones filosóficas con las que se evaluó la capacidad explicativa de las matemáticas y su posibilidad de incorporarlas en la filosofía natural. No obstante, me gustaría resaltar un aspecto práctico que poco ha sido investigado en la *Quaestio* por los historiadores y filósofos de la ciencia. En particular, me refiero a las prácticas mecánicas realizadas por matemáticos y las prácticas matemáticas realizadas por filósofos naturales. Este punto puede servir como conexión para analizar la siguiente situación: el contexto paduano estuvo marcado fuertemente por discusiones epistemológicas que el debate propició, pero también por reformas curriculares que tenían lugar en Italia, Inglaterra y Francia, las cuales estuvieron influenciadas por los diversos enfoques sobre las matemáticas y las diversas prácticas filosófico-naturales. En efecto, una de las principales características del debate fue que impulsó una filosofía de las matemáticas vinculada con los problemas epistemológicos sobre la certeza de las matemáticas, su estructura lógica y

[8] Giuseppe Biancani, *De mathematicarum natura dissertatio*. (K. Gyula, Trad.). Oxford, Oxford University Press. 1996, p. 180.
[9] Ibíd., p. 181.
[10] Cf. Tobias Schöttler, "From Causes to Relations: The Emergence of a Non-Aristotelian Concept of Geometrical Proof out of the *Quaestio de Certitudine Mathematicarum*", *Societate si politica* 6, n. 2, 2012: 29-47.
[11] Giuseppe Biancani, *De mathematicarum natura dissertatio*, (K. Gyula, Trad.). Oxford, Oxford University Press. 1996, p. 181.

su capacidad demostrativa[12]. Estas discusiones epistemológicas, así como las prácticas mecánicas fueron características de los contextos geográficos mencionados, incluso fueron llevadas a cabo por los Jesuitas de Coímbra en Portugal. No obstante, ¿Cómo fue la recepción del debate en el contexto académico español?

## 3. Aproximación al debate sobre la certeza de las matemáticas en España desde el enfoque de la Ciencia Colonial

A continuación, se presentará un enfoque alternativo para la comprensión de los problemas de la *Quaestio* en el contexto español: a saber, una lectura del debate con particular énfasis en las matemáticas mixtas. Como se pudo observar en la sección anterior de esta conferencia, la *Quaestio* tuvo su contexto de emergencia en Italia y luego se fue difundiendo en otras regiones de Europa de acuerdo con las propias dinámicas contextuales y epistemológicas relacionadas con las prácticas matemáticas, mecánicas y reformas curriculares. No obstante, el problema es que estos análisis se han enfocado principalmente en las zonas tradicionales de producción de conocimiento, como Inglaterra, Italia, Francia y Alemania, negando otras regiones que usualmente no son consideradas por los historiadores ni los filósofos de la ciencia. El caso del problema sobre la certeza de las matemáticas en España es un ejemplo de esta omisión. De hecho, aunque las investigaciones sobre la Revolución Científica y sus relaciones con América y el Atlántico han incrementado en los últimos años, la relación entre ciencia y colonialismo en el marco de la certeza de las matemáticas aún no es clara. Un enfoque de análisis que propongo para la solución de este problema está basado en la hipótesis según la cual algunos matemáticos, astrónomos y filósofos naturales españoles se apropiaron del problema de la incorporación de las matemáticas en la filosofía natural en el marco de las políticas sobre la colonización española y la navegación hacia tierras desconocidas, lo que desencadenó que sus debates epistemológicos fueran diferentes a los del resto de Europa, a saber, fue una apropiación y transformación disciplinar basada en traducciones de textos como la *Esfera* de Sacrobosco o el *De Revolutionibus* de Copérnico y al servicio de las exigencias técnicas del proceso de colonización.

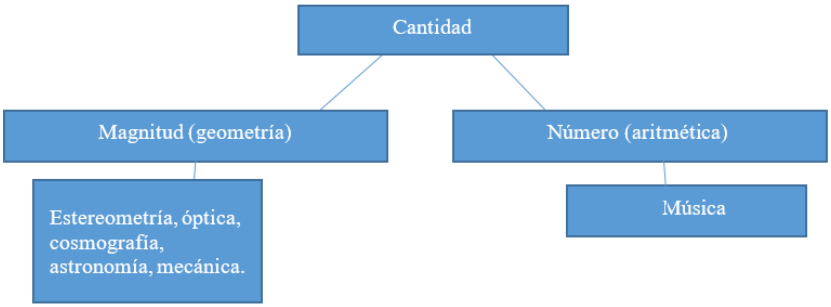
Esta hipótesis se articula con el objetivo de analizar las prácticas de algunos matemáticos españoles en el marco del problema sobre la certeza de las matemáticas para clarificar su rol en la promoción de las ciencias matemáticas en el contexto

[12] Cf. Paolo Mancosu, *Philosophy of mathematics and mathematical practice in the seventeenth century*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

universitario español en el siglo XVI, así como su impacto en las políticas sobre la colonización española del Nuevo Mundo. De esta manera, dos de las preguntas que guían la investigación son las siguientes: ¿Cómo recibieron y respondieron los matemáticos españoles las preguntas sobre la certeza de las matemáticas y sus respuestas en qué contextos sociocognitivos los inscribe? ¿Cuáles son las relaciones que se pueden establecer entre la *Quaestio de Certitudine Mathematicarum* y las propuestas sobre la certeza de las matemáticas de los matemáticos españoles en el periodo de colonización?

El problema sobre la certeza de las matemáticas caracterizado de manera particular como *Quaestio de Certidudine Mathematicarum* ha sido estudiado resaltando principalmente sus aspectos epistemológicos relacionados con la estructura lógica de las demostraciones matemáticas, el concepto de verdad y certeza matemática, así como el concepto de causalidad. Uno de los resultados de esta aproximación es la ya tradicional idea de la matematización de la naturaleza. No obstante, en el curso de esta investigación se ha encontrado evidencia que apoya otra vía de análisis enfocada en las diversas prácticas realizadas tanto por los matemáticos como por los filósofos naturales, y que se encuentra articulada bajo las prácticas mecánicas, las cuales, para este contexto de análisis, no parecen tener un espacio tan bien delimitado como sí lo tienen las matemáticas y la filosofía natural según la clasificación de las ciencias tradicional.

En las *Cuestiones Mecánicas Pseudoaristotélicas*, Piccolomini entiende la mecánica como una ciencia contemplativa mientras que las matemáticas las vincula a la astronomía y a la óptica. Según la clasificación aristotélica de las ciencias, esto significa que la mecánica se incluye dentro de la filosofía contemplativa, la cual está constituida por la metafísica, la naturaleza (movimiento) y las matemáticas (cantidad). En consecuencia, las matemáticas se dividen de la siguiente manera:




En esta clasificación se puede observar que las ciencias dependientes no son matemáticas puras porque se refieren a la materia, y no son naturales porque usan pruebas matemáticas. De esta manera, la incorporación de la mecánica en Padua, contexto de emergencia de la *Quaestio de Certitudine Mathematicarum*, incluyó el estudio de la astronomía, la astrología, la geometría, la óptica y la geografía. Estos estudios se encuentran además reportados en la cátedra de Pietro Catena, quien utilizó los *Problemas Mecánicos* de Aristóteles, como el problema 11 cuya pregunta central es por qué es más fácil mover cuerpos pesados en rodillos que en un carro con ruedas. Según Aristóteles, las ruedas de un carro tienen fricción con su eje, mientras que un rodillo no. Para Catena, éste es un problema físico que se explica recurriendo a la geometría porque un rodillo se mueve fácilmente debido a que forma un ángulo mayor con la superficie y, por lo tanto, tiene menos fricción con ella. Bajo este mismo enfoque Molleti sostuvo que la mecánica nos ayuda a resolver problemas relativos a la flotación de los cuerpos o la construcción de barcos[13]. Este contexto académico estuvo acompañado por las reformas educativas promovidas por los Jesuitas que incluyeron la promoción de cátedras sobre Sacrobosco, Euclides y Ptolomeo, y en particular sobre astronomía, óptica y mecánica. El aspecto importante de estas reformas es que no se ubicaron sólo en el contexto italiano, sino que se extendieron

[13] Walter Roy Laird, "The Scope of Renaissance Mechanics", *Osiris*, 2, 1986: 43–68.

hacia otras regiones de Europa. En particular, quiero destacar a los Jesuitas de Coímbra, como João Delgado quien defendió el estatus científico de las matemáticas, y los trabajos de Borri que se ubican en la línea de Biancani, así como sus clases que incluyeron temas sobre el sistema copernicano y que influenciaron a filósofos como Baltazar Teles y Francisco Soares Lusitano. El contexto portugués es importante porque muchos de sus profesores desempeñaron diversas posiciones en las universidades españolas, como Pedro Margallo o Juan Bautista Lavaña, lo cual permite establecer conexiones sobre la recepción de los problemas de las fronteras disciplinares en términos de redes académicas materializadas en clases y traducciones, así como en técnicas de navegación astronómica desarrolladas por los portugueses.

Precisamente, las traducciones en el contexto español parecen tener especial importancia para el análisis de los problemas asociados con la *Quaestio*, principalmente con las fronteras disciplinares entre matemáticas y filosofía natural y las prácticas mecánicas. A continuación, destacaré algunas de ellas.

Primero iniciaré señalando algunas traducciones de la *Esfera* de Sacrobosco en España. Las más conocidas en el ámbito académico son las traducciones de Jerónimo de Chaves (1545) y la de Rodrigo Saenz de Santayana y Spinoza (1568)[14], así como el comentario de Pedro de Espinosa (1550). Como es bien conocido, la *Esfera* de Sacrobosco es un trabajo sobre Astronomía utilizado ampliamente en el contexto universitario europeo y, por eso mismo, complementado con comentarios realizados por los profesores. Sin embargo, más allá de su importancia para la educación en la astronomía de la época en las universidades, también fue utilizado con otros propósitos y en otros contextos como en la Casa de la Contratación de Indias de Sevilla. Esta institución fue la encargada de dirigir la navegación hacia otros territorios y utilizó la *Esfera* de Sacrobosco con el propósito de capacitar a los navegantes en cartografía y métodos astronómicos para la navegación. Por lo tanto, nos encontramos frente a una exigencia técnica que tiene que ver con el estudio de los fenómenos meteorológicos, la duración de los días según la ubicación geográfica, los eclipses de la luna, el movimiento del sol, entre otros. Estos temas están precisamente asociados con cálculos matemáticos sobre las elipses y los movimientos de los astros, dependientes, según la clasificación anterior, de la geometría.

[14] El trabajo de Martins reseña algunos elementos característicos de esta traducción. Cf. Roberto de Andrade Martins, "El comentario de Santayana y Spinosa (1568) al Tratado de la esfera de Sacrobosco", *Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de trabajos de las XVII jornadas*, Universidad Nacional de Córdoba, 13, 9, 2007: 331-338.

La cosmografía ha sido caracterizada como uno de los aspectos importantes en los desarrollos filosófico-naturales de España, los cuales coinciden precisamente con el periodo de la colonización y el auge de la navegación, y permiten, además, revisar la recepción de los problemas sobre las fronteras disciplinares de acuerdo con las diversas prácticas e intereses en el contexto español. Tal es el caso de Francisco Núñez de la Yerba, profesor de la Universidad de Salamanca hacia el siglo XVI y cosmógrafo al servicio de los Reyes Católicos. En 1498 publicó *Cosmographia pomponii cum figuris*, una edición de *La Cosmografía* de Pomponio Mela, esta última conocida por contener narraciones sobre las costas del mundo, así como un mapamundi. En la versión de Francisco Núñez de la Yerba hay un análisis sobre las medidas de la tierra con una tabla de longitudes y latitudes, así como una corrección a la tradicional imagen del mundo como un círculo cerrado que señalaba una pequeña región habitable dividida entre Europa, África y Asia. Para de la Yerba, con la inclusión de América se pueden establecer conexiones entre regiones a través del mar debido a su comprensión del orbe terrestre como un círculo abierto.

Asimismo, Elio Antonio de Nebrija publicó *In cosmographiae libros introductorium* (1498), una obra basada no sólo en su conocimiento geométrico sino también en las experiencias de los navegantes, lo cual le permitió señalar las conexiones entre el mar Atlántico con el Índico y corregir la posición de Ptolomeo sobre las tierras desconocidas que pueden ser efectivamente navegables según los testimonios de los pilotos. Nebrija fue profesor de la Universidad de Salamanca y luego de esta publicación continuó trabajando en temas cosmográficos relacionados con unidades de medidas de longitud, de superficie y de tiempo, en obras como *De ponderibus* y *Tabla de la diversidad de los días y horas.*

Los trabajos de Nebrija y de Francisco Núñez de la Yerba se inscriben en el contexto de la conocida cosmografía salmantina que estuvo constituida, entre otros, por figuras como Pedro Margallo, Pedro de Esquivel, Diego de Guevara y Jerónimo Muñoz, todos asociados con cátedras en la Universidad de Salamanca y con encargos reales. Muñoz, por ejemplo, fue profesor de matemáticas según la clasificación de las ciencias presentada en líneas anteriores, enfocándose en geometría, astronomía, cosmografía y temas de navegación. De hecho, en su *Astrologicarum et Geographicarum institutionum libri sex*, Muñoz señala los problemas del uso de la ballestilla para la determinación de la latitud en la navegación y expone la forma de hacerlo a través de la observación de las estrellas. Asimismo, para el caso de la longitud y basado en las controversias entre españoles y portugueses sobre la ubicación de las islas Molucas, Muñoz propone determinar la longitud conociendo la

diferencia de latitud de dos lugares, su distancia y el ángulo que forma la línea que los une con el meridiano[15]. Los trabajos de Muñoz fueron continuados por sus alumnos y cosmógrafos, como Diego Pérez de Mesa, al servicio del Consejo de Indias y la Casa de la Contratación.

Como se puede observar, las características relacionadas con las fronteras disciplinares, y específicamente con la *Quaestio*, varían no sólo en sus elementos epistemológicos sino, también, en sus aspectos prácticos y geográficos. La *Quaestio* es un debate cuyo contexto de emergencia fue la academia italiana, sin embargo, logró expandirse a otras regiones europeas como lo constatan las publicaciones de Smiglecki, Clavius, Delgado, Wallis y Barrow. Su expansión, así como los intereses locales de cada contexto, nos permiten rastrear las diversas prácticas emergentes tanto en el ámbito académico como cotidiano. Bajo esta óptica, he destacado una lectura enfocada en las matemáticas mixtas presentes en España para analizar de manera alternativa los problemas de la *Quaestio* en el marco de los estudios de la ciencia colonial. Como resultado, las traducciones de la *Esfera* de Sacrobosco, así como las traducciones y comentarios del *De Revolutionibus* de Copérnico realizados hacia el siglo XVI por Diego de Zúñiga y en el siglo XVII por Juan Cedillo y Juan Bautista Vélez, podrían ser ubicados en el marco de las exigencias técnicas de los procesos de colonización, relacionados, entre otros, por la necesidad de utilizar la astronomía en la navegación de los mares. Para finalizar, el enfoque presentado en esta conferencia permitirá en la siguiente etapa de esta investigación analizar las conexiones entre España y el Atlántico, no sólo en términos de la apropiación, como la historiografía tradicional lo ha destacado, sino en términos de las transformaciones disciplinares en las Américas de acuerdo con sus interpretaciones y creaciones, tanto conceptuales como artefactuales.

[15] Cf. Jerónimo Muñoz, Víctor Navarro-Brotons y Enrique Rodríguez, *Matemáticas, cosmología y humanismo en la España del siglo XVI.* Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, 1998, pp. 55-56.

# ESTÉTICA MEDIEVAL

# La música sagrada: influencia de la palabra sagrada sobre la música en Hildegarda von Bingen

*David Correa Marín*
Univ. de Antioquia, Medellín - Colombia

## Breve contexto de la música en el siglo XI

Presentar un contexto sobre la música en el siglo XI, tiene el propósito de brindar un horizonte de comprensión aproximado a la manera como se abordaba la música, fuera esta litúrgica o pagana. Las referencias a los autores que desde la antigüedad y hasta el siglo XI tuvieron una activa participación en los cambios y establecieron con sus hallazgos las directrices para la continua transformación en las estructuras musicales no será desarrollado en este escrito[1], más bien, se pretende esbozar a la luz de la obra *De institutione musica* de Boecio, "[…] por el influjo que ejerció sobre el pensamiento medieval en su totalidad"[2], cómo la concepción de una *musica mundana*, una *musica humana* y una *musica instrumentalis*[3] en el siglo VI, sería el fundamento rector de cómo se debía ejercer y practicar la música hasta el Renacimiento.

En el clima musical de la tradición litúrgica en el siglo XI resonaban tres maneras de concebir el arte musical; *la música mundana, la música humana y la música instrumentalis*[4]. Esta división había sido planteada por Boecio siguiendo la tradición clásica y pitagórica establecida desde la antigüedad y, cabe aclarar, que el orden de la misma no obedece a ningún planteamiento teológico[5].

La subdivisión en tres músicas: la mundana, la humana y la de los instrumentos, nos remite, de hecho, a distinciones mucho más antiguas, siendo el sustrato conceptual sobre el que se articula dicha subdivisión el que sigue: la desvalorización

[1] Cf. el texto de Enrico Fubini, *La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.
[2] Fub., ob. cit., p. 100.
[3] Cf. el texto de Boecio, *Sobre el fundamento de la música*, Madrid, Gredos, 2009.
[4] Ibid.
[5] Enrico Fubini, ob. cit. p. 100.

del trabajo manual y de cuanto está bajo el imperio de nuestros sentidos y el privilegio que se le otorga a la razón pura y al ámbito de lo suprasensible[6].

Bajo esta concepción, la música tenía una trascendencia mayor al acto creativo y científico en el que sólo se operaban reglas de composición, y se le otorgaba un papel completamente activo en la constitución misma del universo y el ser humano.

Así, pues, la música "mundana" (es decir, la que se expresa en el orden del mundo, en el cosmos), la música "humana" (la que se refleja en la estructura psicosomática del ser humano) y la música "instrumental" (la real, la que se realiza en nuestra vida a base de los instrumentos sonoros) de Boecio no son otra cosa que las tres caras del prisma de la música (la *mousike*) tal como la concebían los antiguos[7].

Boecio al igual que sus predecesores pitagóricos continúo la tradición interpretativa que se había establecido sobre la música desde la antigüedad, presentando en esta división tripartita[8]. La música mundana como aquella que hace referencia a la manifestación sonora que representa el orden del mundo, del cosmos; la música humana como aquella que refleja la correspondencia del cosmos universal en el microcosmos humano; y finalmente, la música instrumental que hacía alusión a toda manifestación sonora hecha a partir de instrumentos musicales.

Esta división no correspondía a tres formas o estructuras de composición o intelección aplicables a la música, que sirvieran para su enseñanza o para distinguirla entre las músicas denominadas paganas y las litúrgicas; al contrario, el propósito de esta segmentación era para dar cuenta del plano de degradación que se manifiesta en el carácter sagrado del número, y cómo en ese orden perfecto resonaba la realidad en una relación armoniosa en el universo empezando desde lo sutil, desde la idea y descendiendo hasta lo denso y lo humano[9].

Con nosotros la música está por naturaleza conjuntada de tal manera que, ni siquiera, aunque queramos, podemos estar privados de ella. Por lo cual, hay que tensar la fuerza de la mente para que eso que por naturaleza es innato pueda también

[6] Fubini, ob. cit., pp. 100-101.
[7] Boecio, ob. cit., 2009, p. 77.
[8] Cf. el texto de Boecio *Sobre el fundamento de la música,* p. 77 ss.
[9] Boecio, ob. cit. p. 78.

ser dominado, una vez aprehendido por la ciencia. Pues, así como también en la visión no les basta a los eruditos observar los colores y las formas, si no investigar cuál es la propiedad de ellos, así no les basta a los "músicos" deleitarse con unas cantilenas, si no se aprende también a base de qué tipo de proporción de las voces entre sí se hallan conjuntadas[10].

El orden en el que Boecio expresa la jerarquía, por llamarlo así, de las categorías musicales, denota porqué la música mundana estaba en primer orden; a saber, se trataba de la llamada música de las esferas atribuida a Pitágoras que hace referencia en un sentido amplio al concepto de armonía. Así pues, esta música era la manera como se manifestaba el orden perfecto del universo. "Pitágoras definía la música como las relaciones y la interacción de los números y sus razones, de modo que los números que había en el cielo formaban la música cósmica" (Gorman, 1988, p.77). Por todas estas atribuciones a lo perfecto, lo ordenado y lo armonioso es que para Boecio "La música mundana es la única verdadera, mientras que los otros tipos de música existen solamente como reflejo o en la medida que participan o recuerdan la armonía del cosmos"[11]. Recordemos que tanto la música humana como la música instrumental comparten la característica de ser creadas, de ser una alusión o reflejo más o menos aproximado a la música mundana, y dada la naturaleza humana, comparte también su imperfección.

A partir de lo anterior, el ambiente musical del siglo XI se debatía en dos posturas frente a la música como acto de creación y la música como acción de ejecutar sonidos. Si bien la música mundana no entraba en el plano humano de la acción, sino de la contemplación, se procuraba zanjar las distancias y establecer puentes entre la música humana y la mundana. En este sentido, se diferenciaba también entre el músico como teórico conocedor de todo lo relacionado con la composición musical y el ejecutante de un instrumento. El primero se consideraba superior por su comprensión y saber sobre la música, además por tener la facultad de emitirla e interpretarla con su propia voz; en cambio, el ejecutante del instrumento se comparaba con la música instrumental; el nivel menos elevado de la música[12].

Si bien este breve contexto sobre la música en el siglo XI no constituye una exposición rigurosa de los acontecimientos más relevantes de su historia durante ese

[10] Boecio, ob. cit. 2009, pp.75-76.
[11] Fubini, ob. cit. p.101.
[12] Cf. Fubini, ob. cit., p. 113-114.

periodo, sí presenta una base del pensamiento musical de la época y la influencia que durante aproximadamente doce siglos tuvo la idea tripartita de la música. A partir del postulado de una música dividida en tres órdenes que se corresponden con el cosmos universal, el cosmos humano y la creación-imitación humana de ese sonido primordial del cosmos, la música como ejecución instrumental tuvo un papel secundario frente al canto y por ende, frente a la palabra[13]. Este es el acontecer que envuelve el contexto musical de la época de Hildegarda y que ella, a partir de su estudio de la música, empezará a transformar en un orden de relación distinta donde la palabra definirá el rasgo sonoro propio que le corresponde por su sentido, más allá de una ambientación sonora y de la imitación instrumental o humana de la música mundana.

**Algunos rasgos de la música en Hildegarda**

Los aspectos que envuelven la creación musical de Hildegarda son profusos y de alcances que ameritan un análisis exhaustivo de su obra para dar cuenta fiel de sus aportes a la música, no sólo de su tiempo, sino en épocas posteriores. Por tal motivo y debido a que no es el propósito de este escrito presentar una investigación formal de la música en la obra de Hildegarda, sino mostrar algunos aspectos concernientes sobre la influencia de la palabra sagrada en su ejercicio de compositora, la presentación de este texto se limitará a esbozar algunos rasgos necesarios para brindar la claridad suficiente sobre el objetivo que se propone.

Aunque la época de Hildegarda conservaba vigente la concepción tripartita de la música, a su vez estuvo marcada por una creciente renovación de las formas musicales tradicionales como los himnos, las salmodias, los cantos antifonales, los tropos, etc. Las innovaciones en el terreno de lo teórico no sólo aportaron a la música litúrgica aires nuevos, sino que frente al poco prestigio de la música instrumental hubo compositores que se ocuparon de transformarla haciéndola más compleja en su nivel interpretativo, aspecto que redundó en una mayor habilidad técnica de los ejecutantes[14].

Estamos frente a una tradición histórica viva que reconoce permanencias, cambios y presencias creativas. La obra de Hildegarda está integrada, pues, a esta

[13] Ibíd.
[14] Cf. Ítalo Fuentes y María José Ortúzar, "Música e historia en Hildegarda von Bingen", *Revista chilena de literatura* n. 62, 2003: 145-163.

tradición que conserva, explora, abre e incorpora nuevos motivos y códigos formales que se tensionan y fecundan audazmente[15].

Lo anterior ubica a nuestra autora dentro de ese marco de genios renovadores, pues más allá de componer piezas musicales de carácter litúrgico para los oficios religiosos cotidianos y ceremoniales, llevó su investigación de la música a planos morfológicos en los que se pueden evidenciar elementos propios de la tradición que le precedía y otros correspondientes a la antigüedad que dan una dimensión mística a su sonido, además de novedades propiamente en sus construcciones armónicas que se pueden denominar precursoras de las tonalidades mayores y menores de la música moderna[16]. La concepción musical de Hildegarda vinculaba de manera paralela la visión y la audición, en este sentido, se puede escuchar en la palabra una música que liga lo humano con lo divino, es decir, la música es a la vez una revelación que no proviene únicamente del intelecto.

El sonido en Hildegarda es un principio divino que se proyecta y resuena en la creación, los coros angelicales son las voces más prístinas que ayudan en la tarea divina de hacer fluir las armonías fecundantes, produciendo consonancias en el universo, el alma humana y la naturaleza[17].

Los sonidos de la creación se recogen en la palabra sagrada, por ello, no pueden ser escuchados por el oído humano, pero sí están dispuestos para que el alma los reconozca y los acoja. De ahí que la música no pueda ser un mero ornamento que evoque, según las notas que se escojan para la melodía, sentimientos de solemnidad que susciten recogimientos estáticos.

Así, tanto el alma como los instrumentos musicales de humana factura deben lograr o reflejar esa disposición abierta a una escucha profunda; los sonidos no se originan todos solo desde una mera producción fenoménica, los hay de origen prístino y ellos solo pueden ser acogidos si el ser se dispone a ello, si logra convertirse en una caja de resonancia[18].

[15] Fuentes y Ortúzar, ob. cit., p. 147.
[16] Ibíd., p. 147.
[17] Fuentes y Ortúzar, ob. cit., p. 149.
[18] Fuentes y Ortúzar, ob. cit., p. 151.

La idea de ser una caja de resonancia arroja muchas luces sobre el papel que tiene la música en el pensamiento y obra de Hildegarda. Partiendo de una tradición que fijaba la música mundana como el paradigma por excelencia de la manifestación de lo sagrado, del orden y el cosmos del universo y, a su vez se consideraban la música humana y la música instrumental un reflejo más difuso que preclaro de esta, el camino de ida hacia el encuentro con lo divino no podía hacerse desde la sola producción fenoménica de sonidos bajo la dirección teórica de la composición musical; a saber, sólo a través de la recuperación del sonido primordial de la palabra sagrada se hace posible el recuerdo y acercamiento a la música original. "Cantando, la palabra adviene al mundo en un cuerpo melódico: es el misterio de la encarnación del sonido etéreo, aéreo y espiritual, en la corporeidad de la palabra poética humana, y sus medios son la voz y los instrumentos"[19].

**Influencia de la palabra sagrada sobre la música**

La palabra sagrada tiene el poder de evocar el linaje divino compartido con Dios que el ser humano perdió luego de su caída[20], así pues, la pérdida de la voz, del sonido original puede ser recuperado progresivamente a través de la práctica espiritual de la oración y los cantos de alabanza.

Esta evocación de Adán, es decir, del hombre, que pierde su voz angelical al tiempo que pierde el paraíso, y que gracias a la inspiración divina la recupera progresivamente, pero con esfuerzo, a través de músicas y cantos, es una página fascinante de la correspondencia de Hildegarda, que culmina con una frase repetida por su pluma también en otros escritos: el alma es una sinfonía[21].

Hildegarda reconoce en el poder de la palabra la posibilidad de retornar a esa relación con lo sagrado que fue parcialmente interrumpida por la caída, y también, comprende que ese volver a la unión primordial con Dios tiene un camino; a saber, la música. La música entendida no como la acción de ejecutar instrumentos o de interpretar piezas musicales, sino como presencia sonora que se manifiesta desde

[19] Ibíd.
[20] Cf., el texto de Hildegarda Von Bingen, *Liber Divinorum Operum*. Tomado de *Santa Hildegarda de Bingen. Libro de las Obras Divinas* (hildegardiana.es), 2013, p. 33.
[21] Régine Pernoud, Régine. (1998*). Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona. Editorial Paidós, 1998, p. 130.

nuestra naturaleza a través de la voz que es resonancia del sonido primordial. Sólo la palabra sagrada permite entonar la sonoridad propia del orden del universo; así "Cada antífona, cada salmo, cada responsorio, cada cántico, cada acorde musical se llena de luz y adquiere una armonía maravillosa en virtud de la fe, al ser participado por los bienaventurados"[22].

"La música entonces permite tanto el encuentro con la divinidad, como el encuentro con los pares. Este encuentro es el que se refleja en la sinfonía, donde las voces se unen para cantar la gloria de Dios"[23]. De ahí que la comunión entre el ser humano y Dios sea intermediada y esté signada por la música. Además, "La música de Hildegarda está pensada para añadir un grado más alto de contemplación a la Liturgia"[24]. Los tonos elegidos para entonar los cantos a menudo se disponían conforme a los intervalos más apropiados; en este caso, Hildegarda en muchas de sus obras empleaba con frecuencia los intervalos de 5° justa. La elección de este tono interválico genera una consonancia a nivel auditivo que produce en el cuerpo una sensación de reposo, de totalidad, de consonancia, orden y armonía.

Para los que no saben lo que es un "intervalo", diremos que ese término indica la distancia que hay entre dos notas. Así, de la nota *Do* a la nota *Sol* hay cinco sonidos, Do-Re-Mi-Fa-Sol; por tanto, la relación entre *Do* y *Sol* se denomina intervalo de quinta[25].

La sinfonía[26] producida en el encuentro de la palabra con la música fue para Hildegarda la aproximación más cercana que el ser humano puede vivenciar de la unión con lo sagrado. El método de composición que empleaba la mística de Bingen en sus obras, buscaba la adecuada conjunción entre la sonoridad de la palabra misma y su sentido con la cualidad sonora de las notas e intervalos, dando como resultado un entramado sonoro armonioso similar a lo que Pitágoras describía como música de las esferas.

[22] María Victoria Triviño, *Hildegard von Bingen y el canto en la liturgia claustral*, *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*, San Lorenzo del Escorial 2013: 85-104 (p. 90).
[23] Ortúzar, ob. cit. p. 153.
[24] Ibíd.
[25] Aaron Copland, *Cómo escuchar la música*, México, F.C.E., 2006, p. 72.
[26] En el contexto de la música medieval la palabra sinfonía se entendía como música armoniosa.

Del mismo modo, el alma, debería moverse con las armonías cósmicas arriba y lejos de la tierra; sólo Pitágoras podía hacer esto mientras permanecía en un cuerpo Sin embargo, por medio de sus melodías, preparaba a sus seguidores para el día que tuvieran que reunirse con el coro de los inmortales y la música cósmica. También imitaba la música de las esferas con la lira y la voz, con el fin de prepararles para la muerte. Esta preparación para la liberación del alma en el reino de la música cósmica fue la educación que inculcó Pitágoras a sus seguidores[27].

La música instrumental y el canto como expresiones propias de la armonía universal y humana podemos denominarlas como la tesis principal de Hildegarda en su actividad como compositora, ya que a diferencia de la tradición musical del canto gregoriano en el que los instrumentos quedan excluidos, incluso de acompañantes y se le da predominio sólo a la voz, Hildegarda vuelve sobre la tradición pitagórica transmitida por Boecio y recupera la importancia de la creación musical a partir de la figura del *corde credis*, es decir, a partir del sentido y significado revelado[28] de la palabra.

El ritmo de la salmodia, los gestos, los silencios, las inclinaciones reverentes en el Gloria, crean un ambiente a la Palabra cantada, proclamada, escuchada. Hildegarda fue consciente de esa magia sagrada e intentó potenciarla al máximo para alcanzar lo celeste[29].

En las diferentes manifestaciones del canto gregoriano como salmodias, himnos, cantos antifonales, tropos, etc., se musicalizaban los poemas religiosos o pasajes de los evangelios y según el carácter litúrgico; a saber, cantos de la misa o del oficio, se adaptaban a estructuras melódicas previamente compuestas o improvisadas en las que se hacían coincidir las frases de los textos a estilos de notación neumática[30] ya establecidos en un modo musical concreto. El giro que da Hildegarda sobre esta

[27] Peter Gorman, *Pitágoras*, Barcelona, Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, 1988, p. 169.
[28] Revelado porque es teológico, es decir, derivado del *logos*, de la letra divina *Teos*, o en su defecto del *corde credis*, signada por sentimientos emocional.
[29] Triviño, ob. cit., p. 91.
[30] Notación musical empleada en la edad media hasta el siglo XI en la que cada signo representa un sonido o grupo de sonidos que se articula con el texto y su finalidad consistía en señalar el carácter expresivo, la intención del canto y no la altura de las notas.

forma tradicional de composición se basa en que la palabra no tiene que ajustarse al canto, sino al revés, éste a las palabras.

La letra predomina entonces sobre la música, es la palabra la que moldea la creación sonora, la que descubre los sonidos propios, es la fe, el *corde credis*, la que determina las formas musicales. Sólo a partir de que el ser se convierte en una caja de resonancia es que puede percibir la armonía de las esferas, aquellos sonidos de origen prístino, que no se originan desde una mera producción fenoménica. En este sentido, la música para Hildegarda tiene un principio de fluidez melódico que se acompasa con el ritmo vital de la existencia, con el movimiento del corazón y la respiración; en otras palabras, es la manifestación sonora de la creación primera, del eco del paraíso.

Una de las conclusiones que se puede hacer sobre el propósito de la obra musical de Hildegarda es la intención de recuperar la memoria del sonido primordial perdida por el acontecimiento de la culpa adánica. Este hecho impulsa la revelación que describe la mística de Bingen en su obra, *Liber Divinorum Operum*[31] cuando afirma que "En el hombre, creado a imagen de Dios, está resumido de una u otra manera todo el cosmos, y por eso también todo el cosmos influye en el hombre, están interrelacionados"[32]. La distancia que existe entre lo sagrado y lo humano se acorta a través de ese hilo áureo sonoro de la armonía de las esferas para los pitagóricos, de las jerarquías celestiales para Hildegarda, que resuena constantemente en el universo. Así, el retorno al sonido primordial se ha manifestado en la palabra sagrada que han compartido los iniciados, los profetas y los sabios con la humanidad a través de los tiempos, y en ese sentido, el alma del ser humano y los instrumentos musicales por él creados pueden llegar a esa disposición completa, a una escucha profunda que les permita ser caja de resonancia.

[31] Cf. *Liber Divinorum Operum*. pp. 5, 22, 33.
[32] Hildegarda, ob. cit., p. 5

# De lo sagrado, lo mundano y lo profano. Claves para una lectura de *La Divina Comedia*

*Pietro Cea*
Universitat de Barcelona - España

## Consideraciones previas al viaje

Dante en *La Divina Comedia*, nos abre nuevas posibilidades de comprender el mundo más allá de la muerte. Sin embargo, lo que parece ser realmente interesante no se encuentra en aquellos espacios *postmortem*, sino que más bien, lo interesante está en cómo aquellos espacios llenos de símbolos y personajes nos remiten a reflexionar en el propio entorno del poeta.

Pero la reflexión a la que nos invita el poeta florentino no se limita solo a un ámbito de su contemporaneidad. El poema es un convite a pensar su contexto desde distintas perspectivas, por lo mismo la lectura de la *Commedia* puede hacerse desde distintas formas. De hecho, para el propio Dante, y tal como lo recuerda Mario Antonioletti, su sacro poema debe ser leído tal como Tomás de Aquino planteaba leer la Biblia, en un sentido literal, alegórico, moral y anagógico[1].

Sin embargo, en este trabajo, más que hacer una interpretación, me remito a ahondar en tres elementos que deberían ser útiles para acercarnos de mejor forma a cualquier tipo de indagación interpretativa del Sacro poema.

Sé que la misión que me he autoasignado es osada, sobre todo considerando que en Latinoamérica contamos con los trabajos de grandes dantianos; como el ya mencionado Mario Antonioletti, pero también con Joaquín Barceló e incluso Jorge Luis Borges y María Helena López, estos últimos, desde la literatura le dedicaron más de alguna reflexión al poeta florentino. Por otro lado, este año se han cumplido 700 años del viaje de Dante por el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, que me envalentona para intentar de desarrollar semejante osadía.

[1] Mario Antonioletti, *El simbolismo de la Divina Comedia*, Santiago de Chile, Instituto chileno-italiano de cultura, 1957, p. 48

**Los tres elementos que pululan en la *Commedia***

Como bien indica el titulo de mi exposición, Dante parece navegar permanentemente entre tres elementos: lo sagrado, lo profano y lo mundano.

La *Commedia*, tras sus primeras lecturas fue declarada un sacro poema. La virtud poética con que Dante expresa y desarrolla los distintos círculos que existirían en el infra y el supra mundo, permitió catalogar su obra como "sacra".

Así mismo, lo profano esta permanentemente presente, sobre todo en el Infierno, donde los placeres sensoriales y el libertinaje se toman los primeros cantos del poema, mostrando la debilidad espiritual de la humanidad. Aunque, por otro lado, el Infierno podría interpretarse como una especie de juzgado, un enorme tribunal con cárcel incluida, donde cada pecado tiene una forma determinada de castigo eterno. Nada es al azar, y cada espacio se relaciona directamente con la falta cometida en vida. Por lo que a pesar del clima lúgubre que nos relata Dante, hay una sensación de justicia.

Lo mundano, por otra parte, se expresa en el propio Dante, en su debilidad, en sus temores y en sus preguntas propias de un individuo de este mundo. El poema no deja de ser un relato de un viaje de un ser mortal por espacios de seres inmortales, castigados o salvados por la eternidad. Por lo mismo, las reflexiones que el poeta nos ofrece son propias de sus circunstancias, son críticas e ideas arraigadas a su tiempo, a su ciudad, son propias de un ciudadano florentino que vive el mundo de la baja edad media.

Así, entender *La Divina Comedia* en toda su magnitud, requiere una comprensión del mundo de Dante, de su contexto histórico, político y cultural. Pero no solo eso, también es necesario adentrarnos en su pensamiento, en su visión de mundo y en sus propios sentimientos.

Probablemente, esto último sea lo más complejo. Adentrarse en los sentimientos de una persona es siempre caminar por terrenos irregulares, inciertos. Sin embargo, tenemos la suerte de contar con ciertas pistas que el propio Dante nos habría dejado para comprenderlo mejor.

**Beatrice, la expresión de amor en Dante**

Joaquín Barceló, en un programa de televisión chileno[2], señalaba que la *Commedia* es sobre todo un texto de amor. El amor de Dante por Italia, por Florencia, pero sobre todo el amor de Dante por Beatrice. Y es válido que nosotros mismos consideremos esta afirmación como razonable, y no porque una autoridad en la materia lo diga, sino porque una lectura, incluso rápida, del poema nos muestra permanente elementos que nos llevan a Beatrice.

¿Pero quién es Beatrice?, ¿de dónde aparece esta mujer que Dante hace de ella su salvadora y la eleva a la categoría de una *Donna Angelicata*?

Hay varias teorías al respecto, de entre las cuales existen las que apuntan a que Beatrice solo fue un personaje que Dante inventó para *La Divina Comedia*. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos de la vida y obra del poeta florentino, se inclinan a pensar que Beatrice era Beatrice Portinari.

Beatrice, esta *Donna Angelicata* que Dante sitúa en la *Commedia*, habría sido un amor platónico que tuvo el poeta florentino. Platónico, porque se habría originado en su infancia, a los 8 años aproximadamente, pero que nunca logro ser correspondido. Al parecer la relación que ambos tuvieron se limitó única y exclusivamente a uno que otro saludo algo distante. De hecho, todo indica que la aludida Bice, como era conocida según Boccaccio[3] y que era hija de Folco Di Ricovero Portinari, habría vivido cerca de la casa de Dante en Florencia, pero aun así no hay registros ni datos que hagan pensar una relación cercana entre ellos. De hecho, Beatrice, en 1287 contrajo matrimonio, tras las negociaciones de su padre con la familia de banqueros Bardi, con Simone dei Bardi, catapultando cualquier intención amorosa de Dante para con Beatrice. Peor aún, el matrimonio no fue muy duradero, ya que Beatrice muere pocos años después, probablemente en 1290. Cuestión, por cierto, que afectó profundamente al poeta.

La información de la que los historiadores más se han alimentado para concluir que la Beatrice de *La Divina Comedia* es Bice Portinari, es *Vita Nuova*. Texto que con anterioridad a la *Commedia* habría escrito Dante expresando no solo su amor

[2] "Una belleza nueva", con Cristián Warnken, el 2004.
[3] Giovanni Boccaccio, *Vida de Dante*, Buenos Aires, Editorial Argos. 1947, p. 50.

por ella, sino también la gran angustia que le causó su muerte en 1290 a los 24 años de edad.

En el sacro poema, Dante convierte a esta mujer en un personaje omnipresente. Recordemos que es ella quien envía a Virgilio, a quien por lo demás el mismo Dante considera como un maestro, a rescatarlo de las garras de las tres bestias: la pantera, el león y la loba, para más tarde, en el canto XXX del Purgatorio, vestida de verde, blanco y rojo, tomar ella misma la labor de guiarlo por los venideros círculos del Purgatorio y el Paraíso.

El amor de Beatrice es un amor misericordioso, que lo conecta con Dante de una forma especial. Se compadece de él en su extravío en la Selva Oscura y por ello ve necesario rescatarlo. Comprende su angustia mundana y sus pecados humanos, por lo mismo se compadece de él, pero no de una forma tierna, sino como una guía dura y de fuerte carácter.

Mas, esta perfección sublime e idealización del personaje de Beatrice en la obra de Dante, hace que sea, ha ratos, cuestionable su existencia real. Por lo mismo, Barceló se cuestiona y señala:

> "¿No dice Dante, después de establecer el simbolismo trinitario de los números tres y nueve, 'que ella era un nueve, esto es, un milagro cuya raíz, es decir, la raíz del milagro, es solamente la admirable Trinidad' (XXI, 3)? ¿Y no utiliza Dante en múltiples ocasiones lenguajes bíblicos y religiosos para hablar de Beatriz a los nueve años de edad, que ya en el siglo XV hizo pensar al humanista G.M. Filelefo que 'ella no fue más mujer que lo fue Pandora, de quien imaginan los poetas que obtuvo dones de todos los Dioses'[4].

Beatrice, más allá de las especulaciones con respecto a su existencia real o no, establece un canon de belleza que se asocia con la bondad y la misericordia, pero que al mismo tiempo se relaciona con elementos de carácter cultural y político que son claves en el desarrollo del pensamiento de Dante. No debemos dejar de tener en consideración que Dante, además de poeta, fue muy activo políticamente, y tanto su posición como los diferentes cargos políticos que ostentó, lo llevaron a tener importantes enemigos en las cupulas de poder cercanas a la iglesia de aquella época.

[4] Joaquín Barceló, *Para leer la Divina Comedia*, Santiago de Chile, Editorial Biblioteca Americana, 2003, p. 28.

Por lo mismo, no deja de ser interesante la utilización de un personaje aparentemente real en una posición tan cercana a la Virgen María u a otros santos. Más, la respuesta podría estar en la cercanía temporal y cultural. Beatrice no solo representa aquel amor platónico de Dante, que se expresa en la misericordia, la bondad y la virtud en esta mujer, sino que además se relacionan lingüística y culturalmente. La figura de Beatrice en la *Commedia* cumple también una función político-lingüística. Ella, a diferencia de Virgilio, vivió en la época de Dante, vivió en Florencia y por lo tanto es la representación de la belleza del pueblo, de aquello que no solo se expresa en latín como las artes y las ciencias. Ella es la muestra de una conexión que se da desde las bases culturales expresadas en un idioma como el toscano, que hoy podríamos considerar como el italiano vernáculo. Lo que, para la idea y la comprensión del mundo de Dante, es una fuerte crítica a las cupulas políticas y culturales de Florencia e Italia de aquel entonces, que veían en el latín el idioma en la cual debían ser expresadas las artes, las ciencias y la religión.
Esta reflexión que se puede extraer del personaje de Beatrice nos permite abordar el segundo punto de relevancia en la *Commedia*: el lenguaje.

**Dante y el nacer del italiano**

Si habláramos de crítica en Dante, tendríamos que abordar varias temáticas que aborda el poeta en el largo viaje por los distintos círculos que visita: una profunda crítica a la iglesia romana de aquel entonces, a la crisis moral florentina, una dura crítica política y la falta de voluntad a la unificación de Italia, pero probablemente muchas de ellas encuentran un elemento común, el italiano.

El italiano, en tanto idioma, es inexistente para aquella época. Cada ciudad, cada pueblo contaba con su propia forma de expresarse. Por lo que Dante ve la necesidad de generar un idioma común, donde todos puedan expresarse con facilidad siendo entendidos. Un lenguaje que se relacione con aquel adquirido al nacer y en el cual puedan ser expresadas las artes y las ciencias. Los lenguajes locales en aquel entonces son considerados como vulgares, como aquellas lenguas en las que los individuos de a pie se entienden, en la que el pueblo se entiende, y que por lo demás tampoco están unificados. Por lo mismo, el trabajo lingüístico que se propuso Dante es de una relevancia y complejidad enorme.

En aquella época, como señala Crespo, "el vulgar italiano puede resumirse en catorce dialectos, de los que hay más de mil variantes subdialectales –y la clasificación viene a coincidir con la hecha por los lingüistas actuales– por lo que

[Dante] se propone buscar la lengua más propia e ilustre de Italia"[5], pero que al momento de ser revisados, todos van siendo rechazados por Dante, aunque continua Crespo, "el siciliano le parece [al poeta florentino] el más excelente cuando es empleado por sus poetas, pero tan malo como los demás cuando lo habla el vulgo. La conclusión es que la lengua que busca se oye en todas las ciudades de Italia y no se limita a ninguna de ellas; en realidad, es la de los buenos poetas, desde los sicilianos a los toscanos"[6].

El italiano, en tanto lenguaje vulgar, solo tenía funciones entre los individuos del pueblo. El idioma formal en el cual se desarrollaban las ciencias, la cultura y la diplomacia era el latín, por lo que escribir un poema, catalogado como sacro, en una lengua vulgar era también una forma de desafiar y criticar esos modos lingüísticos reservados solo para un grupo muy reducido de individuos.

Por otro lado, la unificación lingüística no es una cuestión netamente estética o con un fin puramente lingüístico, un pueblo debe sentirse identificado geográfica y culturalmente. Y estando Italia fragmentada, como lo era en el siglo XIII, comenzar con la unificación idiomática era un paso clave para organizaciones nacionales posteriores, por lo que aquel paso no debe ser visto solo como un paso lingüístico, sino también como una crítica y estrategia política.

Hemos de reparar que, para Dante, el latín parecía encerrarse en los cánones de belleza literaria de principios de la Edad Media, y que claramente no satisfacían la búsqueda de belleza de su época. De hecho, el título de su libro *De vulgari eloquentia*, aunque escrito en latín, ya nos da señales de aquella crítica dantestca al latín y su intención de resaltar una lengua vulgar.

Como bien menciona Jesús Montoya en un artículo llamado *Dante: teórico y crítico literario*, "el uso literario de vulgar y la finalidad para la que sirvió: cantar al amor, ofrecen motivo suficiente para que, hombre culto como era, defendiese, desde tan prestigiosa lengua, el uso de un idioma, humilde, sencillo, de andar por casa, pero que se había revelado instrumento necesario para que los amantes comprendiesen los versos que dictaba el amor"[7].

[5] Ángel Crespo, *Dante y su obra*, Barcelona, El Acantilado, 1999, p. 80.
[6] Á. Crespo, ob. cit. p. 80.
[7] Jesús Montoya Martínez, "Dante: teórico y crítico literario", *Filología Romana*, 5, 1988: 85-99 (p.87).

*De vulgari eloquentia*, que al igual que *Il Convivio*, fue dirigido a académicos y poetas, defendiendo el uso de la lengua vulgar, paradojalmente, utilizando el idioma que en ese entonces era considerado como culto: el latín.

Para Dante, la belleza del lenguaje popular y la facilidad expresiva con la que los individuos se permitían exponer sus puntos de vista ostentaba de una belleza que difícilmente podía ser expresada en otra lengua. Así, la belleza y la fealdad toman también una parte importante de la obra del poeta como una expresión de la mundanidad propia del ser humano y de la aspiración a la belleza sublime expresada en los elementos religiosos.

**De la fealdad a la belleza**

Según Barceló, la *Commedia* "contiene no sólo un sólido contenido doctrinal, una *ragione*, además de su belleza"[8]. El Infierno, reflejo de los acontecimientos acaecidos en la Florencia de aquella época simbolizada como una Selva Oscura en el cual el poeta florentino se ve extraviado, es prueba de lo indicado por el profesor. Por lo mismo, es importante en este viaje mostrar las distintas visiones estéticas que serán puestas de forma magistral por el pensador florentino.

Los espacios arquitectónicos, la horrible belleza del espacio físico que recorre y habitan sus personajes en el relato del Infierno, envuelve al lector en un ambiente tétrico, oscuro y frio, que sólo se ve contrarrestado por la luz del Paraíso, pero que hace necesaria una transición estética neutral con el Purgatorio, donde la bondad y la redención permiten un espacio más "limpio".

Pero la estética que presentan esos espacios no es casual, por esta razón es importante tener en consideración, lo que ya habíamos señalado, que el mismo poeta filósofo indica que la lectura de sus libros y sobre todo la *Commedia* debe ser abordada de cuatro formas distintas, que son las mismas formas que Tomas de Aquino propone para la revisión de la Biblia, vale decir, desde una perspectiva: literal, alegórica, moral y anagógica[9].

Las preguntas en este punto son más proliferas que las respuestas, y los símbolos presentes en el texto han y seguirán siendo interpretadas, vinculándolas a momentos,

[8] J. Barceló, ob. cit., p. 7.
[9] M. Antonioletti, ob. cit., p. 48.

estados o situaciones que aquejaron la vida del poeta, tanto a nivel, personal como político.

Desde mi punto de vista, y aunque comprendo el valor que le dio el profesor Barceló al amor en el poema, la política es algo que está presente de principio a fin en el poema. La belleza, la fealdad, el desarrollo de los distintos espacios, sobre todo los que componen el Infierno, son una crítica estrechamente asociada a su contexto político.

A pesar de la permanente oscuridad y frio, la sensación de total desamparo, de putrefacción, de la soledad más absoluta y del arrojo más desolado que presenta el Infierno, no quita que las personas que habitan el lugar le den vida a este. De una u otra forma, "allí hay personas de carne y hueso y no sombras vanas"[10], reflejando, en gran medida, la situación política y moral de la Florencia. Muchos de los individuos que habitan el Infierno son conocidos por cualquier italiano de la época y, por lo tanto, no es difícil pensar que se sintieran representados en algún grado por aquellos que están experimentado castigos eternos.

Dante mismo, es parte de aquel vacío moral, no por nada se encuentra perdido en la selva oscura. Ahora bien, recorrer lo más profundo de este lugar vacío de buena voluntad, de nula existencia de bondad, entendiendo que, a partir de Agustín de Hipona, no existiría la maldad, sino más bien total ausencia de bien (*Privatio Boni*). Esto permite entender mejor el panorama estético que el poeta florentino presenta, ya que las tierras infernales son completamente muertas, totalmente infértiles, lo que lleva a pensar que, si hubiese maldad, no por ausencia, si no por su real existencia, el panorama del Infierno quizás tendría características completamente distintas.

La *Commedia* está compuesta claramente por tres etapas estéticas, una etapa que se desarrolla en la oscuridad y la fealdad donde constantemente el poeta se ve enfrentado a personajes de la mitología, castigados por la eternidad y que sirven de protectores a los distintos círculos que componen el Infierno, para posteriormente poco a poco acercarse a la luz subiendo por el camino de la montaña del Purgatorio, que al igual que los antiguos peregrinos, el caminar por los distintos círculos de está demostrando devoción y arrepentimiento, permitirían el acceso a la luz y la claridad expresadas en el Paraíso.

[10] Lucrecio Jaramillo Vélez, "Dante y la Divina Comedia", *Revista Universidad de Antioquia*, 160, 1965: 1-32 (p. 19).

Sin embargo, la fealdad del Infierno, si se puede llamar así, deja entre ver una belleza sublime, una construcción de personajes que regocija a la estética. La belleza tétrica del Infierno se hace más patente. Mas, no debemos, por ahora, alejarnos de la cosmovisión de dicha época, es necesario leer y analizar la *Commedia* como si se fuese un lector florentino.

No sólo en el Infierno, sino que en toda la *Commedia*, Dante rompe con esquemas y cánones, paradigmas de belleza que hasta esa época se valoraban y se apreciaban. Dante, no sólo viaja al Infierno, pasando por el Purgatorio y luego al Paraíso, sino que además hace un recorrido por la historia estética de occidente, armando toda una arquitectura que se nos plantea como horrible o hermosa, fría o cálida, desagradable o acogedora, en la medida de que el poeta va estableciendo ciertos cánones de belleza o de no belleza en su poema, representando el estado de las almas en estos espacios del mundo inmortal.

Así entonces, se puede señalar que la *Commedia* fue escrita con tres motivaciones bastante claras, que además coinciden con su estructura en triadas que son un patrón permanente dentro de su texto.

En primer lugar, se encuentra una fuerte crítica al latín como un idioma que está solo en las más altas esferas de la sociedad florentina del siglo XIII y XIV; segundo, su amor por Beatrice, que es fuente de inspiración en gran parte del texto; y tercero por la belleza y fealdad como parte esencial de la forma de escritura de aquel entonces, representadas por *Il dolce stil nuovo.* Tres ejes fundamentales para comprender la *Commedia*, y no solo eso, sino que son tres ejes que permiten ver lo esencial de la escritura, más allá de la petición de la propia Beatrice, quien en el Canto XXXII del Purgatorio le pide a Dante que escriba su viaje, y el que pasó a ser un escrito necesario, no sólo para Dante como autor y relator, sino para los italianos, y más específico aún, los florentinos de la época, permitiéndoles entender aquellas cosas que parecían incompresibles, producto de la sectorización de la educación, de la filosofía y la teología, y que se acentuaban aún más con el latín. Obviamente un texto necesario para los ciudadanos y pensadores de la actualidad, no sólo como investigadores o curiosos de la época de Dante, sino como individuos en sociedad entendiendo la dialéctica de la teología, la estética y la política que hasta estos tiempos se repiten, claro sí, con matices diferentes propios de la contemporaneidad.

# Simbología marginal, el imaginario entre el orden y el caos: una interpretación del *De Amore* de Marsilio Ficino y de *Mundo, Magia y Memoria* de Giordano Bruno

*Nelson Ramiro Reinoso Fonseca*
BUAP, Puebla – México
*José de Jesús Herrera Ospina*
Universidad de Antioquia – Colombia

## 1. Presentación

Esta ponencia explora la relación entre el sentido del orden y el caos respecto al imaginario que se tenía a finales de la Edad Media y el Renacimiento. Para ello, se tratará de interpretar dos textos fundamentales: *De Amore* de Marsilio Ficino y *Mundo, Magia y Memoria* de Giordano Bruno. Nos valdremos de una sucinta exploración del símbolo que se encuentra inserta en la filosofía de la religión propuesta por Eugenio Trías en su filosofía del límite, donde la simbología ocupa un lugar privilegiado en ella. En este sentido nos ocuparemos de algunas características esenciales que apuntarían a una simbología marginal que, recurriendo a una noción de la filosofía del límite, permite reflexionar sobre una posible conjugación entre lo exotérico y lo esotérico como tránsito de la espiritualidad entre la luz y la sombra, los cuales comparten un nexo común: la trascendencia de la realidad a través del campo simbólico.

La simbología marginal podría definirse como un campo de conocimiento relativamente reciente, que pretende indagar sobre aquellos símbolos de la cultura que han estado al margen del conocimiento "oficial" y se han dado en los límites de un conocimiento, a veces oculto, a veces presente, pero no de modo oficial y/o canónico. Tal es el caso, por ejemplo, de la simbología del ocultismo que, pese a sus usos recurrentes o, más bien, paralelos a la simbología canónica empleada a la luz de la institucionalidad, ha tenido su propio correlato, pero casi siempre – por no decir que de manera permanente – a la sombra del discurso de la religión tradicional. De hecho, se ha movido esta simbología dentro de lo que podríamos denominar un "imaginario entre el orden y el caos", es decir, entre lo oficial y lo no oficial, lo canónico y lo deuterocanónico, lo establecido por la cultura del orden y lo que establece la "otra cultura" que pone en crisis la primera; es decir, el caos como asunto determinante de la dialéctica cultural que pone de manifiesto un acontecer que se presenta a los ojos de

una sociedad: lo exotérico y otro que permanece oculto, alejado, silenciado, pero que de todos modos existe: lo esotérico.

Dentro de este campo de conocimiento caben muy bien las figuras del Renacimiento italiano: Marsilio Ficino y Giordano Bruno. El primero, digno representante de la Escuela Florentina descolló por sus estudios sobre medicina, magia, alquimia, filosofía y teología; y el segundo, el nolano, fue un gran mago, sacerdote dominico, y reformador de la cosmología/astronomía clásica y también de la religión de la época, en consonancia con la reforma protestante que se encontraba en pleno furor.

Ahora bien, como sería imposible desplegar aquí un estudio, por lo menos, esbozado de toda la ópera completa de estos filósofos, nos limitaremos a abordar, de manera muy sucinta, algunas cuestiones importantes de alguna de sus obras: el *De Amore* y *Magia, Mundo y Memoria,* mediadas por un intento por interpretar, apoyándonos en una escueta noción de Trías sobre el símbolo, para acercar un campo dinámico en que se gesta el imaginario renacentista que consideramos, hasta ahora, inédito y que opera *ad intra* de la simbología pero desde el sentido de lo marginal, lugar en el que el orden y el caos pujan por hacer visible su propia realidad.

## 2 *De* Amore: una interpretación simbólica de "El Banquete" de Platón

Ficino es coherente con el espíritu de la época. La lectura y la reinterpretación de los clásicos griegos, en particular de Platón, es latente. La Escuela de Florencia se dedicó a traducir a Platón del griego y a reinterpretarlo modernamente, por llamarlo de alguna manera, abandonando la interpretación medieval que adolecía del "beber de la fuente original" y se había quedado en la lectura comentada del neoplatonismo en todas sus vertientes.

Valga decir, que la Edad Media nunca leyó a Platón en griego, o al menos, si lo hizo, no lo fue en su versión más original. Esto limitó la interpretación más adecuada del pensamiento del discípulo de Sócrates. No obstante, la Edad Media proveyó desde distintas escuelas la posibilidad de conocer el pensamiento griego de Platón y Aristóteles, quien tuvo como comentadores a maestros de la talla de Maimónides, Averroes, Buenaventura, Tomás de Aquino, entre otros.

La Escuela Florentina, de la que es representante el maestro Ficino, es una de las más importantes en el siglo XV, que nace de la Academia de Careggi, y que se propuso ser la

Nueva Academia, al mejor estilo de Platón, en cabeza de Gemisto Pletón, bajo el mecenazgo de Cosme de Médicis. Por ello,

> "en el intento de la síntesis de platonismo y cristianismo, el pensamiento ficiniano, que se desarrollará en los treinta años de su dirección de la Academia, será […] la formulación de una cosmovisión nueva que marcará profundamente las líneas generales del siglo XVI"[1].

Tal cosmovisión engendrará una serie de acercamientos, en el plano de lo metafísico –entendido como lo allende de lo inmediato sensible–, que irán permitiendo una atmósfera óptima para soslayar lo espiritual como correlato de la espiritualidad tradicional y/o institucional, dando lugar a consideraciones sobre fenómenos marginales como el ocultismo, el espiritismo, la magia, entre otros, que, de una u otra manera, se ven espejeados en el mismo devenir histórico-cultural de la época como, por ejemplo, bien deja entrever David Brakke, cuando explica sobre el fenómeno del *daimön* como ente maligno mediador a los ojos del monje cristiano: "For the Christian monk, the *daimön* became a fearsome enemy, an agent of evil that could apperar as a human being, a wild animal, ore ven an angel"[2].

Precisamente, en ese nuevo campo marginal en que se gesta con ahínco la sombra de todo lo que se concebía como espiritual, es que se destaca el papel de lo simbólico como estructura dinamizadora de esta nueva forma de esoterismo. Aquí el símbolo lo tomamos como elemento mediador entre lo hermético y lo sagrado, y no como tradicionalmente se tomaría: como herramienta entre lo mundano y lo espiritual-sagrado; es decir, aquí el símbolo lo concebimos, junto con Trías, como

> "manifestación de lo sagrado […]. Atiendo, en este contexto, a la etimología de la expresión *símbolo*, que como se sabe, hace referencia al acto de 'lanzar' a la vez, o 'conjuntamente', algo. […] El símbolo es una unidad escindida que se realiza como símbolo cuando ambos fragmentos son "lanzados" y se propicia su conjunción"[3].

[1] R. De la Villa Ardura, Introducción. Marsilio Ficino. (2011). *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón.* Madrid: Tecnos, 2008, p. XIV.

[2] David Brakke, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, London, Harvard University Press, p. 5: "Para el monje cristiano, el *daimön* se convirtió en un terrible enemigo, un agente del mal que podía aparecer como un ser humano, un animal salvaje o como un ángel" (traducción nuestra).

[3] Eugenio Trías, *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, pp. 516-517.

Esta forma de entender el símbolo, atendiendo a su sentido etimológico, es el que, precisamente, nos permite avizorar el sentido unitivo de los órdenes o cosmovisiones que se conjugarían a través del uso del símbolo en los trasuntos de lo arcano o de lo hermético y que daría lugar a la simbología marginal.

Ahora bien, para intentar ejemplificar esta mediación, de toda la vasta producción Ficiniana, escogimos una de sus obras más significativas, tanto por la temática que plantea como por su profunda alusión al campo simbólico que hemos denominado marginal, el *De Amore*. Por ello, presentamos dos citas que nos parecen fundamentales para interpretar el concepto de Simbología Marginal:

a. Cita tomada el capítulo II titulado: Cómo la belleza de Dios engendra el amor:

> "Ciertamente esta belleza divina ha engendrado en todas las cosas el amor, es decir, el deseo de ella misma. Ya que, si Dios rapta para sí el mundo, y el mundo es raptado por él, hay un continuo atraerse entre Dios y el mundo que comienza en Dios y pasa al mundo, y finalmente en Dios termina, y que, como un círculo, de allí de donde partió retorna. Así que un solo y mismo círculo de Dios al mundo y del mundo a Dios es designado con tres nombres. En cuanto comienza en Dios y atrae hacía sí, belleza; en cuanto, pasando al mundo, lo rapta, amor; en cuanto que retorna al autor y une a él su propia belleza, placer. Por tanto, el amor comienza en la belleza y termina en el placer"[4].

b. Cita tomada del capítulo IV titulado: La belleza es el esplendor del rostro de Dios.

> "Entonces, la luz única del sol se presenta a los ojos, pintada de colores y de figuras de todos los cuerpos iluminados por ella. Los ojos con la ayuda de un cierto rayo natural suyo perciben la luz del sol así dispuesta y, en esta percepción, ven la luz propia percibida y todas las cosas en ella. Es por esto por lo que todo este orden del mundo que se ve es percibido por los ojos, no del modo en que está en la materia de los cuerpos, sino del modo en que está en la luz infundida a los ojos. Y, puesto que en aquella luz se ha separado de la materia, esta necesariamente desprovisto de cuerpo"[5].

[4] Marsilio Ficino, *De Amore. Comentario a "El Banquete" de Platón,* (Trad.), Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, 2011, p. 23.
[5] Ibíd., p. 97.

Estos dos textos muestran, de modo fehaciente, la importancia del símbolo y de la idea (de corte radicalmente platónico) que se cruza con las imágenes propias del realismo filosófico: Belleza, Amor, Dios (Idea), Mundo, Luz, Cuerpo, Materia, entre otros.

La belleza entra en plena consonancia con la estética griega, de corte platónica, que reúne lo bello y lo bueno en una sola cosa: lo llamado *Kálos kágathos*, donde de manera simbólica se expresa lo mejor en el plano de lo físico como en el plano metafísico, es decir, lo que se ve con los ojos del cuerpo y lo que se ve con los ojos del alma. Allí hay, toda una expresión de unificación del orden y el caos, de la unidad y la multiplicidad, de lo esotérico y lo exotérico, pero en clave espiritual canónica.

El amor es Eros, en cuanto deseo que se expresa en la búsqueda de la unidad, partiendo de la multiplicidad, de lo más bajo a lo más alto, en plena ascensión como tal se expresa en *El Banquete*:

> "He aquí pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión, y valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de estas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí"[6].

Dios, es en Ficino, el Dios cristiano, pero en plena sintonía con la Idea o Uno de la tradición griega y que, en sí, genera el campo simbólico unitivo de dos realidades que, en potencia, darán lugar a lo marginal.

El mundo es aquello que aparece, y que de un modo fenomenológico es lo dado, desde los sentidos, donde el cuerpo con todas sus extensiones y accidentes se convierte en el vehículo fundamental para la experiencia de lo simbólico marginal, entendiendo aquí marginal como aquello que aparece al lado, es decir, en un espacio compartido, aunque no sea el central, que como se puede interpretar en Ficino sólo se alcanza en la Idea de Dios.

La luz, es esa luz divina que atraviesa todo y lo sostiene, que entra en plena consonancia con toda la teoría de la Iluminación que, ya desde las primeras interpretaciones de *El*

[6] Platón, 211c. Citación clásica. Platón, *El banquete*. Trad. Luis Gil. Medellín, Universidad de Antioquia, 2011.

*Banquete* de Platón, bien se define como itinerario de la mente a Dios, en el mejor sentido agustiniano. A propósito, San Buenaventura asevera: "Y porque acontece contemplar a Dios, no solo fuera y dentro de nosotros, sino también sobre nosotros -*fuera* por su vestigio, *dentro* por su imagen, y *sobre* por la luz impresa en nuestra mente, luz que es la luz de la verdad eterna"[7]; imágenes que se expresarán, en lo sucesivo, en sendos temas que se materializarán a través de diversas simbologías como las que, siglos más tarde, a plena sombra de la modernidad, el ocultismo se apropiará a través de su increíble sincretismo.

### 3. *Mundo, magia y memoria*: hacia una interpretación de los símbolos desde la perspectiva del filósofo de Nola

Mientras en la Plaza de las Flores en Roma, hacia el año de 1600 de la era cristiana, se consumía en el fuego el filósofo de Nola, Giordano Bruno, sus pensamientos se elevaban al cielo junto con el fuego que ardía incesantemente hasta consumir su cuerpo material y reducirlo a cenizas, aquellas que también se convertirían en el símbolo de la trascendencia, del paso de lo humano a lo divino en la misteriosa realidad de la vida y la muerte.

Si bien la obra completa del nolano es vastísima –y una de las más estudiadas por académicos, investigadores, y un sinnúmero de escuelas filosóficas, gnósticas, entre otras[8]–, por razones de extensión, aquí nos limitaremos a abordar algunos apartes de la obra: *Mundo, Magia y Memoria*. Esta obra, como tal, es una selección de textos del filósofo nolano, que refieren, precisamente, a los temas generales sobre el mundo, la magia y la memoria, y que él escribió en varios momentos de su trayectoria escriturística. Estas obras son: Sobre la Causa, Principio y Unidad, Sobre el infinito Universo y los Mundos Sobre Magia y Sobre la composición de imágenes, signos e ideas para todos los géneros de invenciones, disposiciones y memoria.

[7] San Buenaventura, *Obras*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p. 516.

[8] Vale la pena destacar el trabajo doctoral F.A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Tr. Doménec Bergadá. Barcelona, Ariel, 1983; el texto del español M. A. Granada, *Giordano Bruno: Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*. Barcelona, Herder, 2002; y, muy sugestivamente, las novelas y ensayos que se han escrito sobre el nolano, como la magnífica obra del teólogo y psicoterapeuta alemán E, Drewermann, *Giordano Bruno o El espejo del infinito*, Tr. Claudio Gancho, Barcelona. Herder, 1995; y las actuales magníficas traducciones y estudios de la obra del nolano, en especial, por parte del filósofo italiano N. Ordine, *La cabala dell'asino. Asinitá e conoscenza in Giordano Bruno*, Milano, La nave di Teseo, 2017.

Nos interesa por su importante relación con el tema sugerido de la simbología marginal, considerar los siguientes apartes de su obra: *Sobre la Magia*, y relacionarla con un texto fundamental del nolano: *De umbris idearum* (Las sombras de las Ideas). Dos acápites serán los guías de nuestra interpretación:

a. Tomado de *Mundo Magia y Memoria*. Acápite sobre Magia:

> "En cuanto al género, el eficiente es de dos clases: la naturaleza y la voluntad. La voluntad es de tres clases: hombre o humana, de demonio y divina. La naturaleza es de dos clases: intrínseca y extrínseca. La intrínseca es doble: materia o sujeto y la forma con virtud natural. La extrínseca también es doble: la que se llama más bien efigie de la naturaleza, vestigio y sombra o luz, y aquella que permanece en la cosa y la superficie del sujeto -así la luz y el calor en el sol y los demás cálidos- y aquella otra que procede y fluye del sujeto, así la luz, que, difundida por el sol, se halla en las cosas iluminadas, y el calor, que estando junto con la luz en el sol se encuentra en las cosas calentadas"[9].

b. Tomado de *Las sombras de las ideas*. Acápite Sobre los treinta conceptos de las ideas (Concepto segundo):

> "No es lícito pensar que este mundo tiene muchos príncipes y que, en consecuencia, tiene muchos órdenes en vez de uno solo. Y así, si es único el ente ordenado, sus miembros están unidos y se subordinan a otros de tal forma que las cosas superiores subsisten según un ser más verdadero y se despliegan hacia la materia en una extensa masa corpórea y en número múltiple. Por este motivo, de aquello que de por sí es ente al máximo se accede a aquello que posee el mínimo de entidad y que es denominado, no sin razón, <Casi nada>. Quien llegue a concebir este orden junto con sus grados, adquirirá una semblanza del macrocosmos distinta de la que, de acuerdo con su naturaleza, posee en su interior. Por ello, actuando casi conforme a la naturaleza, recorrerá sin dificultad todas las cosas"[10].

Nótese cómo en las anteriores citas la simbología marginal opera en virtud de una escisión desatada al interior tanto de la del género, de la naturaleza (intrínseca como

[9] Giordano Bruno, *Mundo, Magia y Memoria*, Trad. Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 254.
[10] Giordano Bruno, *La sombra de las ideas (De umbris idearum)*, Trad. Jordi Raventós, Madrid: Siruela, 2009, p. 57.

extrínseca), como la del mundo y del ente. Su simbología no parece ocultarse en su dinámica de lo doble; antes bien, se potencia conjurando otras realidades que traslucen el campo mixto del caos y del orden.

Aclaremos. Aquí el símbolo no es sustituto de nada, sino experiencia existencial, precisamente, de esos dos órdenes que perviven *ad intra* de la naturaleza misma de la voluntad como del mundo en general los cuales, dicho sea de paso, se co-responden. Atendiendo al sentido etimológico de *sym-bolon*, tanto el orden como el caos, quedan prefigurados en una relación dinámica como aquella que se ha "lanzado conjuntamente" para establecer un pacto. Alguien rompe una medalla (unidad *sym-bálica*), en este caso de la realidad espiritual-óntica que se traslapa en el mundo como tal, dando lugar a una escisión originaria de la espiritualidad humana que Bruno quiere poner de manifiesto y que, en su devenir, muchos de sus futuros adeptos tomarán a pie juntillas dando lugar, a su vez, a una nueva iteración simbólica a través de nuevas conjunciones espirituales.

Entonces, así como antaño el "receptor disponía sólo de una mitad, que en el futuro podía aducir como prueba de alianza con sólo hacer encajar su parte con la que poseía el donante. En ese caso se arrojaban las dos partes a la vez con el fin de ver si encajaban"[11], sólo que, para Bruno, este acople se da de manera paradójica: entre el mundo exterior e interior, tanto de la voluntad como de la naturaleza, sustratos del verdadero quehacer espiritual en que el caos y el orden desatarían sus respectivas fuerzas. Es así, en últimas, como la simbología marginal comenzaría a retomar su propio resurgir, esta vez por vía de la filosofía renacentista, dando pabilo a la búsqueda de aquellos que anhelaban el conocimiento de lo simbólico como puente entre este mundo, esta naturaleza y esta voluntad humana y lo allende, lo hermético, lo arcano, junturas que posibilitarán, en lo sucesivo, otras formas de conjurar lo espiritual al margen de toda creencia confesional institucional.

[11] E. Trías, ob. cit., p. 33.

# VARIA

## Genadio de Marsella y Cesáreo de Arlés: la memoria de Agustín en disputa

*Estefanía Sottocorno*
Untref – UBA, Buenos Aires - Argentina

El códice identificado como *Parisinus Latinus* 12161 pertenece actualmente a la Bibliothèque Nationale de France; fue copiado en la abadía de Corbie en el s. VII, poco después de la fundación de este enclave que gozó del favor de la corte merovingia y que luego sería fundamental para el renacimiento carolingio[1]. En el s. XVII, el códice pasó a Saint-Germain des Près, por cuestiones de seguridad, ante la presencia de la armada española, en el marco de la batalla de Corbie de 1636. Se conservó allí hasta que la Revolución desmanteló la biblioteca[2].

Desde el punto de vista material, se trata de un palimpsesto conformado a partir de la reutilización de materiales heterogéneos en cuanto a longitud y grosor. Se encuentra muy dañado en ciertos tramos, debido a la utilización de reactivos químicos, que permitían hacer visibles las *scriptiones inferiores*. Entre éstas se han podido identificar: *Leges visigothorum; Breviarium codicis Theodosiani; Asperi quaestiones vergilianae*[3].

Como *scriptio superior*, este códice transmite una recensión particularmente compleja del *De viris illustribus* de Genadio de Marsella, precedida por la obra homónima de Jerónimo, según una práctica editorial habitual ya en el siglo VI[4]. En base a la evidencia manuscrita, resulta verosímil suponer que la recensión más simple de la obra se corresponde con la edición del propio Genadio; en base a la

[1] David Ganz, *Corbie in the Carolingian renaissance*, Sigmaringen, Thorbecke, 1990, pp. 36-39.
[2] Leslie Webber Jones, "The *Scriptorium* at Corbie: I. The Library", *Speculum* 22, 2, 1947: 191-204 (p. 203).
[3] Alfred Feder, *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus*, Friburgo i. B., Herder & Co. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, 1927, pp. 15-20.
[4] Casiodoro, *Institutiones*, edited from the manuscripts by R.A.B. Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1937, p. 57; Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, texto latino, versión española y notas por J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero; introducción general por M. C. Díaz y Díaz, BAC 647, Madrid, 2009, p. 570.

evidencia interna, es posible datar tal recensión hacia 477[5]. Si tomamos en consideración su tipología textual, a saber, un conjunto de notas relativas a escritores que han hecho aportes a la literatura eclesiástica, es fácil comprender la cantidad de intervenciones que ha sufrido a lo largo de su historia. Se trata, de hecho, de una forma abierta que, antes que inhibir a los receptores, parece convocar una lectura cooperativa. Recordemos que el propio Genadio se presenta como uno de estos actores que escriben su lectura, al concebir su obra como la continuación lógica de la de Jerónimo: no han sido el azar ni un lejano parecido de familia los responsables del maridaje perenne entre ambos catálogos. Genadio nos priva, es cierto, de un prólogo donde diera cuenta de su programa literario, pero inicia su trabajo señalando que se propone llenar una laguna de su predecesor, escribiendo sobre Jacobo de Nisibis. Trabaja, además, con dispositivos formales similares, configurando una suerte de formulario, que en su manifestación más completa comprende nombre del personaje, dignidad eclesiástica, lugar de procedencia y/o actividad, producción textual y breve crítica de la misma, fecha del *floruit*, *claruit* o muerte.

En este marco de situación, el mencionado *codex Parisinus* –de ahora en más P– es la recensión que más variantes presenta, como notó ya en el s. XVII Jean Mabillon, quien en su *De re diplomatica* elige este singular manuscrito como muestra representativa de la escritura merovingia[6]. Aunque no contaba con el actual panorama de la tradición manuscrita del catálogo genadiano, su apreciación es válida puesto que, además del bloque de añadidos sobre escritores africanos –Honorato de Constantina, Cereal, Eugenio, Julián Pomerio– que comparte con otras recensiones, P adiciona otras cuatro noticias y varias observaciones incidentales que le son exclusivas, que distinguen estilísticamente a esta versión y desplazan su datación hasta mediados del siglo VI, cuando Genadio no podía estar vivo. Finalmente, P presenta una secuencia de noticias diferente respecto de las demás versiones.

[5] Entre los manuscritos más antiguos, esta recensión ha sido transmitida por el *codex Bambergensis* B. IV. 21 (*Patr*. 87, *Bibl. Cathedr*. A. 68), ff. 33v- 51, fechado en el s. VI; v. Estefanía Sottocorno, "Problemas en torno del estudio y la edición crítica del *De Viris illustribus* de Genadio De Marsella", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 11, 2015: 1-15.

[6] Jean Mabillon, *De re diplomatica Libri VI*, Luteciae Parisiorum, sumtibus Caroli Robustel, 1709, pp. 348-349.

Así las cosas, el catálogo se halla encabezado en P por un texto relativo a la vida y la obra de Jerónimo, que hace las veces de prólogo. El pasaje procede del *Chronicon* del conde Marcelino, de la entrada correspondiente al año 392, cuando Jerónimo publicó su *De viris illustribus*. Concebido como continuación del *Chronicon* de éste, abarca los años 379 a 534, una prolongación anónima llega al 548. Fue escrito en Constantinopla, donde Casiodoro tomó contacto con él, para recomendar luego su lectura en las *Institutiones*. De modo tal que el texto de Marcelino era conocido en Occidente ya para mediados del siglo VI y podemos preguntarnos cuánto habrá incidido en su difusión la sugerencia de Casiodoro. Brian Croke ha señalado dos rutas preeminentes para la circulación del *Chronicon*, a saber, la que va desde el ámbito de Vivarium en el sur de Italia hasta el sur de Galia y la que parte desde Irlanda al continente, a través de las fundaciones monásticas insulares entre los siglos VI y X[7].

El sur de Galia es, por lo demás, un área privilegiada en la configuración de P, si tenemos en cuenta que el resto de los añadidos que le son propios se vinculan con sujetos y problemáticas que han afectado particularmente a esta región. Entre éstos, la primera noticia en orden de aparición e importancia es la dedicada a Cesáreo de Arlés. Teniendo en cuenta que sermones[8] y documentos emanados de las instancias conciliares de las que participó revelan un proyecto reformista concebido por Cesáreo para la espiritualidad cristiana de su entorno[9], es llamativo que la presentación de P se concentre de manera unilateral en su intervención en los debates a propósito del rol de la gracia en la salvación. Durante la primera mitad del siglo V, conspicuos representantes de la Iglesia gala, se habían opuesto a los extremos alentados por Agustín, que postulaba el protagonismo exclusivo de la gracia divina, y Pelagio, que sostenía en cambio que la voluntad humana conserva sus plenas facultades tras el primer pecado, que sólo pudo afectar a su autor. Hacia 475, Fausto de Riez reanimó la polémica con la publicación de su *De gratia*, contra la radicalización de la visión agustiniana expresada por el predestinacionismo de algunos fieles.

[7] Brian Croke, *Count Marcellinus and His Chronicle*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2001: 237-257.

[8] Debemos en gran medida el estado actual de nuestro conocimiento al respecto fundamentalmente a la labor editorial de G. Morin, v. Germain Morin (ed.), *S. Caesarii opera omnia*, I, Maredsous, 1937, II, Maredsous 1942.

[9] Ralph Mathisen, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul*, Austin, University of Texas Press, 1993: 18-26.

En enero de 531, el papa Bonifacio dio su aval a Cesáreo para la difusión de veinticinco cánones y la profesión de fe que el concilio de Orange de 529 propuso en contra de la soteriología de estos galos. Los contenidos habían sido enviados previamente a Cesáreo[10], quien debía gestionar la sanción del texto en una asamblea convocada originalmente para celebrar la erección de una basílica, pero que terminó contemplando el tratamiento de la posición de Arlés en el debate sobre la gracia. Ésta venía de ser objeto de controversia en el concilio de Valence, convocado por los obispos que respondían a Vienne[11], metrópolis rival de Arlés, por motivos políticos. Las autoridades del concilio de Orange sancionarán esas tesis de cariz agustiniano, cerrando filas junto a representantes de la aristocracia senatorial en defensa de la ortodoxia de Arlés[12].

El redactor del material sobre Cesáreo que hallamos en P parece poco preocupado por brindar un panorama exhaustivo ni mucho menos preciso acerca de su extensa trayectoria[13]. Su prioridad es, en cambio, hacer visible el crédito otorgado entonces a Arlés, descuidando e incluso distorsionando las circunstancias históricas: afirma que el papa Félix respalda la promulgación de las disposiciones del concilio[14] y establece una cronología inexacta para el *claruit* de Cesáreo, que busca hacer coincidir con el de Fausto[15], colocando así a ambos contrincantes doctrinales en un

[10] M. Cappuyns sostiene que el contenido de los cánones había sido elaborado por la santa sede a partir de las Escrituras y materiales patrísticos de Próspero de Aquitania, Juan Majencio y Agustín, v. Maïeul Cappuyns, "L'origine des 'Capitula' d'Orange 529", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 6, 1934: 121-142 (pp. 141-142).

[11] Bajo los auspicios de Roma, Cesáreo se había convertido en vicario y había visto reforzado el alcance de su autoridad metropolitana, v. Odette Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, Cerf, 1989: 77-99.

[12] Luce Piétri, "Les conciles de Césaire d'Arles", Luce Piétri *et al*., *Césaire d'Arles et les cinq continents* II, Venelles, Association Aux Sources de la Provence, 2018: 159-172.

[13] William Klingshirn, *Caesarius of Arles. The making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994: 137-145.

[14] *Quod opus etiam papa Felix per suam epistulam roboravit et in latius promulgavit*. Entre los años 529 y 531, el papa Félix, a quien Cesáreo había hecho originalmente la solicitud, había muerto y, tras una sucesión complicada, Bonifacio había sido confirmado en Roma.

[15] *Claruit hic eo tempore quo et Faustus, Anastasio rem publicam gubernante*. De hecho, su *claruit* sólo puede situarse con posterioridad a la muerte de Fausto hacia el inicio del reinado de Anastasio, en la última década del s. V, teniendo en cuenta que Cesáreo había nacido en torno al año 470.

mismo terreno agonal. Por lo demás, la situación de esta noticia en la secuencia de P es elocuente, precisamente a continuación de la dedicada a Fausto.

Sidonio Apolinar es objeto de la próxima noticia distintiva en la secuencia de P. La exposición se muestra menos parcial con este miembro de la aristocracia galorromana, bien educado y ventajosamente situado en su coto social[16], aludiendo a la dignidad episcopal y a los desafíos que le planteó el avance de los bárbaros, así como a su labor literaria en verso y en prosa, con especial hincapié en las *Epistolae*[17].

Desde su sede en *Aquitania prima*, zona central de Galia, Sidonio cultivó las relaciones con el área sudoriental. En efecto, en sus escritos rememora el célebre enclave de Lérins, *insula plana* donde descuellan como montañas los grandes ascetas, Hilario de Arlés y Euquerio de Lyon, entre otros (*Carm*. 16, 109-115), llegando incluso a recomendar la emulación de la disciplina lerinense en el monasterio local de saint Cirgue, a la muerte de Abraham, su fundador (*Ep*. 7, 17). Asimismo, algunos de sus correspondientes o conocidos habían cumplido una etapa de su formación en el monasterio de Lérins, antes de ocupar una sede episcopal, Antiolo, Fausto de Riez, Lupo de Troyes. Varios participaron incluso de las discusiones acerca de la doctrina agustiniana de la gracia, en ocasión de los concilios reunidos en Arlés y Lyon[18], ca. 472-474, con el objetivo de impugnar la postura predestinacionista extrema del sacerdote Lucidio[19]: Fausto destaca entre ellos.

Esto no significa que Sidonio esté sinceramente involucrado con las tesis soteriológicas ni con las prácticas ascéticas provenzales, antes bien, su admiración por los actores de estas y otras lides se traduce siempre en los términos de una retórica más formal que plena de contenido o convicción. En materia de especulación teológica, la indefinición de Sidonio se percibe en la correspondencia

[16] Salvatore Pricoco, "Sidonio Apolinare", Angelo Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* vol. 3, Genova-Milano, Marietti, 2008: 4927-4930.
[17] Suman 147 agrupadas en nueve libros e incluyen composiciones poéticas en metros diversos, epitafios, inscripciones para iglesias, elogios de los amigos.
[18] Raúl Villegas Marín, "Lucidus on Predestination: The Damnation of Augustin's Predestinationism in the Synods of Arles (473) and Lyon (474)", *Studia Patristica* XLV, 2010: 163-167 (pp. 163-164).
[19] Marino Neri *Dio, l'anima e l'uomo. L'epistolario di Fausto di Riez*, Roma, Aracne, 2011: 150-160.

que mantuvo con Fausto, quien parece haber tenido un rol de peso en su promoción al episcopado[20], y Claudiano Mamerto, hermano y colaborador del obispo de Vienne, alrededor de un tópico del que también se hacía eco Genadio de Marsella, a saber, si existe algo inmaterial aparte de Dios. Tanto Fausto como Genadio, que además eran partidarios de la moderación cultivada en el sur de Galia respecto de la gracia, sostienen la negativa al respecto, lo que les lleva a defender la corporeidad del alma humana. Genadio lo hace en *De dogmatibus ecclesiasticis* 11-12, mientras que el escrito de Fausto circulaba anónimamente[21] y movió a Claudiano a redactar los tres libros de su *De statu animae*. Este texto iba dedicado a Sidonio, como se sigue de las epístolas 4, 2-3, un reclamo del escritor ante la falta de reacción del dedicatario, y la consiguiente felicitación de este último, pletórica de comparaciones favorables a Claudiano, que van desde la musicalidad de Orfeo a las virtudes edificantes de Agustín. Las rotundas alabanzas que Sidonio dedica a la obra de Fausto en varios lugares de su obra[22] neutralizan el efecto de la carta remitida a Claudiano y evidencian su nulo compromiso en los debates de la época.

El añadido sobre Honorato, obispo de Marsella, cierra el catálogo *sui generis* de P. Sabemos poco acerca del personaje, a quien se atribuye gran elocuencia y copiosa producción. Sólo se indica el título de una de sus obras, la *Vita Hilarii*, cuya tradición manuscrita, sin embargo, no registra el nombre del obispo de Marsella[23]. Se nos dice, además, que Honorato fue un discípulo de Hilario, caracterizado como *nutritor sui*. Si damos crédito a esta noticia, Honorato podría haber estado activo aún en la última década del s. V[24], siendo entonces bastante mayor. La evidencia de la *Vita* apunta a 465/470-494 como fecha de redacción[25]. Asimismo, refrenda el dato sobre la proximidad entre Hilario y Honorato, desde el inicio mismo (2, 1), cuando el escritor se muestra tan temeroso como deseoso de presentar los méritos "del

[20] *Carm*. 16, 83-84: *Omnibus attamen his sat praesat, quod uoluisti ut sanctae matris sanctum quoque limen adirem.* V. Sidonius Apollinaris, *Poems. Letters: Books 1-2*, translated by W. B. Anderson, Loeb Classical Library 296, Cambridge, Harvard University Press, 1936.
[21] M. Neri, ob. cit.: 160-181.
[22] *Carm*. 16; *Ep*. 9, 3; 9, 9. V. Sidonius Apollinaris, *Letters: Books 3-9*, translated by W. B. Anderson, Loeb Classical Library 420, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
[23] Salvatore Pricoco, S. "Onorato di Marsiglia", Angelo Di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* vol. 2, Genova-Milano, Marietti, 2007, p. 3622.
[24] Joseph Hyacinthe Albanès, *Armorial et sigillographie des évêques de Marseille : avec des notices historiques sur chacun de ces prélats*, Marseille, Marius Olive, 1884, p. 13.
[25] V. el estudio introductorio a la edición crítica de esta fuente, a cargo de Paul-André Jacob, SC 404, Paris, Cerf, 1995: 11-83.

bienaventurado Hilario, mi propio padre"[26]; hacia el final de la obra (29, 7-10), manifiesta haber estado presente en sus funerales: "recuerdo haber oído, durante la ceremonia de exequias, cantos en lengua hebrea"[27].

Honorato, como Sidonio, evoca con admiración la disciplina de Lérins, en la que Hilario se formó bajo los auspicios de su pariente y predecesor en la sede de Arlés, Honorato: "Luego de romper las cadenas de sus obligaciones y de remitir sus riquezas al Creador, ingresó con tal guía al paraíso terrestre de la isla de Lérins"[28]. Hilario continuó cultivando el ascetismo incluso durante su obispado, que se prolongó por casi veinte años, entre 430 y 449[29]. Efectivamente, el perfil que emerge de la *Vita* conjuga el *modus vivendi* monástico con la labor literaria, las preocupaciones de orden pedagógico y asistencial por su grey: "Con cuánta bondad sostuvo a los enfermos, con cuántas lecciones instruyó a los ignorantes"[30].

Es manifiesto el propósito apologético de este escrito, que busca despejar dudas sobre la actuación del obispo de Arlés en el ámbito de la gestión, donde se vio cuestionado por la autoridad papal, encarnada en la figura de León Magno. Aduciendo que el enviado de Pedro a las Galias, Trófimo, había llegado a Arlés en primera instancia y desde allí había difundido su mensaje al resto del territorio, Patroclo había convencido a Zósimo de que confiriera el primado a Arlés, que había sido revocado por Bonifacio, pero que Hilario invocaba al decidir la deposición de Celidonio, obispo de Besançon. Éste se dirigió a Roma para apelar tal medida, mientras que Hilario hizo lo propio para justificarse, acción que Honorato nos presenta como verdadera cruzada de la humildad contra las pretensiones arbitrarias, que logró cumplirse contra toda adversidad: "intrépido, sin caballo ni bestia de carga, se apresuró a entrar en la ciudad de Roma"[31].

[26] "Beatissimi igitur Hilarii peculiaris patris".
[27] "Hebraeam concinentium linguam in exequiis honorandis audisse me recolo".
[28] "Ruptis ergo occupationum catenis et auctori facultatibus traditis, tanto duce terrestrem ingreditur Lerinensis insulae paradisum" (7, 1-3).
[29] Salvatore Pricoco, *L'isola dei santi: il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978, p. 38 ss.
[30] "Qua pietate sustinuerit infirmos, quibus doctrinis imbuerit" (10, 24).
[31] "Intrepidus urbem Romam sine equo, sine sagmario, omni difficultate superata, festinus intravit" (21, 29).

Si bien el texto no hace foco en cuestiones doctrinarias, Honorato deja entrever su propia posición en las discusiones en torno a los roles respectivos de la gracia y el libre albedrío que recobran vigor hacia 475. Destaca la primacía del don divino no tanto en el cumplimiento de empresas loables, sino fundamentalmente en la transformación del alma humana, malherida por el pecado original: "la gracia precedente de Dios transforma en mejor el libre albedrío humano"[32]; "un compuesto de barro no puede, sin la gracia de Dios, imponerse sobre su antigua potencia [del enemigo]"[33]. La *Vita* labra un prestigio libre de vicios de dogma y praxis para la sede de Arlés y una de sus personalidades descollantes.

La intervención sobre el catálogo de Genadio se completa en P con un grupo de observaciones incluidas en los capítulos sobre Agustín (38), Celestio (44), Euquerio de Lyon (63) y Próspero (84), personajes de gran impacto para el sur de Galia. Hemos mencionado el lugar central que ocupa Agustín en la agenda doctrinal de este territorio, aún varias décadas después de su muerte. La noticia dedicada a su perfil literario es objeto de injerencia por parte de varios copistas antiguos, llegando a constituir una arena para partidarios y detractores de sus ideas. P omite una alusión a Proverbios 10, 19, que en la recensión simple sigue a la constatación de las grandes dimensiones de la producción literaria de Agustín y que puede ser leída fácilmente como lacerante para su autoridad, "Con ello se comprueba lo que dijo Salomón: 'hablando mucho, no evitarás el pecado' "[34]. A modo de cierre, P canta el elogio del campeón contra el pelagianismo: "Respondió a los libros del hereje Juliano [de Eclana] al final de sus días y bajo el asedio de los vándalos; murió durante el reinado de Teodosio y Valentiniano, firme en la defensa de la sabiduría cristiana"[35].

Tras la valoración de Genadio de unas cartas de Celestio como *necessariae*, P nos recuerda: "Fue condenado por el papa Zósimo, al manifestarse luego como

[32] "Humanum arbitrium divina praecedens gratia commutaret in melius" (6, 8-9).
[33] "Lutea compago antiquitatem potentiamque eius non potest sine Dei gratia superare" (26, 46-47).
[34] "Unde ex multa eloquentia accidit quod Salomon dixit: ex multiloquio non effugies peccatum".
[35] "Iuliani haeretici libros inter impetu obsidentium Vandalorum in ipso dierum suorum fine respondit et in defensione christianae sapientiae perseverans moritur Theodosio et Valentiniano regnantibus".

hereje"[36]. Ciertamente, el destacado discípulo de Pelagio fue condenado junto con él por Inocencio, el concilio de Cartago de 418 y la *Tractoria* de Zósimo. Genadio es la única fuente acerca de sus escritos de juventud[37].

Al final de la noticia sobre Euquerio, P añade: "Floreció en la misma época que el bienaventurado Cesáreo"[38]. La experiencia vital de Euquerio coincide en gran medida con la de los otros galos que hemos mencionado, pertenecía a una familia de la aristocracia galorromana, antes de retirarse a la vida monástica con la familia, en Lérins. Escribió entonces sus famosas obras a favor de la vida solitaria y el abandono de los bienes mundanos. Luego de 432, fue nombrado obispo de Lyon. Murió entre 450 y 455. Como observábamos respecto del *claruit* compartido por Fausto y Cesáreo, también aquí P busca situar a ambos hombres, un antecedente notorio e intachable, por una parte, y Cesáreo, por la otra, sobre un mismo terreno, más allá de toda verosimilitud. Si la intención en el caso de Fausto era la del contrapunto, aquí se busca establecer una línea de continuidad dentro de la tradición gala.

Próspero, nacido en Aquitania a fines del s. IV, se hallaba en Marsella hacia 426, cuando los monasterios provenzales se convirtieron en el epicentro de la reacción contra la soteriología agustiniana. Como seglar, cultivó vínculos con los ambientes monásticos; se dirigió a Roma, para obtener de Celestino la condena de los obispos desfavorables a Agustín, que de todas maneras se sosegaron tras la muerte de Casiano, en 435. P se hace eco de su participación en este debate: "Próspero es quien, tras la muerte del bienaventurado Agustín, se destacó como defensor de sus libros frente a los enemigos heréticos de la gracia de Cristo"[39].

Lo que emerge con claridad de esta serie de tópicos de P es que orbitan alrededor del espacio de la élite episcopal y monástica de Galia, sobre todo de Cesáreo, a quien intentan erigir en referente en su doble calidad de representante de la sede de Arlés y guardián de la memoria de Agustín, interviniendo un texto que enarbolaba, en materia de soteriología, la bandera del antiagustinismo. Parece verosímil suponer

[36] Postea vero haereticus publicatus a papa Zosimo condemnatur.
[37] Stuart Squires, *The Pelagian Controversy. An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls*, Eugene, Pickwick, 2019, pp. 53-59.
[38] "Floruit aetate qua beatus Caesarius".
[39] "Hic etiam Prosper post obitum beati Augustini librorum eius contra haereticos inimicos gratiae Christi defensor extitit".

que la versión de P ha sido elaborada en el área de Arlés, hacia el fin del s. VI, en el contexto de unas relaciones más distantes entre la Roma de Gregorio el Grande y el obispo Virgilio que marcan, al decir de M. Heijmans, el declive del vicariato de Arlés[40].

[40] V. "Une cité, une église et leurs évêques: Arles de Trophime à Virgile", *D'un monde à l'autre. Naissance d'une chrétienté en Provence IVe -VIe siècle*. Catalogue de l'exposition 15 septembre 2001 -6 janvier 2002, Musée de l'Arles antique, sous la direction de J. Guyon et M. Heijmans, Arles, Éditions du Musée de l'Arles antique, 2001, pp. 97-114.

# Tolerancia e intolerancia a los judíos según algunos textos de la liturgia medieval

*Rubén Peretó Rivas*
UNCu, Mendoza - Argentina

Las raíces de la liturgia cristiana se hunden en la tradición judía. Esta afirmación, que no es novedosa, se evidencia en múltiples aspectos. Por ejemplo, los ritmos de los oficios cristianos siguen el esquema de los judíos: un ciclo anual de fiestas y ayunos, un día semanal de descanso y culto, y momentos diarios de oración. O bien, la liturgia de la palabra de la Misa se origina en la lectura de la Torah en la sinagoga. Sin embargo, la presencia de estos elementos comunes no evitó una historia muchas veces trágica en la convivencia de ambas comunidades religiosas.

La liturgia, como expresión privilegiada de la cultura y del imaginario social del Medioevo, es un medio oportuno para descubrir algunos aspectos de las relaciones complejas que mantuvieron el pueblo cristiano con el judío durante ese periodo. En efecto, las atribuciones con que los hebreos son considerados durante los oficios litúrgicos, particularmente los de Semana Santa, constituyen un índice por demás significativo acerca de la ubicación que ocupan dentro del universo cultural de la Edad Media latina. No se trata sólo de la expresión de una cierta concepción teológica, sino que la liturgia –en su complejo de palabras, música y gestos–, recoge también los matices y significados que una cultura concreta vive en un momento determinado. Y, por otro lado, es ella también un medio de modulación y formación de los modelos y paradigmas culturales de esa misma sociedad.

El propósito de este trabajo es mostrar y discutir la presencia de los judíos y del judaísmo en los textos y ceremonias de la Semana Santa en la liturgia cristiana del medioevo latino, indagando fundamentalmente en las fuentes que las originaron y, consecuentemente, en el sentido que pretendieron otorgar a las mismas. Se trata de establecer si la liturgia, a través de las ceremonias concretas del triduo pascual, proponía a los cristianos una mirada positiva o negativa acerca del pueblo originario de Jesús. En ese sentido, es un insumo significativo para los estudios acerca de las políticas de tolerancia y discriminación que se ejercieron en la Edad Media hacia los judíos.

***Feria VI in parasceve***

El Triduo Pascual, la parte más solemne de la Semana Santa, se inicia el jueves con la misa *In coena Domini* pero, para mi propósito en este trabajo, los textos y ceremonias de mayor interés son las del Viernes Santo, denominado *Feria VI in parasceve*. La liturgia de este día, que se celebraba a la hora nona, comenzaba directamente con la lectura de dos textos del antiguo testamento, uno correspondiente al profeta Oseas (6, 1-6), donde se habla de la promesa de la resurrección, y otro del libro del Éxodo (12, 1-11), donde se relatan las instrucciones que recibe Moisés para comer el cordero pascual. El motivo por el cual se leen dos textos es ocasión para que Guillermo Durando proponga una interpretación similar a la que hacía el Domingo de Ramos. Escribe: "Son leídas dos lecturas, porque Cristo padeció por dos pueblos, los gentiles y los hebreos…"[1], reafirmando de ese modo la universalidad de la redención cristiana. Los méritos de la pasión y muerte de Jesús no se aplican solamente a los cristianos sino también a los judíos, a pesar de que recibe la muerte por parte de algunos miembros de ese pueblo.

En la celebración del Viernes Santo la Iglesia incluía nueve plegarias imprecatorias llamadas *orationes solemnes*, en las que se pedía a Dios por las necesidades de la humanidad entera. Todas estas oraciones poseían la estructura propia de las plegarias de los primeros tiempos del cristianismo, es decir, estaba compuesta en tres tiempos: una introducción que focalizaba el objeto de la súplica (la Iglesia, el Papa, los gobernantes, etc.), un tiempo de silencio para la oración personal que se hacía de rodillas y la oración colecta que decía el celebrante. Dentro de esta oración universal se incluía también una súplica particular por los judíos. El texto, tal como fue fijado en el misal romano, decía:

> "Oremos por los pérfidos judíos, para que Dios y Señor nuestro quite el velo de sus corazones, y reconozcan a Jesucristo Nuestro Señor.
> *No se responde Amén ni se dice Doblemos la rodilla.*
> Dios omnipotente y eterno, cuya misericordia no rechaza ni siquiera a la perfidia judía, escucha las plegarias que te dirigimos por el obcecamiento de ese pueblo, para que, conocida tu verdad, que es Cristo, sean librados de sus

[1] Guillermo Durando, *Rationale divinorum officiorum*, ed. A. Davril, T.M. Thibodeau y B.G. Guyot,Turnhout, Brepols, 1998; VI, 76, 2; p. 369, 23-525.

tinieblas. Por nuestro Señor Jesucristo. Amén"[2].

Hay dos aspectos para considerar en esta oración. En primer término, la inclusión de los términos *perfidis* y *perfidia* y, en segundo lugar, las rúbricas que prescriben algunas excepciones con respecto a las oraciones anteriores

Muchas de las traducciones de *perfidia* al castellano como a otras lenguas modernas han producido una impresión negativa sobre la apreciación que se hacía de los judíos en esta ceremonia. En efecto, si se utiliza el término español *perfidia*, como parece lo lógico, se carga al concepto de una valencia negativa que no posee en el original latino, desvirtuándose de ese modo la idea que el rito desea transmitir. En castellano, *perfidia* significa deslealtad o traición y, por eso mismo, tiene un sentido peyorativo.

Se han realizado numerosos estudios filológicos sobre esta cuestión. Menciono aquí sólo los autores de los más relevantes: John Oesterreicher[3], Erik Peterson[4] y Blumenkranz[5]. La coincidencia de ellos es unánime en señalar que el termino *perfidia* hace referencia a la falta de fe o incredulidad del pueblo judío y que su connotación es estrictamente religiosa sin ninguna valencia moral. Los estudios a los que hago referencia, particularmente el de Blumenkranz, analizan la utilización del concepto *perfidia* en veintisiete autores medievales. En la mayoría de las ocasiones el término es usado en un sentido religioso. Como opuesto a *fides* en León y Gregorio Magno, Rábano Mauro, Remigio de Auxerres, Pascasio Radberto y Ratramno de Corbie; a *credulitas* en Bruno de Wurzbourg; a *fidelis* en Máximo de Turin; a *credere* en Gregorio Magno, Rábano Mauro y Remigio de Auxerres. Algunas veces se lo emplea como sinónimo de infidelidad o de incredulidad, como

[2] "Oremus et pro perfidis Judaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum Dominun nostrum. Non respondetur Amen, nec dicitur Flectamus genua. Omnipotens sempiterne Deus, qui etiam Judaicam perfidiam a tua misericordia non repellis; exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus, ut, agnita veritatis tuae, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eumdem Dominum. Amen". *Missale romanum. Mediolani, 1474*, ed. R. Lippe, Henry Bradshaw Society, Londres, 1899, p. 169.

[3] Cf. J. Oesterreicher, "Pro Perfidis Judaeis", *Theological Studies* 8, 1947: 80-96.

[4] Cf. E. Petersen, "Perfidia Judaica", *Ephemerides Liturgicae* 50, 1936: 296-311.

[5] Cf. B. Blumenkranz, "Perfidia", *Archivum latinitatis medii aevii* 22, 1952: 157-70.

Rábano Mauro y Máximo de Turin; creencia falsa en Julián de Toledo o creencia errónea en Amubio el Joven, entre otros. Aparecen sólo unos pocos casos en los que *perfidia* se asocia a incredulidad malévola. Por ejemplo, Isidoro de Sevilla escribe: "Pero contra esto interpone la perniciosa perfidia de los judíos que dicen: Si el Padre es Dios, y el Hijo es Dios, entonces, son dos dioses, y no un Dios"[6]. Una primera conclusión, por tanto, indica que *perfidia* es utilizado de modos diversos por los autores medievales aunque, en la mayor parte de los casos, hace referencia a la falta de fe. Como bien acota Blumenkranz, si la liturgia medieval hubiese considerado al término *perfidus* con un sentido moralmente peyorativo, habría calificado con él a Judas, cosa que no sucede[7].

El estudio de Peterson demuestra que *perfidia judaica* es equivalente a incredulidad aportando otro elemento: el término *perfidia* no se aplica solamente a los judíos sino también a herejes, cismáticos y *lapsi.* La misma liturgia es vehículo de expresión de esta idea cuando, por ejemplo, en el himno de maitines de Pentecostés de varios breviarios medievales, asocia incredulidad con perfidia[8]. El segundo nocturno del oficio de maitines, que narra la vida del santo del día, con frecuencia aplica *perfidia* a los herejes, como el caso de la fiesta de San Hermenegildo, cuyo padre, arriano, es llamado *perfidus.* E, incluso, el ritual para el bautismo de adultos pide que el candidato rechace sus antiguos errores, e indica que, si es pagano, se le debe advertir: "Horesce idola"; si es musulmán "Horresce Mahumeticam perfidiam" y, si es judío, "Horresce Judaicam perfidiam". *Perfidia*, entonces, en toda la liturgia latina es una expresión utilizada para indicar la falta de fe católica.

[6] "Sed contra haec obicit perniciosa Iudeorum perfidia dicens: Si Pater Deus est, et Filius Deus est, ergo duo dii sunt, et non unus Deus". Isidoro de Sevilla, *De fide catholica* I, 4, 12; PL 83, 460.

[7] Conviene aclarar, además, que la posición oficial de la Iglesia Católica es que el sentido de perfidia es "infidelitas, infidelis in credendo", según lo establecido por la Sagrada Congregación de Ritos en 1948.Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 40, 1948, p. 342.

[8] Cf. por ejemplo, el Breviarium Sarum: "Judaea tunc incredula, / Vesana torbo spiritu, / Ructare musti crapulam/ Alumnos Christi concrepat. Sed signis et virtutibus / Occurrit et docet Petrus, / Falsum profari perfidos, / Johelis testimonium". *Breviarium ad usum Sarum*, t. I, ed. F. Procter y C. Wordsworth, Cambridge, 1882, p. mvii.

Como sugiere Oesterreicher, la interpretación adecuada del sentido del término en el caso concreto que nos ocupa puede venir de la oración misma en la que se emplea. Allí se pide que los judíos puedan ser liberados de su ceguera y de la oscuridad y que puedan reconocer a Jesucristo y aceptar la luz de la verdad de Dios. Se suplica para ellos la iluminación y la fe, puesto que no la poseen. Las palabras de la liturgia son, en realidad, un eco de San Pablo quien en sus cartas se refiere al pueblo hebreo como aquel que entrevió el amanecer en medio de la noche pero que fue incapaz de contemplar el día. Se emplea también la imagen del velo para indicar la ignorancia judía: el velo con el que Moisés cubrió el esplendor de su rostro está ahora en sus corazones ya que, cuando leen el Antiguo Testamento no entienden y no ven en él la gloria de Cristo. "Pero, escribe San Pablo, cuando se conviertan al Señor, el velo será quitado" (II Cor. 3,13-16). Hasta que el velo no sea retirado de sus corazones, ellos son faltos de fe, es decir, pérfidos[9]. La referencia del discurso es a la falta de fe en el Mesías que la liturgia atribuye al pueblo judío. Es por su falta de fe, entonces, que son calificados de *pérfidos,* sin que la expresión posea connotación moral alguna sino que indica solamente una realidad que tiene que ver estrictamente con el plano religioso.

No es igualmente claro el significado de la rúbrica que prescribe que, en el caso de esta oración, no se debe decir *Amen,* ni *Flectamus genua.* La omisión del *Amen* es fácilmente comprensible porque se trata simplemente de una precaución, ya que a las palabras *Jesum Christum Dominum nostrum,* con las que finaliza la invitación o *adhortatio* inicial, no deben ser seguidas, como ocurre habitualmente, con el *Amen* en tanto no son la conclusión de una oración, y ninguna *adhortatio* se concluye con el *Amen.* Esta observación de sentido común en reportada también en el mismo sentido por Guillermo de Mende[10].

Las razones que los comentadores medievales aducen para justificar la omisión de la indicación de arrodillarse no resultan tan convincente. Amalario de Metz explica que el motivo es que no se quiere renovar el recuerdo de la burla que recibió Jesucristo por parte de los judíos que se arrodillaban delante de Él en el momento de su coronación de espinas. Escribe:

> "En todas las oraciones nos arrodillamos, para indicar mediante este

[9] Cf. Oesterriecher, *Pro perfidis*..., p. 86.
[10] Cf. Guillermo Durando, *Rationale*..., VI, 77, 13, p. 375, 213-216.

> comportamiento del cuerpo la humildad del alma. Excepto cuando rezamos por los pérfidos judíos. En efecto, éstos, doblando las rodillas, hacían de un modo malo un acto de por sí bueno, porque lo hacían fingiendo. Nosotros evitamos arrodillamos en la oración por los judíos, para mostrar que debemos rehuir de los actos de simulación"[11].

Y en el mismo sentido se inclinan Sicardo de Cremona[12], Juan de Avranches[13] y Juan Beleth[14]. Este argumento, sin embargo, posee dos debilidades. En primer lugar, es difícil comprender por qué motivo las burlas que los judíos infligieron a Cristo arrodillándose delante de Él deberían impedir que los cristianos se arrodillaran. Podría aducirse que el arrodillarse es un gesto de reparación por lo cometido por los judíos. De modo análogo, San Agustín aconseja a los fieles imitar a San Esteban que rezaba por él mismo estando de pie, pero para rezar por los judíos se ponía de rodillas[15].

Encontramos también una inconsistencia histórica por cuanto quienes se burlaban de Jesús arrodillándose no eran los judíos sino los soldados romanos, tal como lo relata los evangelios[16]. Juan Beleth se da cuenta de esta fragilidad que posee el argumento de Amalario, y entonces escribe: "Quod quamvis a Judaeis factum non fuerit, ascribitur tamen illis, quod causam praestiterit"[17]. Es decir, aunque no fueron los judíos quienes se burlaron debe atribuírsele a ellos puesto que fueron los responsables de la pasión de Jesús.

Ruperto de Deutz, por su parte, afirma que habría que rezar por los judíos con menos vehemencia que por los paganos y, por tanto, no habría que arrodillarse[18].

[11] "Per omnes orationes genuflexionem facimus, ut per hunc habitum corporis, mentis humilitatem ostendamus, excepto quando oramus pro perfidis Judeaeis. Illi enim flectebant, opus bonum male operabantur, quia illudendo hoc faciebant. Nos ad demostrandum quod fugere debeamus opera quae simulando fiunt, vitamus genuflexionem in oratione pro Judeaeis". Amalario de Metz, *De Ecclesiasticis officiis* IV, 1, 13; PL 105, 1027.
[12] Cf. Sicardo de Cremona, *Mitrales* VI; PL 213, 517.
[13] Cf. Juan de Avranches, *Liber de Officiis Ecclesiasticis*, PL 147, 51,
[14] Cf. Juan Beleth, *Rationale Divinorum Officiorum* 98; PL 202, 102.
[15] Cf. San Agustín, *Sermo* 101, 3.
[16] Cf. Mateo 27, 29; Mc. 15, 18; Jn. 19,3.
[17] Juan Beleth, *Rationale Divinorum Officiorum* 98; PL 202, 102.
[18] "Ubi notandum, quod cum in singulis orationibus ad pronuntiationem diaconi genua

En mi opinión, debería buscarse la explicación a través de la evolución histórica y no desde un punto de vista doctrinal. La omisión del arrodillarse en la rúbrica no aparece en los libros litúrgicos más antiguos. El *Sacramentarium Gelasianum*, de fines del siglo VII indica para la primera de las oraciones: "Anuncia el diácono: Doblemos la rodilla. Y dice luego: Levantaos", y, en la oración por los judíos indica: "Anuncia el diácono como arriba", es decir, es el mismo ritmo que para el resto de los casos[19]. Lo mismo sucede con el Sacramentario de Angulême[20]. En cambio, el *Ordo Romanus I*, del siglo IX, indica: "Entonces se acerca el pontífice al altar, y dice... Cuando llega a [la oración por] los judíos, no dobla la rodilla"[21]. Ya el Misal de Westminster, que sigue el uso de Sarum y su fecha de composición es en torno a la mitad del siglo XIV, indica para la oración por los judíos: "Aquí no se dice *Doblemos"*[22]. Los misales posteriores incluirán todos ellos la indicación de omitir el arrodillarse[23].

Pueden identificarse en esta evolución histórica de la oración por los judíos del Viernes Santo tres etapas: 1) *Oremus et flectamus* hasta el siglo IX; 2) *Oremus* sin *Flectamus* desde el siglo IX hasta el siglo XVI y, 3) ni *Oremus* ni *Flectamus* en los siglos siguientes. El cambio más importante — la eliminación del significativo gesto de arrodillarse—, se produce en el siglo IX, y no resulta fácil encontrar la motivación. Canet propone que la solución se encuentra en una nota marginal que

flectamus in ea tantum, quae pro Judaeis dicitur, hoc non facimus, videlicet, quia donec plenitudo gentium subintroeat, caecitas, quae contingit in Israel, nullius orationis manu depelli vel expelli potest. Itaque divinis nec debere, nec velle, aut posse contraire judiciis profitentes, vehementer pro illis nunc intendendam non esse rationem significamus in eo quod genua non flectimus, et tamen oramus utcunque et pro his, quia futurum est ut illos quoque trahat ad se, qui idcirco in cruce exaltatus est, ut ad seipsum omnia traheret". Ruperto de Deutz, *De divini officiis* VI, 18; PL 170, 163.

[19] "Adnuntiat diaconus: Flectamus genua. Iterum dicit: Levate" y, en la oración por los judíos indica: "Adnuntiat diaconus ut supra". *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, ed. C. Mohlberg, Roma, Herder, 1968, XLI, 413; p. 66.

[20] Cf. *Le sacramentaire gélasien d´Angoulême*, ed. P. Saint Roch, CCSL 159C, Brepols, Turnhout, 1987, p. 44.

[21] "Tunc venit pontifex ante altare, et dicit:... Cum autem ventus fuerit ad Judeaeus, non flectunt genua", Muratori, *Liturgia Romana Vetus* II, Venezia, 1748, I, p. 995.

[22] "Hic non dicetur Flectamus". *Missale ad usum Ecclesiae Westmonasteriensis*, ed. I. Wickham Legg, London, The Boydell Press, 1891, 287.

[23] Cf. Oesterriecher, *Pro perfidis...*, p. 91.

aparece en el Sacramentario de San Vaast, del siglo X que dice: "A ninguno de nosotros le está permitido inclinar su cuerpo en razón de los crímenes y de la locura del pueblo"[24]. El significado del texto depende de la identidad que se le otorgue al "populus". Según Canet, "pueblo" hace referencia a los cristianos que, durante la Semana Santa, frecuentemente apedreaban las puertas y las ventanas de las casas de los judíos. La iglesia no podía sostener una ceremonia litúrgica en la que se rezaba arrodillados por aquellos a quienes los mismos fieles que asistían a ese oficio apedrearían minutos más tardes. Habría sido, entonces, una modificación motivada por la necesidad de no contrastar demasiado con las costumbres populares. O, dicho de otro modo, la modificación surgió como respuesta a una presión popular.

La opinión de Canet es compartida por prestigiosos liturgistas católicos como Felix Vemet y Jean Leclercq. Sin embargo, otros proponen soluciones alternativas. Dom Morin se inclina por aceptar la solución más antigua de Amalario de Metz ya que encuentra analogías entre esta excepción litúrgica y otras ceremonias, excepciones a las que caracteriza como "delicadezas". Por ejemplo, el Jueves Santo no se da el beso de la paz, a fin de no repetir el beso traidor de Judas, y en la fiesta de los Santos Inocentes no se canta el *Alleluia* ni el *Gloria*, aunque se trata de una fiesta que ocurre en la octava de Navidad[25]. Peterson se inclina por pensar que el cambió se debió a la influencia de la liturgia siria en la liturgia latina, fundamentalmente a través de la inclusión de los *Improperia* en la celebración del *parasceve*[26].

En mi opinión, considero que habría que descartar la interpretación alegórica de Amalario de Metz y los escritores siguientes. El parecer de Canet, por otro lado, posee dos puntos débiles. En primer lugar, sería necesario justificar convenientemente que el "pueblo" al que se refiere la nota marginal hace referencia a los cristianos del siglo X. En los textos litúrgicos del Viernes Santo, *populus* se refiere más bien a los judíos de la época de Cristo. El sentido de la nota, entonces, podría ser: "Nosotros los sacerdotes no nos inclinamos en razón de los crímenes

[24] "Hic nostrum nullus debet modo flectere corpus ob populi noxam ac pariter rabiem". En: L. Canet, "*La prière Pro Judeais de la liturgie catholique romane", Revue des Études Juives* 61, 1911, p. 219.
[25] Cf. G. Morin, "De quelques publications liturgiques récentes", *Revue Bénédictine* 30, 1913, p. 122.
[26] Cf. Peterson, *Perfidia*..., p. 310.

cometidos por los judíos". Si fuera esta la interpretación correcta, estaríamos frente a un rasgo de antijudaísmo toda vez que la liturgia haría un diferencia importante cuando se trataba de rezar por los judíos que cuando se hacía por cualquier otra intención. Por otro lado, el hecho de que el primer indicio del cambio de las rúbricas apareciera en territorio franco, y no en el misal en uso en la corte papal, favorece la hipótesis de cierto ámbito político y social favorable a un trato peyorativo hacia el pueblo judío. De ese modo, y como sucedió con muchas otras prácticas litúrgicas, algunos usos particulares galicanos terminaron imponiéndose en el rito romano.

Habría, sin embargo, una objeción que hacer a esta interpretación, y es que la inscripción aparece en una nota marginal la que podría ser asimilada a una rúbrica. Y, si este fuera el caso, *populus* haría referencia a los fieles cristianos que asisten a la ceremonia puesto que este es el modo que tienen los libros litúrgicos de expresar las indicaciones acerca del desenvolvimiento de las ceremonias. Sin embargo, y más allá de la discusión de esta objeción, no parece apropiado sostener una hipótesis, como lo hace Canet, basado únicamente en una nota marginal encontrada en un solo misal. La aparición de un caso particular no justifica de ningún modo la enunciación de una regla general aunque, claro está, esa notas podrá estar simplemente poniendo por escrito una costumbre que se encontraba ya muy extendida.

En conclusión, y a pesar de los puntos débiles que ofrece la interpretación de Canet, considero que es la más adecuada para explicar la desaparición del *Flectamus* en el caso de la oración por los judíos.

## Conclusión

Los textos analizados muestran que el pueblo judío poseía una presencia considerable en la liturgia latina de Semana Santa, pero las referencias no eran unánimes en cuanto a la valoración que se hacía de ese pueblo. Por un lado, las interpretaciones alegóricas de las palabras evangélicas y ciertos rasgos de algunas ceremonias, tendían a asimilar a los judíos con los cristianos en tanto que depositarios de la redención de Cristo. Por otro, sin embargo, varios de los ritos y de los textos litúrgicos reflejaban una imagen negativa del pueblo hebreo, con referencias ocasionales en tonos de burlas y sarcasmo.

Sin embargo, aún en estos casos, la liturgia era un reflejo fiel del relato evangélico y paulino, de modo tal que la conclusión de que las ceremonias de

Semana Santa predisponían especialmente a actitudes antijudías debería ser extensiva también a varios pasajes del Nuevo Testamento. Esto no quita, claro está, que en ocasiones algunos gestos alentaran actitudes de discriminación y burla.

## Bernardo di Chiaravalle: la perversione della *curiositas*

*Valentina Amorosino*
Jihoceska Univerzita, Ceske Budejovice – Rep. Checa

La storia umana è legata alla tendenza che l'uomo ha di porsi domande su se stesso, su quello che lo circonda e non meno sull'origine, come segno di una causa necessaria dalla cui volontà ogni cosa è ricondotta. Nel gioco seduttivo dello sguardo che si apre e si concede al mondo si nasconde pertanto la bellezza del desiderio di volersi e voler conoscere, desiderio legittimo, ma certamente non per questo sprovvisto di pericoli.

La domanda sul come posso conoscere, nel Medioevo muta il suo carattere prettamente gnoseologico ed assume un più forte connotato etico. Fondamentale non è più capire quanto si possa comprendere, ma guardare al limite più o meno marcato tra quello che è concesso sapere e quello che invece sfocia nel proibito.

L'autore scelto per intraprendere questo percorso che ci vede moventi circa la nostra lecita possibilità di conoscere e la sfrenata, quanto incontenibile presunzione a volerlo fare, è Bernardo di Chiaravalle. La scelta non è certamente casuale, Bernardo, infatti, si presenta come l'*exemplum* dell'uomo che vive la propria esistenza in continua relazione con il Padre, per il quale sente riconoscenza e amore. Nell'abate di Chiaravalle non esiste spazio per sentimenti quali irrequietezza e ribellione nei confronti dell'*Auctoritas*. Bernardo non racconta la disfatta dell'uomo che si arrende dinanzi al mistero divino; l'uomo bernardiano non depone le armi della propria intelligenza in nome di una fede sterile e ceca e non rinuncia a conoscere e a emanciparsi dai suoi limiti. Il piano ascetico-religioso non è in Bernardo il modo attraverso il quale andare estrinsecando l'uomo da sé stesso, affinandolo o teorizzandolo per astrarlo in una realtà che non gli compete o non gli appartiene o che, comunque, lo distrae da sé stesso, ma è il segno in un certo modo tangibile della reale radicazione dell'uomo alle sue radici creaturali ed esistenziali[1].

[1] Alessandro Musco, *Pensiero medievale e Medioevo per differenza*, Palermo, Manfredi Editore, 1979, p. 134.

Non c'è alcun dubbio sul fatto che sia proprio durante il Medioevo, di cui Bernardo incarna ogni singola caratteristica, lo scoprirsi, o meglio il riscoprirsi quali creature di Dio, in tal senso diventa una reale missione quella di vivere affamati di virtù, tenendo in questo modo fede alla propria chiamata etica, ma anche ovviamente di aprirsi alla conoscenza nel desiderio sincero di raggiungere non solo in prospettiva escatologica, ovvero *in statu beatitudinis*, ma già *pro statu isto* una privilegiata condizione di "esperienza" di quel mistero divino di cui si è disegno perfetto: "Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum"[2].

Jean Leclercq suggerisce che Bernardo di Chiaravalle è un mondo che mai si finisce di esplorare[3]; un intellettuale capace di produrre opere interamente attraversate e dominate dalla presenza del Verbo. Bernardo non si è mai risparmiato, è stato un fedele servitore della Chiesa, un condottiero di anime, un sincero innamorato di Dio e delle Sue creature.

Instancabile e felice servo che solo nell'atto disinteressato della sottomissione a Dio ha trovato il senso autentico della sua vita. La fatica speculativa dell'abate di Chiaravalle è palpabile in ogni singola pagina del suo *corpus* filosofico, i suoi scritti si rivelano pregni di tensione spirituale, di suggestive esperienze mistiche e ponderati ragionamenti teologici che svelano la grandezza di questo autore rivelando la tenacia di un uomo che ha servito la politica, la Chiesa, ma soprattutto Dio.

Impossibilitati nel prendere a modello ogni singola opera dell'autore, in questo contributo si è ritenuto opportuno focalizzare l'attenzione solo su una tra le sue opere più dense e corpose: il *De gradibus humilitatis et superbiae*[4].

[2] *Gn* 1, 27.

[3] Cfr. Jean Leclercq, "Introduction à quelques ètudes sur St. Bernard" in *Collectanea Cistercensia*, XXXVI, 1974, p. 139. Jean Leclerq (1911-1993) rappresenta una delle massime autorità per quanto riguarda lo studio del pensiero benedettino e cistercense medievale. Ordinato monaco benedettino a Clairvaux nel 1928 si dedica subito allo studio dei principali esponenti dell'Ordine, come ad esempio Pierre de Celle (1115-1183) e Pietro il Venerabile (1092-1156). I suoi interessi valicano la cerchia benedettina, quando decide di occuparsi di Bernardo, con l'edizione di una monografia dedicata al santo cistercense nel 1948, dal titolo *Saint Bernard mystique*. Dedicherà la sua vita professionale al suo studio, pubblicando diverse altre monografie e articoli sulla sua figura.

[4] Cfr: San Bernardo (Deug-Su I, ed.), *De gradibus humilitatis et superbiae*, in San Bernardo, *Trattati*, Scriptorium Claravallense, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano, 1974, p. 3:

Il modello della *Regula* di San Benedetto è il punto di partenza del lavoro bernardiano che procede spedito nel porre le basi circa gli atteggiamenti necessari per la conduzione di una degna vita monastica. Un testo più che denso che suggerisce diversi piani di lettura. Caratteristica questa che deriva principalmente dallo sviluppo del concetto di ribellione, secondo due sue componenti peculiari: 1) l'*arrogantia* e l'*inoboedientia*. A queste Bernardo fa seguire il *contemptus*, che si declina in tre differenti gradi: *contemptus fratum*, *contemptus magistri*, *contemptus Dei* e, subito dopo il suo contraltare: l'*ascensio* dell'umiltà. Al fine di permettere questo particolare movimento ascendente che conduce il monaco alla liberazione della propria disperazione, Bernardo lo inserisce all'interno della *congregatio*. Generalmente è possibile tradurre questa come professione religiosa, ma all'interno della vita monacale assume un significato più ampio e profondo, in quanto dona al monaco uno *status* che gli impedisce di *descendere* nei gradi; pertanto, la *congregatio* in questa particolare circostanza si presenta come necessaria per il perfezionamento della vita.

La prima parte del *De gradibus humilitatis et superbiae* è interamente dedicata a marcare le linee guida di una teologia dell'umiltà, precisandone il fine e il modo attraverso cui è possibile raggiungere e interiorizzare il sentimento dell'umiltà. È fondamentale a tal proposito sottolineare come nella speculazione bernardiana sia centrale l'idea che il grande insegnamento di Cristo trovi il suo apice proprio nel valore dell'umiltà; da ciò Bernardo arriva a dedurre che non può esistere conoscenza, né tanto meno conoscenza di se stessi, che non passi necessariamente dall'atto di umiliazione del proprio sé.

La seconda e ultima parte del *De gradibus humilitatis et supebiae* invece vede una sistematizzazione dei dodici gradi della superbia, ovviamente in base ai gradi

Prima opera di san Bernardo, il *De gradibus humilitatis et superbiae*, venne composto su invito di Goffredo della Roche-Vanneau. […] Non è possibile stabilire una precise datazione del *De gradibus*. Ma, se si dà per certa la sua priorità cronologica rispetto a tutte le altre opera di san Bernardo, si possono utilizzare alcuni dati per una collocazione approssimativa. […] Un fatto evidente va preso in considerazione. Nella Prefazione al *De gradibus* Bernardo manifesta esplicitamente la tipica psicologia di chi è alla prima prova letteraria: è preoccupato di non poter andare a fondo con il suo argomento, ma nello stesso tempo, pensando all'eventuale successo, ha un momento di vanità.

dell'umiltà come erano stati elencati da Benedetto. Non è pertanto peregrina la costatazione di Étienne Gilson quando scrive che:

> "molti avevano letto San Benedetto prima di Roberto di Molesme e di San Bernardo, c'erano stati eccellenti benedettini, santi benedettini; l'Ordine se aveva bisogno di una riforma, aveva però conosciuto epoche di splendore spiritual, anche nel corso del medio evo, e tuttavia in nessun momento si riscontra una spinta mistica il cui vigore sia paragonabile a quello di cui il XII secolo fu lo stupito testimone. Come spiegare questo fenomeno? Sembra lo si possa fare solo conservando tutta la sua forza al desiderio di osservare la vita benedettina pura da cui erano animati Bernardo e i suoi compagni"[5].

È evidente dunque che il filosofo francese avesse ben rintracciato nell'esempio benedettino la chiave di lettura dell'operato bernardiano, certo è che all'interno della speculazione di Bernardo risiede ed è ben radicato il desiderio di guardare alla superbia, al fine di mettere l'accento su ogni singolo grado della sua manifestazione e dunque, degenerazione. Bernardo traccia pertanto un itinerario tanto chiaro quanto esplicativo del peccato di superbia, dal quale conclude che: "primus itaque superbiae gradus est curiositas"[6].

Se è vero che il mondo classico associa il desiderio di conoscenza e la curiosità verso l'ignoto a caratteristiche prettamente positive, basti pensare ad Aristotele quando nel primo libro della Metafisica afferma che tutti gli uomini per natura sono portati alla conoscenza, altrettanto vero è che nel mondo medievale, in particolare in Bernardo, la curiosità è un sentimento da tenere a bada, un sentimento che va necessariamente addomesticato.

La *curiositas* nella sua forma più pura è traducibile come una caratteristica fondamentale dell'anima e sarebbe errato dire che Bernardo la rinnega in modo totale. La questione posta dall'abate di Chiaravalle è molto più articolata, infatti ciò da cui Bernardo mette in guardia i monaci e in generale gli uomini, è l'abuso eccessivo e "presuntuoso" della scienza a scapito della fede. Ad essere tenuta debitamente a distanza non deve essere la tensione naturale verso il sapere, che al contrario va curata e difesa, ma una certa inclinazione alla "degenerazione

[5] Étienne Gilson, *La teologia mistica di San Bernardo*, Milano, Jaca Book, 1987, pp. 15-16.
[6] San Bernardo, *De gradibus humilitatis et superbiae*, X, 28, p.80.

intellettuale" con la quale si pretende di rendersi autonomi rispetto alla fede, addirittura, totalmente indipendenti da quest'ultima. Bernardo pertanto, esorta a restare lontani da quella che lui appella come *vana curiositas*, ovvero una *curiositas* sterile, che non accresce la conoscenza, e ancor peggio non accresce la conoscenza di Dio, ma che semplicemente si gonfia di superbia e porta gli uomini a credere di poter accedere da soli ai misteri del mondo; misteri che secondo Bernardo, senza la vicinanza a Dio restano inevitabilmente oscuri.

La contrapposizione tra *fides-curiositas* non è da attribuire a Bernardo in termini di originalità, per fare un esempio, già Agostino ne aveva fatto un punto cruciale della sua speculazione, di fatto tale contrapposizione si presenta come *topos* ricorrente in tutto il pensiero medievale, bisogna però riconoscere che è con Bernardo che si ha per la prima volta l'accostamento tra il concetto di *curiositas* e la caduta di Lucifero, dipinta come appunto, effetto inevitabile di una sete di conoscenza dai contorni diabolici, segno peculiare di chi è animato dalla smania di sapere *tanto quanto* solo a Dio è concesso.

Tale originalità di Bernardo non è certamente passata inosservata a Bonaventura, il quale nelle sue *Collationes in Hexaemeron* scrive: "Beatus Bernardus dicit de gradibus superbiae, quod primum vitium est curiositas, per quod Lucifer cecidit; per hoc etiam Adam cecidit. Appetitus scientiae modificandus est, et praeferentia est ei sapientia est sanctitas"[7].

Per l'abate di Chiaravalle la colpa di Lucifero va rintracciata nella spavalderia con la quale l'angelo della luce ha osato alzare lo sguardo in direzione di Dio, innescando attraverso tale azione il desiderio impuro e incontrollato di essere no *come* Dio, ma addirittura *superiore* a Dio. Esplicativa risulta a tal proposito la constatazione di Pietro Lia, il quale scrive: potremmo parlare, per analogia, di un perturbamento dello sguardo in cui riconosce il vero nocciolo della colpa di Lucifero e di cui il tentativo di usurpare i diritti di Dio non è che la conseguenza[8].

Una delle chiavi di lettura per la comprensione di Bernardo, anche nell'ottica della *curiositas*, è il senso cristologico che permea la riflessione teologica e

[7] Bonaventura da Bagnoregio, *In Hexaemeron collatio*, in *Doctoris Seraphici Sancti Bonaventurae Opera Omnia*, t. V, Firenze, Quaracchi, 1891, coll. XIX, Cap. 4, p. 420.
[8] Pietro Lia, *Un'estetica del Verbum in Bernardo di Chiaravalle*, Milano, Edizioni del Galluzzo e Fondazione Ezio Franceschini ONLUS, 2011, p.181.

filosofica dell'abate di Chiaravalle. La figura di Cristo infatti attraversa e caratterizza il pensiero di Bernardo, fino al punto che antropologia e cristologia si fondono dando vita all'esempio concreto dell'essere umano che non è più – come per esempio nelle religioni politeiste – orientato a imitare Dio in nome della Sua forza, della Sua invincibilità, bensì in nome della Sua capacità di accettare e convivere con la fragilità, con l'umiltà, con l'obbedienza, la mortificazione e addirittura con la morte.

Bernardo condanna la presunzione umana o angelica, nel caso di Lucifero, di voler fare esperienza di tutti quegli attributi che solo a Dio possono appartenere, ma ancor più condanna il distacco che le creature pretendono di avere con Cristo, il Figlio Unigenito. Per tale ragione crediamo sia più opportuno in riferimento alla speculazione bernardiana parlare di necessità a un ritorno sincero all'*imitatio Christi*.

Guardare all'esempio di Cristo significa essere sì proiettati alla salvezza eterna, ma soprattutto mettersi nelle condizioni di accettare la Croce, con tutto quello che questa comporta: sacrificio, sofferenza, patimento. In più occasioni, infatti, Bernardo sottolinea che così come Dio non ci ha amati *per* e *nella* nostra forza, allo stesso modo l'umanità tutta è chiamata ad amare Dio senza misura, e nella consapevolezza di ciò che il Dio cristiano rappresenta: condivisione del dolore, empatia rispetto al più debole. L'apertura alla Croce, sancita dall'entusiasmo di vivere una vita secondo il modello del Figlio conduce, secondo Bernardo, alla possibilità per le creature di partecipare al sentimento della *caritas*. Solo la carità dice Bernardo rende concreta la conversione, perché nel sentimento disinteressato della carità le anime ri-scoprono la loro naturale predisposizione al bene: *caritas vero convertit animas, quas facit et voluntarias*[9]. Bernardo interiorizza il messaggio dell'Apostolo Giovanni: *Deus caritas est*[10] e conclude che ogni creatura non può che avere con Dio un profondo legame di amore disinteressato. Lucifero dunque rappresenta nella speculazione bernardiana, il paradigma dell'irriconoscenza; l'orgoglio muove il suo agire, orienta il suo desiderare, fino alla scelta deliberata di rinunciare al regno di Dio.

[9] San Bernardo (ed. Enzo Bertola), *De diligendo Deo*, in San Bernardo, *Trattati*, Milano, Scriptorium Claravallense, Fondazione di Studi Cistercensi, 1974, XXII, 34, p 322.
[10] *1 Gv* 4,8. Nel 1974, con la Bibbia CEI, c'è stato il trapasso cattolico della nuova formula «Dio è amore».

Scrive Bernardo in riferimento a quella che era la condizione privilegiata di Lucifero: "sed et tu, signaculum similitudinis, non in paradiso, sed in deliciis paradisi Dei positus es. Quid amplius quarere debes?"[11]

È un interrogativo che Bernardo pone e si pone, nel tentativo di coprendere perchè colui che era il *signaculum similitudinis* avesse avuto l'ardire di desiderare ancora di più. La risposta alla quale Bernardo approda è che Lucifero fosse *troppo* curioso, a tal punto da lasciarsi condizionare da questa malsana curiosità fino a giungere all'invidia nei confronti di Dio. La curiositá ha acceso la superbia di Lucifero e la superbia ha decretato la sua caduta: "quia igitur gratuitae Dei bonitati, qua gratis factus es, ingratus exsistis, iustitiam vero quam expertus non es, non metuis; ideoque audacter committis culpam, de qua tibi falso promittis impunitatem"[12].

L'accusa che Bernardo muove a Lucifero è chiara quanto inappellabile; egli ha degenerato l'ordine delle cose, pertanto l'agire di Lucifero è innaturale, diabolico, privo di ogni senso logico. Lucifero non ha rispettato la legge dell'amore, né la volontà del Creatore, e si è così condannato all'eterna dissimilitudine con Dio. Bernardo a questo punto pone due possibili questioni rispetto a quello che è stato il destino di Lucifero:

1, Lucifero conosceva quello che sarebbe stato il suo destino. Lo aveva previsto, ma aveva ritenuto impossibile che Dio, infinito amore, non fosse mosso da misericordia e non decidesse pertanto di risparmiargli il supplizio della caduta.

2. Lucifero *accecato* dalla visione del regno che tanto bramava ha perso l'opportunità di prevedere la sua caduta, la sua disfatta, il suo destino.

Nel primo caso si può ipotizzare che l'angelo delle tenebre si sia preso doppiamente gioco di Dio. La prima volta mostrando al Creatore la sua irriconoscenza, e la seconda, supponendo di prevedere quale sarebbe stato l'agire divino. Nel secondo caso invece si teorizza una brama di potere tanto forte da accecare la *preveggenza* alla quale Lucifero era stato da Dio destinato.

La soluzione alla quale Bernardo giunge è che l'angelo superbo prima della caduta avesse potuto prevedere quello che sarebbe stato il suo dominio, ovvero quello che ha ottenuto sopra gli uomini empi, ma non fosse riuscito a prevedere la sua dannazione. Secondo Bernardo, Lucifero è caduto dalla verità per colpa della

[11] San Bernardo, *De gradibus humilitatis et superbiae*, X, 31, p. 84.
[12] Ivi, X, 33.

sua incontenibile curiosità. Scrive Bernardo in riferimento al dannato: "per curiositatem a veritate ceciderit, qui prius spectavit curiose, quod affectavit illicite, speravit praesumptuose"[13].

È assolutamente degna di nota la costruzione retorica offertaci da Bernardo, il quale pone l'accento su tre specifiche questioni: Lucifero ha prima guardato con curiosità (*spectavit curiose*), poi ha desiderato in modo illecito (*affectavit illicite*) e infine ha presuntuosamente sperato di ottenere (*speravit praesumptuose*).

Sulla base di questo è possibile concludere che per Bernardo la curiosità non può che rivendicare il primo posto tra i gradi della superbia. Alla *curiositas*, infatti, l'abate di Chiaravalle fa risalire l'origine prima del peccato. La *curiositas*, ma ad onor del vero tutti e tre i primi gradi della superbia (*curiositas, levitate animi* e *inepta laetitia* ) descrivono la fragilità creaturale, mostrandone in tal senso la dimensione più puerile e lasciando così presagire l'inizio di un cammino destinato all'oblio e alla dannazione.

Bernardo nel descrivere lo *status* sopraffatto dal sentimento di *curiositas* fa riferimento a una precisa sintomatologia, primo fra tutti vi sono: *oculis incipientem vagari*. Il vagare dello sguardo è secondo Bernardo un segno evidente che deve mettere immediatamente in allarme. Il monaco che ha aperto la sua anima in direzione del peccato non può che essere smanioso, irrequieto, incapace di uno sguardo sereno. I suoi occhi vagano, sono in una continua condizione d'imbarazzo, tipica di colui che è consapevole di aver abbandonato la propria lealtà a Dio e alla comunità, in cambio di un tornaconto futile e privo di valore morale. Tale irrequietezza, come un'eco rimanda al primo momento storico in cui l'uomo ha tradito l'alleanza con il Padre, infatti anche per Adamo ed Eva lo sguardo fu un elemento impossibile da fuggire. Solo dopo aver peccato tradendo la raccomandazione che Dio aveva fatto l'oro, i due innamorati sperimentarono l'impossibilità di eludere lo sguardo ammonitore del Padre e provarono la vergogna nello scoprire la nudità dei loro corpi.

È dovere di questo lavoro sottolineare che nel *De gradibus humilitatis et superbiae*, Bernardo non concepisce ancora la curiosità come un peccato in senso stretto, ma che la descriva con sottili distinzioni in riferimento al peccato rispetto a cui è strumentale; da ciò la severa ammonizione che l'abate di Chiaravalle rivolge

[13] Ivi, X, 38.

all'anima del peccatore, la quale è accusata di lasciare troppo spazio e troppo tempo al sentimento di *curiositas*, che trova pertanto il modo per annidarsi e degenerare la normale predisposizione al bene al quale ogni creatura è chiamata. Dunque, scrive Bernardo in riferimento alla *curiositas: etsi culpa non est, culpae tamen occasion est, et indicium commissae, et causa est committendae*[14], sottolineando in tal senso come la *curiositas* rappresenti l'anticamera del peccato, la colpa dalla quale il peccato si origina e si alimenta.

***

In conclusione a questo *excursus* circa l'importanza del concetto di *curiositas* all'interno della speculazione bernardiana, non possiamo che riconoscere in Bernardo un'originalità che è legata non tanto al tema, ma al modo in cui questo viene dall'autore accuratamente declinato, e notare inoltre, come ogni idea in lui sia strettamente legata e sostenuta da una salda conoscenza della Sacra Scrittura, sua fonte primaria, dalla quale attinge continuamente. La Bibbia è il *substratum* di tutti gli scritti del *corpus* bernardiano, la lettura imprescindibile senza la quale il suo pensiero non sarebbe potuto essere quello che è. La Bibbia per Bernardo non è preminentemente un codice di vita morale, né una raccolta di precetti utili al progresso spirituale: è un libro di immagini, fonte di rinnovata meraviglia che sempre lo ispira e lo guida.

La lettura di Bernardo obbliga a una teologia giustamente definite come mistica[15], perché fondata sull'esperienza personale, immerse nella parola di Dio: nella Sacra Scrittura egli ha rintracciato l'occasione per un'intima e personale interpretazione di Cristo. L'*imitatio Christi* sta a fondamento del pensiero bernardiano, e la capacità di bramare in modo sincero, disinteressato e nobile, è ciò a cui l'Abate esorta tutte le anime, le quali non devono avere paura di volere, ma devono sapersi predisporre a una *voluntas* capace di fondersi fino a coincidere perfettamente con quella del Padre.

Il messaggio che Bernardo attraverso i suoi scritti ha voluto lasciare ai postumi è quello di non avere paura di *perdersi* in Dio. Solo realizzando questo viaggio l'umanità può intrecciarsi con la santità e riscoprire il dono divino che all'uomo è

[14] San Bernardo, *De gradibus humilitatis et superbiae*, X, 30.
[15] Cfr. Étienne Gilson, *La teologia mistica di san Bernardo*, p. 49.

stato offerto gratuitamente: la carità, attraverso la quale l'essere umano è *inchiodato* a Dio fino alla resurrezione nell'unità tra il Creatore e la creatura.

# *Libro de buen amor* en los debates políticos y eclesiológicos del siglo XIV

*John Jaime Estrada González*
The City University of New York - USA

## 1. Presentación

Aunque el *Libro de buen amor* (1335-1345) sea una de las obras más destacadas de la literatura medieval castellana; su autor, Juan Ruiz, según en el texto, continúa siendo desconocido en la historiografía literaria. Fue un poeta probablemente cercano a las jerarquías eclesiásticas de la época. El título de la obra no es el original, fue el resultado de los estudios filológicos del siglo XX. El personaje, un arcipreste, fue equiparado a un "ajuglarado," y con ello la obra se catalogó como paródica, irónica y burlona. Aquella taxonomía se difundió en la enseñanza escolar, asemejando el personaje a los de Chaucer o Bocaccio. Vista sólo bajo esa retícula, se desdeñó su contenido relacionado con los debates teológicos, filosóficos y eclesiológicos de la época.

Mencionaremos algunos episodios del texto que evidenciarán la participación directa del autor en los problemas que enfrentaban las feligresías y el clero eclesiástico por aquel entonces, particularmente en Castilla. Un personaje arcipreste, condición jerárquica de bajo rango, desempeñaba muchas funciones en el ordenamiento eclesiástico.

## 2. El horizonte histórico del *Libro de buen amor*

La obra, en algunos de sus episodios, fue también el intento de un intelectual poeta por rescatar del naufragio las instituciones eclesiásticas de la época. En este propósito fue único en la literatura medieval castellana. Se trató de una ambición amplia en el material poético que deliberadamente escribió con tal finalidad. Su producción literaria no implica que fuera el último en tratar de reconciliar, adecuadamente, autoridad e individualismo; libertad de escoger (libre albedrío) y predestinación; y superioridad del Papa sobre los concilios. Estos temas, que a menudo resultan ingenuos e insuficientes para una discusión aguerrida, no lo eran así en aquel siglo. Las polémicas condujeron a hechos de sangre y posteriormente a

graves colisiones. Tampoco podemos pensar que fueron solo las polémicas religiosas las que dieron pie a tales desafueros.

En Castilla, particularmente en Toledo, (la diócesis más grande y rica de Europa a comienzos del XIV) se vivía también una confrontación incesante entre los bandos de nobles que con sus caballeros armados se alineaban por parroquias para ejercer hegemonía municipal; unos en nombre del rey, otros en el del Papa en Aviñón.

Nadie niega que las creencias religiosas puedan teñir una relación personal y condescender a la espada. Lo que aquí abordamos es la expresión política, que nos permite preguntar, ¿supera las creencias religiosas?, mejor aún, ¿está por encima de ellas? Para responder adecuadamente, es más decisivo presentar las posiciones políticas como acicates de este enfrentamiento; quizá más útiles para la discusión que el marco personal e íntimo de las creencias personales, ¡tan difíciles de abordar! No es nuestro propósito presentar una descripción de Juan Ruiz (posible autor) *qua* filosofía política o teología. No se trata de traer a juicio lo que estas disciplinas actuales sostienen; tampoco el acercamiento que a ellas hace la filosofía analítica. Lo que leemos en *Libro de buen amor* tiene valor intrínseco; nos permite comprender lo que dice, a quiénes posiblemente lo dice y hasta porqué lo dice.

**3. Siguiendo el texto en las polémicas de la época**

Del texto se puede colegir que el arcipreste, (el personaje) no buscó preservar la acción directa de Dios en la revelación, sino privilegiar el rol de la mediación jerárquica de la iglesia, tal cual lo leemos en el texto: "es el Papa sin dubda la fuente perenal, / ca es todo el mundo vicario general; / los ríos son los otros que an pontifical, / arçobispos e obispos, patriarca, cardenal", V. 1160-4[1]. Al igual que cualquier intelectual eclesiástico en el siglo XIV, sin importar su orientación epistemológica, reconocemos en los versos anteriores el conflicto en torno a la *Lex divinitatis*, polémica constante entre las jerarquías eclesiásticas y las autoridades seculares. Es en el contexto de esa disputa que escribe la obra.

Se trató en último término de un agrio conflicto en torno a la concepción de todo el gobierno terrenal. ¿Quiénes eran el Papa, el rey de Francia y el emperador germano para hablar del gobierno de toda la Tierra? El personaje del arcipreste

[1] Juan Ruiz, *Libro de buen amor*, Alberto Blecua (ed.), Madrid, Cátedra, 2005. Todas las citas de la obra pertenecen a esta edición.

enfatiza con insistencia la legalidad jerárquica; sin embargo, esta veta está hoy mitigada; es un tema que despierta poca simpatía entre estudiantes. No quiero pensar que sea por ignorancia que los críticos invitan a leer la obra con la única motivación de disfrutar las aventuras de este arcipreste "ajuglarado" y "paródico" entregado a una vida libidinosa.

En el muy somero análisis que presentamos, podremos ver que la obra nos ayuda a construir un puente (en el que todavía queda mucho por hacer) entre los grandes sistemas del siglo XIII y las revisiones finales de Platón y Aristóteles a lo largo del siglo XIV. Así fue como regresó triunfante a la palestra el agustinismo catapultado por la escolástica. Para citar un caso, Wycliff, se apoyaba en San Agustín para mostrar el claro ejemplo de la relación directa con Dios sin mediación alguna, con lo cual desechaba de manera definitiva la *Lex divinitatis.*

Como es bien sabido, el texto *De la jerarquía terrestre y de la jerarquía eclesiástica,* atribuido a Dionisio "el aeropagita," fue la fuente no escriturística más estudiada en el siglo XIII-XIV; sobre ella se apoyaron las disputas. Como sabemos, esta obra ejerció fascinación desde el siglo IX y tuvo variadas traducciones desde la de Escoto Eriúgena hasta la de Hugo de San Victor y su escuela catedralicia la difundió desde entonces. Apoyado en el orden del universo que presentaba Dionisio, Gilles de Roma planteó que: "recaía sobre la iglesia, como intermediaria entre divinidad y humanidad, conducir a los laicos de regreso a Dios"[2]. La afirmación anterior sentó las bases para plantear la tesis de la superioridad de la iglesia sobre el gobierno secular. En tales términos no puede haber nadie por encima de la iglesia para llevar a cabo su misión encomendada por Dios y sólo responsable ante él.

En contra parte a la tesis de Giles, se argumentó tanto en Oxford como en París, que si los más bajos son conducidos a lo más alto a través de la intermediación, entonces el Papa no puede reclamar una autoridad sobre cualquier jerarquía terrestre, puesto que el poder sobre los más bajos lo ejercen los intermediarios, arzobispo, obispo, abad o párroco. Siendo solo intermediarios, ejercen únicamente, poder espiritual. Por tanto, los Papas, trabajando a través de ellos, ejercen únicamente, poder espiritual. En resumidas cuentas, quien sea el rey es cabeza de su propio reino, por tanto, jerarquía secular, de tal manera que la monarquía imperial, si es que hay una, es la cabeza del mundo e independiente del Papa.

[2] Giles de Rome, *On Ecclesiastical Power*. New York, Columbia UP, 2004, p. 100. Taducción nuestra.

Por su parte, Juan Ruiz (quien haya sido el autor del *Libro de buen amor*) con su obra reinstaura el conflicto de este periodo y logra, en cuadernavía, participar en aquellos debates. Su obra se puede leer en el corredor del llamado "gran sisma" y por ello su alcance trasciende un llamado "desdoroso enfrentamiento entre autoridad eclesiástica y secular," como tanto se suele mencionar.

Como se puede seguir en el texto, primero establece el propósito de su obra y después acomete el tema de la salvación:

> "fiz esta chica escriptura en memoria de bien e conpuse este nuevo libro en que son escriptas algunas maneras e maestrías e sotilezas engañosas del loco amor del mundo, que usan algunos para pecar. Las quales, leyéndolas e oyéndolas omme o mujer de buen entendimiento que se quiera salvar, descogerá e obrarla á", V. 81-86.

De la obra no se desprende ninguna desaprobación de Juan XXII (Papa en Avignon) y su gestión. Por tanto, no le desconoce y mucho menos se alinea con los enemigos de aquél que propendían por la pobreza en toda la iglesia. Cuando menciona a Cristo en sus versos, para nada ejemplifica su pobreza y mucho menos lo hace al hacer relación a la iglesia. El tema de la pobreza existe en su obra, mas acometió la condición de los pobres como un ejercicio de la misericordia:

> "vestir los pobres desnudos, con la Santa Esperança / que Dios, por quien lo faremos, nos drá Buena andança: / con tal loriga podremos con Cobdiçia que nos trança, / e Dios guardamos á de Cobdiçia, malestança. V. 1587-90.

y más adelante enfatiza:

> "Desea oír misas e fazer oblaçiones, / desea dar a pobres bodigos y oraciones, / fazer mucha limosna / e decir oraciones: / Dios con esto se sirve, bien lo vedes, varones", V. 1628-31.

¿Quiénes podrían ser esos varones a los que se refiere el arcipreste? Es muy evidente que no se trata de un sermón parroquial.

Recordemos que Cristo era considerado el inspirador de las órdenes mendicantes y dentro de ellas se vivían los fermentos de los conflictos entre quienes abrazaban el derecho a que la iglesia tuviera propiedades y la posición de quienes lo rechazan

tajantemente. Frente a este estado, el arcipreste insiste en dar limosnas y ofrecer panecillos (bodigos) a lo pobres, privilegiándolos para ganar la salvación del alma. Los teólogos de Oxford, que no disputaban a nombre de su orden, atacaban directamente las posiciones aviñonesas por heréticas y nugatorias de la pobreza que debe tener la iglesia, imagen de Cristo en la Tierra.

También otro foco de discusión se situaba entre los que sustentaban la tesis de la supremacía eclesiástica frente a la papal que no es lo mismo. Como bien se ha estudiado, las raíces de esta disputa se hunden en los canonistas de los siglos XII y XIII, quienes establecieron su *corpus* filosófico y teológico por la época en la que se escribió el *Libro de buen amor*. Los trabajos de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham alcanzaron todo su apogeo hacia mediados de aquel siglo XIV y dieron las bases para las consecutivas polémicas intelectuales sobre el gobierno de la iglesia.

En este nuevo acontecer se trataba nada menos que de afirmar y sostener que la totalidad de la iglesia tenía que estar por encima del Papa. Frente a quienes afirmaban la supremacía absoluta del Papa y nadie por encima de él, ni siquiera la mayoría en un concilio. Quienes se oponían al poder omnímodo del Papa terminaron encarcelados. Las cosas así los llevaron a huir a Inglaterra y Alemania, los reinos enemigos del Papa. Era el momento de mayor crecimiento de los debates conciliaristas que ocuparon el siglo XIV. Algunos teólogos españoles estuvieron involucrados abiertamente en contra el poder del Papa; el caso de Alfonso Fernández de Madrigal, ya en el siglo XV, es uno de los más conocidos; por eso pasó a la historia con el apodo de "el tostado".

En otro margen de ideas, quienes defendían el poder del Papa para lo civil, así como su derecho a tener posesiones, alegaban que la pobreza de Cristo, *paupertas altissima* (la más alta pobreza, la divina) era la propia de la iglesia; cuanto poseía era de Dios y para Dios. Otra cosa era la *paupertas artissima* (la pobreza estricta, por tanto, humana) consecuencia del pecado, necesaria para la iglesia porque de lo contrario no habría salvación; ya que salvando a los hombres y ejerciendo la caridad con los pobres se perfecciona la iglesia.

En la actualidad, quienes caracterizan el siglo XIV en conflicto con la eclesiología mendicante, siempre han considerado aquellos debates como independientes uno de otro. Esto significa que de un lado va el carisma de la pobreza mendicante y de otra, la manera como los frailes entendían su lugar dentro de la

iglesia y cómo la iglesia debía actuar. Pero la realidad es que ambos están profundamente relacionados. Tomemos por caso la eclesiología mendicante, en particular la franciscana; esta abogaba por la identificación de la iglesia con la *paupertas artissima*, representaba, por consiguiente, un desafío directo no sólo a la jerarquía del momento, sino también a la concepción vertical del gobierno eclesiástico.

Juan Ruiz, fue posiblemente un jurista; se encuentra en la línea amplia que discierne el poder y su ejercicio en su aplicación correcta, esto es, como venido de Dios y ejercido por este sobre sus criaturas. Se interesa en aunar los dos órdenes del poder terrenal: de un lado, el que se ejerce con autoridad y fuerza; de otro, el de la potestad de Dios. Hablando estrictamente en términos canónicos, *civil dominium* y *divine dominium*, son vertidos sobre el Papa. Nuestro poeta apoyó el fecundo trabajo de tal intepretación en su momento:

> "Otrosí puede el Papa en sus decretales far. / en que a sus súbditos manda cierta pena dar; / pero muy bien puede contra ellas dispensar, / por graçia o por servicio toda la pena soltar", V. 146-9.

En la obra que analizamos, *Libro de buen amor*, Cristo con su ley sostiene el dominio civil y si tal dominio pertenece a su parte humana o a su naturaleza divina, tema crucial en las discusiones desde finales del siglo XIII, no es un tópico de su interés y opta, afín con la literatura de la época, por entronizar a Jesús como rey y a María como reina:

> "Reinas con tu fijo quisto, / nuestro Señor Jesú Cristo; / por ti sea de nos visto / en la gloria sin fallía", V. 32-5.

Como vemos recurre a la imagen evangélica del reino de Dios, con lo cual todo es de competencia divina.

En la dirección académica, las referencias a Dionisio gradualmente se desvanecen después de las primeras tres décadas del siglo XIV. Sus nociones neoplatónicas y lingüísticas, casi herméticas, parecieron limitar su interés más a místicos interesados en la vía apofática, que a intelectuales dedicados a escudriñar a San Agustín. En verdad, tal como algunos estudiosos suelen observar, este fue otro componente que contribuyó a la llamada "disolución del panorama medieval." En efecto, se trató de un fervor místico que recorrió el mundo del campo y las urbes.

Concitados por los predicadores, muchos parroquianos desoyeron la iglesia como intermediaria de Dios y buscaron la comunicación directa con él.

## 4. El quehacer del personaje en la vida eclesiástica y sus desafíos

Aquel movimiento espiritual estuvo situado, de manera particular, en el sacramento de la confesión; nuevo en sus fundamentos teológicos y procedimentales. Comportó muchas dificultades a la hora de ser practicado. De un lado estaban las costumbres penitenciales que venían desde siglos atrás; de otro, ahora se exigía que el sacramento fuera celebrado por obligación y anualmente, por pascua y resurrección; tenía que ser en secreto y con el presbítero. El resultado fue una confusión, se preguntaban: ¿quién perdonaba, el presbítero, la iglesia o Dios? De nuevo, el personaje del arcipreste acude con sus versos:

> "En el santo Decreto ay grand disputación / si se faz penitencia por sola contrición", V. 1136.

Las disputas estuvieron al orden del día: de un lado estaban quienes decían que, dada la omnisciencia de Dios, quien escruta los corazones, para qué confesarle los pecados si ya los sabe; a ello responde el arcipreste:

"Quito quanto a Dios, que es sabidor conplido, / mas quanto a la iglesia, que non judga de ascondido", V. 1138.

El arcipreste afirma que es la iglesia la que tiene el don de recibir esa confesión y con esos versos les responde a quienes se preguntaban para qué confesar los pecados, pues bastaba sólo con mostrarse contrito ante Dios, no ante otro para ser perdonado. El arcipreste se opone a esta consideración y alega que de nada servía la contrición si se volvía a pecar. Insistía en que lo más importante era el propósito de la enmienda y por tanto el presbítero era aún más necesario; era él quien imponía la penitencia y al hacerlo actuaba como un mediador de Dios, pero a través de la iglesia, así en los versos:

> "Verdat es todo aquesto de puede omne fablar, / do á tiempo e vida lo emendar; / do aquesto fallesce, bien se puede salvar / por la contrición sola, pues ál non puede far", V. 1137.

El arcipreste entiende que el creyente tiene la vida entera para enmendarse y si muere enmendándose puede alcanzar la salvación ya que para aquel entonces el purgatorio estaba bien posicionado como lugar previo a la salvación. Era una concesión de Dios a quién lo sorprendía la muerte; así lo versifica:

> "pero que a Purgatorio lo va todo a purgar: / allí faz la emienda, purgando el su errar / con la misericordia de Dios, que´l quiere salvar." V. 1140.

Pero como esto no es suficiente, el arcipreste decide instruir al creyente para realizar una buena confesión y trae a cuento el arrepentimiento de Pedro:

> "sé yo que lloró lágrimas, triste, con amarguras; / de satisfacion otra non falló en escritura." V. 1142.

Al término de este episodio, en el *Libro de buen amor* se ha indicado el sendero contrario al de los penitentes de su época, pues el camino que erróneamente seguían, no contemplaba nunca la satisfacción; los penitentes permanecerían insistiendo el resto de sus vidas en expiar sus pecados personales, los de la comunidad y toda la iglesia.

Una vez instruido el creyente, considera el caso del clero; este estaba mal preparado para conceder el sacramento y les aconseja abstenerse de hacerlo:

> "Muchos clérigos sinples, que non son tan letrados, / oyen de penitencia a todos los errados, / quier a sus parroquianos, quier a otros culpados: / a todos los absuelven de todos sus pecados. En esto yerran mucho, que non lo pueden facer; / de lo que fazer non pueden, no se deben entremeter: / si el ciego adiestra a quiere traer", V. 1144- 45.

Nada más revelador que estos versos para negar el epíteto de "ajuglarado;" nuestro personaje se reconoce letrado y capaz de amonestar e instruir a los presbíteros. Como bien lo han mencionado los estudiosos de esta época, el examen de conciencia diario se empezaba también a exigir al creyente. Con ello se disponían mejor para confesión. Resulta muy compresible que abunden los manuales de confesión en aquella época más que en cualquier otra.

El arcipreste apeló siempre a ver la vida cristiana en una perspectiva feliz, por eso le da tanta importancia a la risa. De las celebraciones litúrgicas hace también una

manera de disfrutar la vida. Estaba muy lejos del panorama sombrío que acuciaba junto con otros males naturales, un mundo infeliz y malo donde todo es tristeza y sufrimiento. De allí que al final del *Libro de buen amor* podemos leer:

> "Fizvos pequeño libro de esto, mas la glosa / non creo que es chica, ante es bien grand prosa, / que sobre cada fabla se entiende otra cosa / sin la que se alega en la razón fermosa", V.1631.

Finalmente, conviene analizar la creatividad del arcipreste con motivo de la imposición de la liturgia romana para desterrar la liturgia mozárabe, la que siempre celebró Toledo. Los creyentes toledanos rechazaron que de un día para otro y por decreto, se les impusiera una liturgia en la que no se reconocían. El arcipreste, como toledano, dedica parte de su obra a formar al creyente para que disfrute la liturgia romana como una fiesta; se acerca así a las modalidades carnavalescas. Con humor y de manera dulce y útil, a la manera horaciana, da curso en sus versos a las comparsas y el desfile de todos para celebrar la liturgia lateranense. Sabemos que aquel fue un agudo conflicto que creció y llegó a enfrentamientos de la feligresía contra la corona de Castilla, que apoyaba la imposición de la liturgia romana por la fuerza, para desterrar la mozárabe. Este constituye otro tópico en el cual nuestro *Libro de buen* amor vivenció ¡y de qué manera!, los conflictos políticos y sociales de su época. Lo que fuera obra chica, según el poeta, resulta paradójico; lo escrito sobre ella en pleno siglo XXI, suple los anaqueles de muchas bibliotecas.

# Alfabetización matemática, traducciones científicas y escuelas de ábaco: ¿hacia una formación profesional?

*Giovanni Patriarca*
U*n*iversidad de las Palmas de la Gran Canaria – España.

## Preámbulo

Entre el Siglo XIII y XIV la expansión de las vías mercantiles permite un intercambio fructuoso entre las orillas del Mediterráneo. En este contexto, el desarrollo de los portulanos y de las cartas náuticas se caracteriza como un punto de inflexión en la historia, gracias a la asimilación y la aplicación práctica de aquellos cambios metodológicos en las ciencias naturales, apoyados por un nuevo enfoque a la computación, la aritmética y la geometría.

Esta renovada atención a las "ciencias de los números" es fruto de la revolución matemática a la que dieron un impulso fundamental Leonardo de Pisa (Fibonacci), Jordán de Nemore y Johannes Campanus de Novara sostenidos por esa incubación cultural –con estilos y criterios totalmente peculiares– tanto de la Escuela de Toledo con sus tablas astronómicas como de la corte de Federico II Hohestaufen en Sicilia.

Además, juega un papel significativo la fecunda contaminación de una red transnacional de estudiosos con tradiciones culturales y religiosas distintas. A ese humus cultural, hecho aún más vivo por el florecimiento intelectual de las universidades, han contribuido de manera sustancial aquellos mercaderes y navegantes que, no solo son el punto de contacto entre las ciudades europeas y mediterráneas, sino que amalgaman sus instancias de vanguardia.

## Alfabetización matemática y traducciones científicas

Este cambio de rumbo no solo se refleja en algunos sectores de la sociedad, sino que modifica de manera radical todo el orden social, así como sus expresiones pedagógicas[1]. Al tradicional combinado del *Trivium* y del *Quadrivium* se añade una

[1] En este período de transición el binomio *laicus/illiteratus* se va superando gradualmente. Véase Paolo Rosso, *La scuola nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2018.

especial atención a las ciencias naturales y a las prácticas económicas con análisis minuciosos y detallados. En ellos la filosofía greco-romana se funde no solo con los textos sagrados y las especulaciones teológicas sino también con una serie de disquisiciones jurídicas procedentes de la aplicación del *ius commune*, interpretado por las escuelas de los comentaristas y glosadores con su refinado conocimiento del derecho romano, de las costumbres locales, del *ius mercatorum* y de la legislación canónica.

En este marco, Fibonacci publica la primera edición (pérdida) de su célebre *Liber Abaci*[2] en 1202 después de una experiencia comercial en Bugía en la costa del Norte de África, asimilando y enriqueciendo la tradición islámica con la *ars mercatoria* típica de Pisa. Este enfoque está compartido tanto con los municipios italianos como con las llamadas *repúblicas marítimas*, que se habían ganado un papel predominante en el comercio en el *mare nostrum*, impulsando hasta el Mar Caspio y el Mar Negro así como abriendo nuevas rutas mercantiles hacia Asia y el extremo Oriente. La segunda edición del 1229 está dedicada a Miguel Escoto[3] – ya traductor en Toledo y sucesivamente comprometido a la corte siciliana.

Además, en la redacción de la *Practica geometriae* por parte de Fibonacci se ha demostrado la influencia del *Liber Embadorum* (1145) de Abraham bar Ḥiyya ha-Nas (Savasorda)[4], llegado a través de las obras de su discípulo Abraham ben Meir Ibn Ezra (Abenezra)[5] y de Plato de Tivoli[6], que había traducido en Barcelona el *De Motu*

[2] Leonardo Fibonacci, *Liber Abaci*, Chapter I, Biblioteca Nazionale di Firenze (Conv. Soppr. C.I. 2616). Véase también las siguientes ediciones: Leonardo Pisano detto il Fibonacci; *Liber abaci. Il libro del calcolo* (a cura di G. Germano e N. Rozza), Napoli, Paolo Loffredo Editore, 2019; y Leonardi Bigolli Pisani vulgo Fibonacci, *Liber abbaci*, (Edidit Enrico Giusti adiuvante Paolo D'Alessandro), Biblioteca di Nuncius vol. 79, Firenze, Olschk, 2020..

[3] Nicoletta Rozza, "L'epistola di dedica e la sezione introduttiva della Pratica geometrie di Leonardo Pisano, detto il Fibonacci", *Spolia. Journal of Medieval Studies*, 5, 2019 222-255.

[4] Y. Tzvi Langermann, "Hebrew Astronomy: Deep Soundings from a Rich Tradition" en Helaine Selin, *Astronomy Across Cultures*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000: 555–584.

[5] Charles H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1967, p. 11. Véase también: Moritz Steinschneider, "Abraham Judaeus, Savasorda und Ibn Esra", *Zeitschrift für Mathematik und Physik*. Band 12, 1867: 1-44.

[6] Maximilian Curtze, "Der 'Liber embadorum' des Abraham bar Chijja Savasorda in der Übersetzung des Plato von Tivoli", *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften*, 12, 1902: 1-183.

*Stellarum* de al-Battānī con algunas referencias técnicas sobre el uso del astrolabio. La sucesión de Fibonacci –en la cual cada término es igual a la suma de los dos que le preceden– va a integrarse en la sección áurea, "que aparece en los informes del pentágono regular y en la espiral logarítmica"[7].

Aunque se creía que tal intuición había llegado solo en el Renacimiento, recientes estudios han demonstrado su uso en la arquitectura ya a finales del siglo XIII como en un diseño geométrico redescubierto en la fachada de la Iglesia de San Nicolás en Pisa donde "los radios [de los círculos] representan los primeros nueve elementos de la secuencia de Fibonacci […]. Además, las baldosas se pueden utilizar como ábaco para dibujar secuencias de polígonos regulares inscritos en un círculo de radio determinado"[8]. Aun cuando no haya una aceptación común sobre la atribución de la Iglesia a Nicola Pisano o a su hijo Giovanni, ciertamente su estilo arquitectónico no es ajeno a un avance importante del cálculo y de la perspectiva[9]. Estos aspectos no son en absoluto subestimables a la hora de comprender ese intenso intercambio entre personalidades procedentes de experiencias humanas, profesionales e intelectuales muy diferentes.

Desde un punto de vista pedagógico, no menos importante son los pequeños tratados sobre cálculos algorítmicos[10] de Jordán de Nemore[11], que en el *De numeris*

[7] Michela Rossi, *Il segno e la forma. Grammatica grafica per l'architettura*, Quaderni per la Didattica e la Ricerca della Facoltà di Architettura, Parma, Università degli Studi di Parma, 2006 p. 47.

[8] Pietro Armienti, "The medieval roots of modern scientific thought. A Fibonacci abacus on the facade of the church of San Nicola in Pisa", *Journal of Cultural Heritage*, Volume 17, January-February 2016, Abstract (Traducción nuestra).

[9] Antonio Albano, "The Fibonacci Sequence and the Golden Section in a Lunette Decoration of the Medieval Church of San Nicola in Pisa", *Territori della Cultura*, 21 (2015), 48-59.

[10] Jordanus de Nemore, *Demonstratio de algorismo*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Man. lat. 4° 510, ff. 72v-77r.

[11] Sus estudios sobre pesos y gravedad juegan un papel sustancial en el desarrollo de la mecánica y cinemática medieval: Jordanus de Nemore, *Elementa super demonstrationem ponderum*, Oxford, Saint John's College, Man. 188 V, ff. 54r-55r y Jordanus de Nemore, *De ratione ponderis*, London, British Library, Harley 13, ff. 133va-140rb.

*datis*[12] así como en el *De triangulis*[13], demuestra poseer distinguidas capacidades didácticas. Su metodología es, sin duda alguna, de gran impacto para las aplicaciones prácticas de aritmética y geometría. En un latín sencillo y directo, explica claramente las relaciones entre ángulos y lados, la división de las líneas rectas, profundizando el estudio de arcos y segmentos planos en los círculos. En la *Demonstratio de plana spera*[14] trata de las proyecciones estereográficas y demuestra que la recta debe ser considerada como una circunferencia de radio infinito.

En una perspectiva de evolución de las teorías geométricas y de los conceptos cartográficos, se debe tener en cuenta la edición latina de *Elementa geometriae* de Euclides[15] por parte de Johannes Campano de Novara, que redacta un comentario minucioso con demostraciones más accesibles, sencillas y claras[16]. Esta simplificación pedagógica con explicaciones precisas permite una mayor difusión. Gracias a teoremas complementarios y formas alternativas, introduce un sistema innovador para calcular los ángulos del pentágono. En este marco histórico, significativa es la didáctica pragmática en el campo de la investigación astronómica propuesta por Andalò de Negro (1260-1334). Sus obras algebraicas, junto con los estudios sobre las proyecciones y las prospectivas de Dominicus de Clavasio, contribuyen a un cambio de rumbo en la estructura misma de la enseñanza, ampliando el acceso a los conocimientos científicos básicos.

**Las escuelas de ábaco**

A la cultura de las cortes y de las universidades se va, además, paralelamente a institucionalizar una formación práctica y concreta que se dirige especialmente a la clase de los mercaderes y de los **artífices** (artesanos, escultores, pintores, arquitectos, carpinteros, cartógrafos). Ella se desarrolla especialmente en Italia a través de la presencia capilar de **maestros de ábaco** con sus escuelas, que ofrecen una didáctica

[12] Jordanus de Nemore, *De numeris datis*, (ed. Barnabas B. Hughes), Berkeley, University of California Press, 1981.
[13] Jordanus de Nemore, *Libri phylotegni de triangulis*, Oxford, Corpus Christi College, Man. 251, f. 84v - IV 16.
[14] Ron B. Thomson, *Jordanus de Nemore and the Mathematics of Astrolabes: De Plana Spera*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.
[15] Campanus Novariensis, *Commentarius in Euclidis Elementa*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 1551, ff. 1r-130v.
[16] Agostino Paravicini Bagliani, "Un matematico nella corte papale del secolo XIII: Campano da Novara († 1296)", *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 27, 1973: 98-129.

modular –casi exclusivamente en lengua vernácula– calibrada y declinada, en primer lugar, sobre las operaciones aritméticas con los enteros, el cálculo de las fracciones y los problemas relativos al tipo de cambio, de interés y de descuento así como el sistema de pesos, medidas y monedas con sus aleaciones metálicas puras e impuras.

Esos mismos maestros, además, –con un enfoque recreativo y lúdico– actúan como catalizadores y multiplicadores, yendo hasta las fronteras de la investigación matemática, ampliando y consolidando los conocimientos previos en el campo de la **falsa posición simple** y de la **falsa posición doble**, así como de la geometría práctica. A esto se añade una profunda propensión algebraica a través de las ecuaciones de segundo grado y el cálculo con monomios y polinomios. La historiografía habla de estos maestros como expresión de una "clase media" pero sus méritos son ciertamente evidentes no solo por el indiscutible papel de alfabetización matemática sino también en función de la capacidad receptiva de las novedades académicas en un contexto educativo muy articulado y dinámico.

A lo largo de los años la popularidad de los maestros de ábaco se extiende y encontramos testimonio tanto en Génova y Venecia como en Bolonia y Perugia, sedes de importantes universidades. El éxito pedagógico supera los conines de la península italiana, alcanzando –con aspectos locales totalmente peculiares – Francia, la península ibérica, las costas catalanas y las Islas Baleares así como la Europa septentrional. En el área de influencia alemana, los *Rechenmeister* son un punto de referencia fundamental para la formación práctica del aparato administrativo local.

Además, las compañías mercantiles, así como los comerciantes individuales, desarrollan la costumbre de anotar, de manera más detallada, las entradas y salidas, del **debe** y del **haber**, según las metodologías de la "partida doble" enseñadas por los maestros[17] y con el clásico patrón de tablero de ajedrez[18]. Las escrituras contables están acompañádas de breves diarios y crónicas, junto con los protocolos notariales para las transacciones o movimientos de una cierta cantidad. En esta manera se ponen las bases de una ciencia metódica que necesita de precisión y orden, en la cual deben ser obligatoriamente indicados la fecha, el lugar, las personas directamente implicadas en la transacción, el cálculo de los costos y beneficios, los cambios, las cláusulas de riesgo, los testigos y toda la información necesaria para evitar las estafas.

[17] Hernâni O. Cerqueia, "Do saber da profissão às doutrinas da academia", *Revista de Contabilidade e Comércio*, 59, 2002 (Separata anexa): 234-235.
[18] Armando Sapori, *La mercatura medievale*, Firenze, Sansoni, 1973, p. 113.

Sin embargo, el campo de acción de las *escuelas de ábaco* y su ambiente no es comparable a la revolución científica en curso en aquellos años entre Oxford y París –gracias a los *Calculatores* del Merton College[19] y a personalidades tales como Buridán, Oresme y Themon[20]. En cualquier caso, el énfasis sobre el cálculo longitudinal y latitudinal –a demostración del más extenso debate sobre la *latitudo formae*[21]– no es en absoluto ajeno a los intereses de los marineros, de los geógrafos y de los encargados de las "ciencias náuticas" sobre todo en aquellas ciudades portuarias –pequeñas, medias y grandes[22]– que, gracias a los viajes marítimos y fluviales, obtenían su supervivencia y riqueza.

## Conclusiones

En este contexto un vehículo de hibridación positiva con la "ciencia alta" es la movilidad de los miembros de las órdenes mendicantes, los cuales –por motivos exquisitamente pastorales– van también a investigar las preguntas morales procedentes de la revolución comercial no limitándose a respuestas éticas fundadas en la interpretación de las sagradas escrituras y de la teología sino dando vida a un género narrativo y normativo totalmente nuevo que se dirige a las fronteras de la economía moderna[23].

[19] Edith Dudley Sylla, "Medieval Quantifications of Qualities: The "Merton School"", *Archive for History of Exact Sciences* 8, N. ½, 30.XII.1971: 9-39. Léase también: Edith Dudley Sylla, *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion 1320-1350: Physics and Measurements by Latitudes*, New York, Garland Publishing, 1991.

[20] Henri Hugonnard-Roche, *L'œuvre astronomique de Thémon Juif: maître parisien du 14e siècle*, Paris, Droz, 1973.

[21] "From various other twelfth and thirteenth century sources we find indications of the latitude and longitude of several European stations which may be used to corroborate, correct, and add to the data […]" John Kirtland Wright, "Notes on knowledge of latitudes and longitudes in the middle ages", *Isis. A Journal of the History of Science Society*, 5/1, 1923: 75-98(p. 92).

[22] Francesca Bandini - Mauro Darchi (a cura di), *La repubblica di Noli e l'importanza dei porti minori del Mediterraneo nel Medioevo*, Giornata di studio (Noli, 29 maggio 2004), Firenze, All'Insegna del Giglio, 2004: 49-67.

[23] Joel Kaye, *Economy and nature in the fourteenth century. Money, market exchange, and the emergence of scientific thought*, Cambridge, Cambridge University Press 1998 y Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University, 1983.

De esta reflexión sobre los contratos y las transacciones financieras se desarolla una creciente atención a la educación no sólo técnica de los profesionales del comercio y de la artesanía. Así, pues, lo que emerge y se desarrolla en las escuelas de ábaco dará comienzo a una floreciente literatura memorial y experiencial hasta el punto de convertirse en el principal motor para la consolidación de una nueva *koiné* lingüística y disciplinar. Esa alfabetización matemática y procedimental más extensa, que constituye la base de una sólida formación administrativa y comercial, se enriquece en un intercambio fructífero con todas las expresiones de la sociedad.

# Trabajos Creativos, una experiencia exitosa en enseñanza de la Filosofía Medieval

*César Oswaldo Ibarra*
UNAD - Colombia

## 1. Presentación

Uno de los problemas más acuciantes de la filosofía medieval es la de enseñanza y/o aprendizaje en la educación superior. ¿Cómo hacer atractiva la filosofía medieval a los jóvenes de hoy, que se forman como filósofos o como maestros de filosofía, y que no necesariamente serán medievalistas?

La enseñanza (concepto ya superado en la UNAD, que entiende que no se enseña sino que se aprende), puede llevar a mantener discursos teóricos intrascendentes para el estudiante. Lo que se busca es que el aprendizaje alcanzado en el aula virtual se refleje en un producto literario o artístico que exija al estudiante reconocer los principales aspectos del mundo medieval para que los pueda reflejar en un constructo propio y concreto, partiendo de sus intereses y aficiones.

En este sentido se busca presentar una experiencia exitosa en la apropiación del espíritu de la Edad Media y de los principales conceptos teóricos del Curso de Filosofía de la UNAD por parte de sus estudiantes mediante una actividad de producción, al mismo tiempo, teórica y lúdica.

## 2. El contexto

La Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD, es una institución de educación superior, de carácter público, de Colombia, creada en 1981 con la finalidad de ofrecer programas de pregrado y postgrado para sectores de la población, generalmente excluidos de este derecho fundamental. Desde sus inicios, la UNAD ha optado por la educación a distancia tradicional la cual, en un principio se hacía con apoyo en módulos escritos (que en su momento llegaron a ser referentes en los campos disciplinarios y modelos de textos pedagógicos), y en tutorías presenciales.

En los últimos años y, ante el inusitado desarrollo de las tecnologías de la comunicación y de la información, se ha decantado por una decidida mediación virtual, la cual se desarrolla totalmente en la plataforma Moodle pero con apoyos en otros servicios informáticos, especialmente relacionados con la comunicación entre los tutores y los estudiantes.

La UNAD tiene una oferta académica muy amplia que recorre la mayoría de los niveles de la educación tradicional en Colombia: desde la alfabetización y la educación primaria, pasando por la educación secundaria y los pregrados, hasta llegar a los postgrados a nivel de especialización y de maestría. Actualmente se está trabajando en la creación de doctorados, incluso se está proyectando un doctorado en filosofía.

La Universidad ha dado respuesta a problemas álgidos del país, como la reinserción académica de actores del conflicto armado que se han acogido a los diferentes procesos de paz y a estudiantes de características muy peculiares, como los indígenas, los afrodescendientes o personas recluidas en las cárceles del país.

De sus tímidos inicios a hoy, la Universidad ha crecido exponencialmente y al contar con más de 150.000 estudiantes matriculados, es considerada la primera mega universidad del país y una de las más grandes del Área Andina y del continente.

La UNAD es pionera en la educación a distancia y, especialmente, en la educación mediada virtualmente y es considerada como una respuesta pertinente a las necesidades de sectores muy amplios de la población que se han beneficiado de sus aportes.

Dentro de su oferta académica, la UNAD mantiene dos programas relacionados con la filosofía: el programa de Filosofía y el programa de Licenciatura Medieval, el primero orientado a la formación de filósofos y el segundo a la formación de maestros de filosofía. Ambos programas reciben dos cursos relacionados con la filosofía medieval: el curso de Filosofía Medieval y el Seminario de Autor Medieval.

La mediación virtual y las dificultades inherentes a una educación netamente virtual, plantean una serie de dificultades a la enseñanza, en todos los cursos y, particularmente a la enseñanza de la filosofía medieval. Entre esas dificultades se pueden señalar las siguientes: una relativa mecanización del proceso de enseñanza

aprendizaje que afecta a la motivación del estudiante, la aparente dificultad a la hora de enfrentar autores y textos medievales que no tienen mayor relación con el contexto e intereses de los estudiantes, los cuales no ven lo medieval como una finalidad de su formación sino como uno de tantos requisitos y la falta de interacción social con los pares por la mediación totalmente virtual de la Universidad.

En el caso concreto del curso de Filosofía Medieval y como respuesta a algunas de estas dificultades, se ha implementado una estrategia novedosa y, hasta ahora, exitosa, que se socializa en este trabajo para conocimiento de la comunidad académica medievalista.

## 3. El curso

El curso de Filosofía Medieval que imparte la UNAD a los estudiantes de los programas académicos de Filosofía y de Licenciatura en Filosofía, es un curso de tipo teórico, que actualmente se compone de tres unidades, que corresponden a la periodificación que se ha manejado en los últimos años en el curso: Temprana Edad Media, Alta Edad Media y Baja Edad Media. El curso pretende que el estudiante conozca la realidad económica, social, política, cultural y religiosa de la Edad Media y la riquísima producción filosófica de la época y de cada uno de sus períodos. Para alcanzar este objetivo, el estudiante parte de la lectura de obras escogidas de filósofos de cada una de las épocas, de acuerdo a sus propias inclinaciones, y desarrolla una serie de tareas que le permiten reconocer las épocas, las corrientes y los filósofos de una manera rápida pero profunda, ya que el curso se ofrece en un solo período académico.

Adicionalmente, se ofrece otro curso relacionado con lo medieval, que es el Seminario de Autor de Filosofía Medieval que, en la actualidad es Santo Tomás de Aquino; en este espacio académico lo que se busca es que el estudiante pueda profundizar en el pensamiento y en la obra de un autor clave de toda la época y que haga ejercicios escriturales que le permitan actualizar el pensamiento del autor.

Con estos dos cursos, se quiere que el estudiante tenga un buen conocimiento de la Edad Media y de su filosofía, con lo que complementa procesos semejantes que se hace con las otras grandes filosofías: la antigua, la moderna, la contemporánea y las filosofías no occidentales. Adicionalmente, se toman los cursos disciplinares normales en el caso del programa de Filosofía y en la Licenciatura, en la que, obviamente, se tiene cursos de tipo pedagógico.

## 4. La estrategia pedagógica

El curso de Filosofía Medieval, como todos los cursos de la UNAD, desarrolla una estrategia pedagógica específica (la que el director del curso considera que mejor se adecúa a la naturaleza del mismo). La estrategia pedagógica puede entenderse como un desencadenante que busca motivar al estudiante para que aproveche los contenidos del curso y los apropie, en un aprendizaje significativo y pertinente.

No se habla de técnicas de aprendizaje o de actividades de aprendizaje, sino que se habla de estrategias de aprendizaje… Estrategia en estrecha relación con su aplicación en la vida militar, tal como lo reconoce Monereo[1], 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, entonces, es consciente e intencional. El director del curso busca con una estrategia específica alcanzar el objetivo de aprendizaje que se ha propuesto. En el curso de Filosofía Medieval, el propósito final se detalla de la siguiente manera:

> "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

[1] C. Monereo, *Estrategias de enseñanza y aprendizaje. Formación del profesorado y aplicación en la escuela*, Barcelona, Graó, 2007, p. 23.

> como crear escenarios para el debate sobre las relaciones entre la ciencia y otros saberes en el momento presente"[2].

Por lo tanto, una vez definido el objetivo o propósito final de aprendizaje, se escoge la estrategia que parece más adecuada, en el caso del curso de Filosofía Medieval se ha escogido la estrategia de Aprendizaje Basado en Tareas o ABT. Esta estrategia orienta todo el proceso pedagógico hacia la producción de un constructo determinado, en el cual se concreta todo lo que se ha desarrollado a lo largo de la actividad o a lo largo del curso mismo.

La estrategia ABT en el curso de Filosofía Medieval de la UNAD, se divide en tres partes: **Pre-Tarea**, en la que el estudiante, de manera individual, lee comprensiva y críticamente los contenidos que se le proponen y los textos de filósofos representativos de cada de las tres etapas en que se divide la Edad Media (Temprana, Alta y Baja Edad Media), a través de fichas de lectura y de fichas de Resumen Analítico Especializado o RAE. ***Tarea***, en la que el grupo hace un debate académico sobre temas neurálgicos de la filosofía medieval y los relaciona con temas actuales (intolerancia religiosa, laicismo, feminismo, etc.), y define los elementos que incluirán en el informe final. ***Post-Tarea***, en la que finiquitan el informe final, el cual debe ser elaborado con Normas APA, y el constructo grupal, que es un sitio web, en el que el grupo va subiendo los resultados de los debates y las tareas que van desarrollando a lo largo del período académico.

Esta estrategia ha sido utilizada durante los últimos años en el curso de Filosofía Medieval con buenos resultados, los cuales se reflejan en la evaluación que los estudiantes hacen, tanto del curso, como del tutor y director del mismo.

## 5. Trabajos Creativos

A pesar de lo expuesto anteriormente, en el último año se ha venido desarrollando una estrategia propia del curso, la cual consiste en pedirle al estudiante que desarrolle un "Trabajo Creativo", el cual es un producto lúdico (literario, gráfico o multimedia), en el cual demuestra su apropiación de los contenidos sobre la Edad Media (no necesariamente sobre la filosofía medieval), el cual desarrolla de una manera libre y personal.

[2] C. Ibarra, *Syllabus del Curso de Filosofía Medieval*, Bogotá, UNAD. 2020, p. 2.

Para el desarrollo de esta estrategia, el estudiante sigue un proceso a lo largo de cada uno de los cinco "momentos" que componen el curso:

**a) Una época**

En el Momento 1 del curso, el cual lleva por título "Conozcamos la Edad Media", el estudiante, después de una primera revisión de los contenidos o bibliografía del curso, escoge una de las tres épocas (Temprana, Alta o Baja Edad Media), la que le parezca más atractiva a cada estudiante. Solo se trata de escogerla y de consignarlo en el informe inicial.

**b) Un tema**

En el momento 2 del curso, que se llama "Escuelas y palacios", el estudiante escoge, libremente, un tema que sea de su interés, por ejemplo las Cruzadas o la brujería o la alquimia, lo que le parezca más interesante y que coincida con la época escogida. Tampoco hay necesidad de una explanación de los motivos que lo han llevado escoger el tema porque se trata de dejarse llevar por la intuición o por la curiosidad.

**c) Un formato**

En el momento 3 del curso, denominado "Cruzados y estudiantes", se selecciona el formato que se va a desarrollar, por ejemplo un cuento o una pequeña novela histórica o una trova al estilo medieval, etc. En este paso mucho tienen que ver las habilidades e inclinaciones del estudiante, por ejemplo si le gusta la música, se inclinará por la trova; si le gusta escribir, se irá por el cuento o la novela; si maneja bien las herramientas informáticas, se inclinará por el cuento gráfico, por ejemplo.

**d) Un producto**

En el momento 4 del curso, que lleva por nombre "Alquimistas y monjes", se presenta el producto que realizó cada estudiante ante su pequeño grupo de compañeros (el grupo de trabajo colaborativo en la UNAD se compone de cinco estudiantes organizados de manera aleatoria por el sistema informático de la institución), por ejemplo la trova o el cuento o la novela...

**e) El Torneo**

En el Momento 5, denominado "Vivamos la Edad Media", se desarrolla el Torneo, el cual es un concurso que se realiza con los trabajos creativos. El Torneo tiene dos momentos diferentes: en el primero, los miembros del grupo colaborativo escogen de manera democrática, entre los cinco trabajos que han realizado, el que les parece que mejor los puede representar en el "**Torneo"** del curso; en el segundo momento se desarrolla el "Torneo" propiamente dicho, el cual consiste en que un jurado conformado por dos o tres docentes del programa de Filosofía, expertos en temas relacionados con la historia de la filosofía, definen entre los finalistas de los grupo colaborativos, los tres trabajos que consideren que reflejan de una mejor manera el espíritu medieval. Los miembros del jurado diligencian un formato y lo envían al director del curso. En caso de empate, el director del curso da un voto definitivo para desempatar.

A los cinco finalistas se les envía un certificado de participación y, adicionalmente, al ganador se le envía, por cuenta del director, como un detalle significativo una pieza de artesanía de la región en que vive el director.

Esta actividad no afecta ni positiva ni negativamente las notas del curso, porque se desarrolla paralelamente a las actividades ordinarias del mismo.

**6. Resultados**

El "Torneo" de trabajos creativos se ha desarrollado en los dos últimos períodos académicos. En el primer período se presentaron dieciocho trabajos creativos en un grupo de 24 estudiantes. Los temas fueron muy diversos, pero se presentaron varios trabajos sobre la brujería en la Edad Media, rescatando el papel de la bruja como mujer sabia y como víctima de un sistema que pretende anularla socialmente.

En relación con los formatos hubo, igualmente, mucha diversidad pero primaron los videos, la poesía y los trabajos gráficos.

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.

El segundo puesto lo obtuvo el estudiante Julián Alberto Rojo, con su trabajo **"Delirios"**, el cual es un Podcast que desarrolla el tema de la educación en la Edad Media. Puede consultarse en este enlace:
https://drive.google.com/file/d/1aV5AEQkrotS8kZB7XHofTxUZG20KXnqr/view.

El tercer lugar lo obtuvo el estudiante Fernando González M., con un trabajo denominado ***"Deus Vult"***, el cual es un cuento gráfico sobre lo acaecido durante las cruzadas. Puede consultarse en este enlace:
https://unadista.wixsite.com/creativos/post/deus-vult.

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
https://unadista.wixsite.com/creativos/.

En el período actual viene desarrollándose la misma estrategia aparentemente con buenos resultados, también, pero todavía no se pueden mostrar resultados.

## 7. Discusión final

El desarrollo de la estrategia denominada "Trabajos Creativos" ha demostrado ser una experiencia pedagógica exitosa porque motiva a los estudiantes a desarrollar un constructo propio, a partir de sus apropiaciones y con sus potencialidades artísticas o literarias.

La estrategia "Trabajos Creativos" ha resultado ser un gran complemento a la estrategia de Aprendizaje Basado en Tareas, ABT, que desarrolla el curso en relación con sus contenidos formales.

En conclusión, la estrategia "Trabajos Creativos" ha sido de mucha utilidad para que los estudiantes, tanto filósofos como licenciados en filosofía, vean a la Edad Media como una época que puede aportar mucho a su comprensión de esta época como un periodo muy interesante en todos los sentidos y a experimentar con una experiencia pedagógica que puede ayudarles en el desarrollo de sus actividades profesionales.

# SESSIO LATINA AGITATA

# Relationes apud scholasticos recentesque descriptas

*Gualterius (Walter)0 Redmond*
Austin - EEEUU

Supplementum seminarii **Ontologica Logicae Fundamenta** apud Institutum Philosophicum "Edith Stein" oblati, Granatae in Hispania, anno 2011[1].

Auctor Neo-Thomista Josephus Gredt de relationibus tractavit in parte de logica (numeris 190ss) et in parte de metaphysica (741ss) operis sui *Philosophia Aristotelico-Thomistica*[2]. Tractatio ejus, sat obscura atque ambigua, multo facilior redditur ope logicae recentioris (seu "symbolicae"), pro qua utor libro a F. B. Fitch edito[3] (paragraphis 16.17-16,23, 25.19 y 26.53-26.56). Multum interest has doctrinas Scholasticas peragere, auctor enim quaestiones ponit quae, quamquam graves, recentius raro agitantur, insuper responsiones offert jucundas.

## Praenotae

## Notiones logicae

En definitio translaticia **relationis**: "ordo (seu respectus) unius ad aliud", vel aliquid "cujus totum esse est ad aliud se habere". Hujusmodi relatio idcirco vocatur "praedicamentalis" quod unam e categoriis (= "praedicamentis") Aristotelicis constituit (προς τι, "ad aliquid"). Exemplum est relatio paternitas ("P")[4] Philippi ("p") ad Alexandrum ("a"): **Ppa** ("Philippus est pater Alexandri"). Alter terminus cujuslibet relationis "se habet" ad alterum terminum (Philippus ad Alexandrum "se habet" ob paternitatem); quapropter relatio "habitudo" quoque vocatur.

In relatione distinguuntur: ipsa *relatio* ut talis, *fundamentum* unde resultat relatio,

[1] Vide monographias postea editas: "De Ontologico Logicae Fundamine Meditatio", *Studia Neoaristotelica/ A Journal of Analytical Scholasticism* 2,2014: 232-246 et "A Logic of Creating", *Studia Neoaristotelica* 17, 2, 2021.
[2] Duo volumina, Friburgi, Herder, 1953.
[3] Novi Eboraci, The Ronald Press, 1952.
[4] Litterae ut signi positi rem perpisicue indicant.

et *termini* relationis.

**Character relativus** (seu proprietas relativa) est character quo aliqua res ad aliud ordinatur[5]. Exemplum: relativus paternitatis character est ille quem Philippus ex eo possidet quod Alexandrum genuit[6].

Omnis relatio habet suam relationem **conversam** (Latine voce passiva expressam), quae scribetur cum signo "^" ante litteram superposito): **^Rxy** ("R" vices gerit cujusam relationis; "x" et "y" vero quarumcumque rerum). Relatio "Philippus Alexandrum genuit" (Ppa) conversam habet relationem "Alexander a Philippo genitus est": **^Pap**. Relatio et conversa sibi equivalent: **Ppa≡^Pap** (si Ppa tunc ^Pap et si ^Pap tunc Ppa).

Aliae relationes sunt symmetricae, aliae asymmetricae[7]. Relatio **symmetrica** illa est cujus termini permutari possunt: **Rxy≡Ryx**. Ut exemplum afferam, relatio "tam pulchrum quam" ("P") est symmetrica, nam si Alicia ("a") tam pulchra est quam Bernarda ("b"), tunc Bernarda est tam pulchra quam Alicia: Mab≡Mba[8].

In relatione autem **asymmetrica**; termini sunt inconvertibiles: **Rxy⊃~Ryx** (si Rxy tunc non Ryx). Philippus enim, cum sit pater Alexandri, haud tamen est ejus filius: Ppa⊃~Pap (si Philippus est pater Alexandri, tunc Alexander non est pater Philippi). Relatio asymmetrica non confundenda est cum ejus conversa (Ppa≡^Pap).

Relationes igitur alia aliam implicare possunt. Paternitas filiationi respondet: nam si Philippus ut pater se habet ad Alexandrum, Alexander ut filus se habet ad Philippus; Alexander relationem filiationis habet ad Philippum: **Fap**. Relationes Pap et Fap patet esse aequivalentes: Ppa≡Fap (nam Philippus pater est Alexandri si solumque si Alexander est filius Philippi).

[5] Apud Scholasticos etiam nuncupatur "relatio secundum dici" vel "relatio transcendentalis".
[6] Character relativus Ppa disertius ope *abstractoris* potest exprimi: <x\⊃yPxy>.
[7] Etiam dantur relationes non-symmetricae. Scholastici loquuntur de relatione "mutua" et "non-mutua" (quae ultra subdividuntur).
[8] Relatio noetica **adaequationis** ("correspondentiae") est symmetrica, nam propositio statui rerum adaequat (respondet) ac status rerum adaequat (respondet) propositioni. Puta, propositio *pluit* (si sit vera) respondet statui rerum *quod-pluit*, et status quoque propositioni respondet.

**Notiones metaphysicae**

Relatio **realis** ex cognitione non pendet. Relatio autem **rationis** ex cognitione pendet, nec in "rerum natura" invenitur, sed solum in cognitione. Nos vero de relatione **non-reali** loqui malemus (quam "rationis"), quae aliusmodi habitudines incluere potest quae non sunt "reales" [9]. Relatio realis per "R" post litteram superpositum indicabitur. Paternitas igitur, cum sit relatio realis, sic exprimetur: $\mathbf{P^{R}pa}$. Relatio autem non-realis (forsitan "rationis" vel "logica") per "-R" signficatur: $\mathbf{R^{-R}xy}$. Paternitas, exempli gratia, non est relatio non-realis: $\sim\mathbf{P^{-R}pa}$.

Scholastici [10] in hac rerum complexione locuti sunt de "mensuratione" et de causalitate.

**Mensura** est relatio ("M") quae dicit aliquid ("x") "mensurare" (vel "metiri") aliud ("y"): **Mxy**. Ecce exemplum: "intellectus ("i") mensurat (metitur) objectum cognitum" ("o"): **Mio**. Talis relatio est *realis*: $\mathbf{M^{R}io}$. "Mensuratio" est notio sat ambigua. Si dico "intellectus objectum cognitum mensurat", significo: "intellectus ex objecto pendet", "intellectus objecto adaequat", "intellectus objecto assimilatur", "intellectus objectum imitatur". Mensura revocat relationes Platonicas "μίμησις" et "μέθεξις": imitationem et participationem. "Mensurare" tamen, quando de relatione *non-reali* agitur, aliud significat.

Scholastici *duplicem causationem* distinxerunt: *efficientem* nempe et *formalem exemplarem*. Leonardus da Vinci, ut exemplum afferam, agit ut causa **efficiens** dum picturam "Jucundam" pingit. Deus analogo modo agit ut causa creans Socratem. Datur etiam genus causae formalis, nominata "causa formalis **exemplaris**". Idea "Jucundae", in phantasia Leonardi inventa, est causa exemplaris ad instar cujus picturam producit. Pictura "Jucunda" dicitur mensurare (metiri, imitari) ideam exemplarem Leonardi. Item, "ideae seu **rationes divinae**" quas creaturae mensurant, vocantur "causae formales exemplares" (vel simplicius "exemplaria").

**Usūs harum notionum**

Videamus quomodo hae notiones ad cognitionem, ad artem, ad Deum adhibeantur.

[9] Scholastici relationem rationis etiam "relationem logicam" vocaverunt; melius est tamen hunc terminum ambiguum ac controversum hic evitare.
[10] Vox "Scholasici" sensu generali utitur; patet enim eos inter se discrepasse.

**Cognitio**

Intellectus dicitur "mensurare" objectum realiter ($M^R$io), sive realiter *adaequare* objecto (= statui rerum): **$D^R$io**. ("D" hanc relationem adaequationis indicabit). Si enim scio 2+2=4 (status rerum quod *2+2=4* est objectum cognitionis meae), intellectus meus realiter se habet ad statum rerum quod *2+2=4*. Intellectus meus "mensurans" *pendet* ex objecto et per objectum immutatur[11].

Relatio realis mensurae $M^R$io est *asymmetrica* $M^R$xy⊃~$M^R$yx. Intellectus meus "metitur" objectum (pendet ex objecto), sed objectum non dicitur meum intellectum "metiri" (nam quod-*2+2=4* non pendet ex cognitione mea): $M^R$io⊃~$M^R$oi. At Scholastici dicunt relationem ab objecto ad intellectum esse *non-realem* (quia objectum per intellectum non immutatur): **$M^{-R}$oi**. Itaque quod *2+2=4* aliquo modo dicitur "metiri" intellectum; hoc in casu "mensuratio" fere significat "respondet intellectui".

Hae ergo illationes valent: $M^R$io⊃~$M^R$oi, etiam $M^R$io⊃$M^{-R}$oi-- necnon $M^R$io⊃^$M^R$oi.

Sed objectum cognitum, cum intellectus ad objectum *passive* se habeat, aliquo modo "afficit" intellectum, talisque relatio est realis: **$F^R$oi**. ("F" hujusmodi relationem denotat). Hujusmodi relatio posset ut asymmetrica existimari: $F^R$oi⊃~$F^R$io.

**Ars**

In arte (velut graphica) relatio mensurationis contraria est relationi cognitionis. Pictura enim "Jucunda" ("j") se habet realiter ad imaginem exemplarem in phantasia Leonardi da Vinci ("e"). Objectum (= pictura "j") dicitur "mensurare" realiter imaginem in Leonardo: **$M^R$je**. "Mensuratio" ergo significat picturam "pendere" ex imagine exemplari. Notio imitationis (μίμησις) hoc in casu valde *idonea* est; pictura enim imaginem exemplarem imitatur seu imagini assimilatur. Hujusmodi causalitas est *formalis exemplaris*.

[11] Secundum Scholasticos, etiam "cognitio", "actus cognitionis", et "scientia" realiter "mensurant" vel "imitantur" objectum. Sensūs quoque (visivus, auditivus...) objectum materialem (velut felem) "metiuntur".

Secundum Scholasticos relatio exemplaris ad picturam est *non-realis*: $\mathbf{M^{-R}ej}$, propterea quod imago exemplaris non "fit" (ut ita dicam); $\mathbf{M^{-R}ej}$. Quod "fit" potius est pictura "Jucunda".

Itaque relatio $\mathbf{M^{R}je}$ est *asymmetrica*: $M^{R}je. \supset\!\!-M^{R}ej$. Haec illatio quoque est vera: $M^{R}je \supset M^{-R}ej$ (sane quidem: $M^{R}je. \supset\!\!\wedge M^{R}ej$).

Etiam de causalitate agitur. Imago exemplaris in phantasia Leonardi existens dicitur "causare" realiter picturam "Jucunda": $\mathbf{C^{R}ej}$, ubi imago est causa et pictura est effectus.

**Deus**

**Creatio**

Scholastici, cum Deus sit "movens immotus", noluerunt ei characteres relativos attribuere reales. Relatio creationis ut "Cdx" scribetur ubi ipsa relatio creativa litterā "C" signatur, Deum vero et quodlibet creatum litteris "d" et "x". Ideoque quandocumque de creatione divina agitur, relatio creationis a creatura ad Deum ("d") erit realis: $\mathbf{C^{R}xd}$; relatio tamen a Deo ad creaturam est non-realis: $\mathbf{C^{-R}dx}$. Ut exemplum adducam, relatio creationis ex Socrate ("s") in Deum est realis ($C^{R}sd$), relatio tamen ex Deo ad Socratem est non-realis ($C^{-R}ds$). Relatio igitur creationis est *asymmetrica*: non-realis ex parte Dei ($C^{-R}ds$), realis ex parte Socratis ($C^{R}sd$): $\mathbf{C^{-R}ds \supset\!\sim C^{-R}sd}$, etiam: $C^{-R}ds \supset C^{R}sd$ (et $C^{-R}ds \equiv\!\wedge C^{-R}ds$).

Idem asseri potest cum quaestio potius de *statibus rerum* creatis est. Deus creat seu actuat ("A") rerum statum *quod Caesar Rubiconem transeat* ("T"). Haec relatio ex parte Dei non-realis est ($A^{-R}dT$), realis autem a statu rerum T ad Deum ($A^{R}Td$). Pariter, easdem habemus illationes: $A^{-R}dT \Box\!\!\sim A^{-R}Td$, etiam: $A^{-R}dT \Box A^{R}Td$ (etiam vero $A^{-R}dT \equiv\!\wedge A^{-R}dT$).

**Rationes divinae**

In creatione (C sive A) causa est *efficiens*. Sed datur in Deo etiam *causa formalis exemplaris*: scilicet in ideas seu *rationibus divinis*. Hoc casu, relatio est *mensuratio*, ubi Socrates, cum sit homo ("Hs"), dicitur "metiri" realiter divinam humanitatis rationem ("H"): $\mathbf{M^{R}sH}$. Sed haec ratio idcirco est *asymmetrica* quod ratio divina

humanitatis (H), cum identica sit Deo, quasi "non movetur": **$M^{R}sH \supset \sim M^{R}Hs$**. Relatio a rationibus divinis ad res creatas est non-realis: $M^{-R}Hs$, quae relatio manifeste est asymmetrica: $M^{-R}Hs \supset \sim M^{-R}sH$. Patetque valere aequivalentiam: $M^{R}sH \equiv M^{-R}Hs$.

Eaedem relationes de creatione statuum rerum viget, licetque dicere $M^{R}(Hs)H$: status rerum quod Socrates sit homo "mensurat" rationem divinam H (= humanitas). Tunc autem significatio relationis M aliter intelligenda est.

Doctrina rationum divinarum elaborabatur a Patribus Ecclesiae (Graecis et Latinis utputa Sancto Augustino), qui notionem Platonicam "idearum" (εἴδη, οὐσίαι, ιδέαι) quadamtenus acceperant. Plato relationem inter res concretas et ideas ut "μίμησιν" vel "μέθεξιν" explanavit. Notio igitur "mensurae" significationem "imitationis" et "participationis" conservat. Socrates igitur (vel status rerum *esse-Socratem-hominem*, Hs) "imitatur" rationem divinam H (= humanitas), sive "assimilatur" rationi divinae H, sive "adaequat" rationi H-- Socrates etiam "pendet" ex ratione H.

Scholastici verbo "ideatio" ("I" = ideare) usi sunt ad relationem designandam inter rationes divinas et ipsam Dei essentiam. Cum censuerunt rationes plene cum Deo identicas esse, relatio ideationis est non-realis: $I^{-R}dH$ "Deus rationem divinam H ideat modo non-reali".'

# *Brittania Bedae Venerabilis seu de primo libro Historiae Ecclesiasticae Gentis Anglorum*

*Vidzu Morales Huitzil*
BUAP, Puebla – México

ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον
τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην
*Ἀριστοτέλης*[1]

## Argumentum

Hoc scriptum breviter de primo libro *Historiae Ecclesiasticae Gentis Anglorum* Bedae Venerabilis, qui maximi momenti historicus fuit, tractat. Prorsus isto modo, post modicum tempus argumentum istius operis lecturus sum.

## I

Beda Venerabilis, qui in saeculo septimo natus et in saeculo octavo, post Christum natum, mortuus est, in capitulo primo de situ Brittaniae vel Hiberniae; in capitulo secundo de bello Iulii Caesaris; in capitulo tertio de expeditione Claudii; in capitulo quarto de Lucio rege Brittanorum; in capitulo quinto de vallo Aelio; in capitulo sexto de imperio Diocletiani, et ut christianos persecutus sit; in capitulo septimo de sancto Albano; in capitulo octavo de ecclesia Brittaniae; in capitulo nono de Maximo, qui in Brittania imperator creatus; in capitulo decimo de Pelagio, qui contra gratiam Dei superba bella fecit; in capitulo undecimo de Gratiano et Constantino et in capitulis sequentibus de aliis gentibus, scripsit.

Nae, regio, quae alendis pecoribus ac iumentis apta, frugibus arboribusque opima est. In hoc statu rerum, Brittania avium atque piscium plena est. Sed, Beda, de incolis vetustis insulae, urbes multas munitionibus, praesidiis validis, muris, portis, turribus, firmatas fuisse credebat. Hoc modo, hemo emunctae naris, linguam latinam votum

[1] Ἀριστοτέλης, Ἀριστοτελους τα σωζόμενα, Lipsia, Carolus Hermannus Weise,1843, p. 94

Brittonum, Scottorum, Pictorum, Anglorum legis divinae praeceptis coniunxisse, sedulo affirmavit. His rebus constitutis, inclytus historicus, Brittaniam incognitam atque inaccessam romanis usque ad Iulium Caesarem fuisse, diserte dixit.

> "Claudius imperator, ab Augusto quartus, cupiens utilem reipublicae ostentare principem, bellum ubique et victoriam undecumque quaesivit; itaque expeditionem in Brittaniam movit, quae excitata in tumultum propter non redhibitos transfugas videbatur. Transvectus in insulam est, quam neque ante Iulium Caesarem neque post eum quisquam adire ausus fuerat, ibique, sine ullo proelio ac sanguine, intra paucissimos dies plurimam insulae partem in deditionem recepit. Orcadas etiam insulas, ultra Brittaniam in oceano positas, Romano adiecit imperio, ac sexto quam profectus erat mense Romam rediit, filioque suo Brittanici nomen imposuit. […] Ab eodem Claudio Vespasianus, qui post Neronem imperavit, in Brittaniam missus, etiam Vectam insulam, Britanniae proximam a meridie, Romanorum ditioni subiugavit; quae habet ab oriente in occasum triginta circiter millia passuum, ab austro in boream duodecim, in orientalibus suis partibus mari sex millium, in occidentalibus suis partibus mari sex millium, in occidentalibus trium, a meridiano Brittaniae litore distans. Succedens autem Claudio in imperium Nero nihil omnino in re militari ausus est; unde, inter alia Romani regni detrimenta innumera, Brittaniam paene amisit, nam duo sub eo nobilissima oppida illic capta atque subversa sunt"[2].

His rebus constitutis, Beda Venerabilis, anno ab incarnatione Domini centesimo quinquagesimo sexto, a rege Brittanorum Lucio epistulam Eleuthero, qui pontificatui romanae ecclesiae praefuit et christianae religionis causa Lucium convertit, benigne mandatam esse, subnixo animo explanavit. In hoc tempore, vallum Aelium, "quo ad repellendam vim hostium castra muniuntur"[3], partem septentrionalem Brittaniae ab imperio romano divisit, sed Severus, qui augere gloriam Romae non consilio, sed armis conatus est, regionem romanam Brittaniae anno ab incarnatione Domini ducentesimo octavo defendit. In hoc statu rerum, anno ab incarnatione Domini ducentesimo octogesimo sexto, Diocletianus "tricesimus tertius ab Augusto, imperator ab exercitu electus, annis viginti fuit, Maximianumque cognomento

[2] Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Londini, Sumptibus Societatis, MDCCCXXXVIII, p. 15,
[3] Beda, Ibid., p. 17.

Herculium socium creavit imperii"[4]. Regnante Diocletiano, multi christiani inter maximos dolores mortui sunt, quapropter Beda Venerabilis, passionem sancti Albani et sociorum eius, qui pro Domino sanguinem fuderunt, egregiam hemonibus Brittaniae fuisse, eloquenter narravit

**Index librorum in hoc opere laudatorum**

- Antonii, Nebrissensis, *Lexicon hoc est Dictionarium ex Sermone Latino in Hispaniensem,* Salamanca, S/I, 1492.
- Ἀριστοτέλης, *Ἀριστοτελους τα σωζομενα*, Lipsia, Carolus Hermannus Weise, 1843
- Beda, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Londini, Sumptibus Societatis, MDCCCXXXVIII.
- Forcellini, Aegidii, *Totius Latinitatis Lexicon*, Londini, Sumptibus Baldwin et Cardock, MDCCCXXVIII.
- Gildas, *De Excidio Britanniae*, Londini, Samuel Bentley, MDCCCXXXVIII.

[4] Beda, Ibíd., p. 17

# MESA DE DISCUSIÓN

# La investigación y la enseñanza de la filosofía medieval

*Juan Manuel Campos Benítez*

A Cesar Raña Dafonte, *in memoriam*

Quiero proponer unas breves líneas que vinculen la investigación y la enseñanza de la filosofía medieval, partiré de una noción central a ambas: la lectura, específicamente en el siglo XII. Muestro algunas ideas sobre ella a partir de algunos autores medievales que escriben sobre las condiciones de una buena lectura, especialmente para el desarrollo de la vida intelectual orientada hacia la comprensión de las Escrituras. Secularizando un poco, es decir, sacando esas observaciones de su contexto religioso, trataré de sacar provecho para el profesor y para el estudiante de nuestros días.

La edad media, sobre todo en el periodo que tratamos, ofrecía dos tipos de lectura, o más bien coexistían dos visiones del mundo y la lectura que han tenido un fuerte impacto en las etapas posteriores: la visión monástica y la incipiente visión que se estaba gestando en la vida universitaria, en las recientes universidades herederas de las antiguas escuelas palatinas y catedralicias. No son incompatibles, pero muestran actitudes o direcciones diversas hacia la lectura; los autores a exponer corresponden a la primera, aunque haremos algunas alusiones a la segunda.

Algunos autores usaban metáforas para expresar el saber y la sabiduría diciendo que el exilio es la ignorancia y la patria la sabiduría, para retornar a la patria es necesario pasar de la ignorancia a la sabiduría por medio de las artes liberales, lo que presupone la lectura, que la enseña la primera de las disciplinas del *trivium*¸ *la Gramática*. Así Honorio de Autun[1]: con ellas llegamos a la lectura de las Sagradas Escrituras y sus diversos sentidos. Recorridas ellas, se llega a la patria, es decir, para un lector del siglo XX se llega a una mejor comprensión de la Sagrada Escritura. Nos recuerda los cuatro sentidos de la Escritura: histórico, alegórico, tropológico y anagógico, y escoge Jerusalén para ilustrarlos. Sus ejemplos: Jerusalén, la ciudad judía donde estaba el Templo (sentido histórico); Jerusalén como la Iglesia

[1] Remito al lector al volumen 17 de *Revista Española de Filosofía Medieval*, ahí vienen los textos relevantes y la traducción de Cesar Raña.

(alegórico); Jerusalén como cualquier alma fiel (tropológico); Jerusalén como la ciudad celeste (anagógico); así ilustra los cuatros sentidos mencionados. El alma que llega a la patria será saciada, y también el estudioso tendrá su recompensa.

Así pues, la búsqueda de Sabiduría, la preparación del joven monje y estudiante, ha de pasar por varios lugares vinculados a las ciencias y a las artes. Pero son preparación para la vida futura. Al lector de hoy le será difícil comprender plenamente este camino hacia el conocimiento que culmina en algo mayor. Quizá una imagen lejana pueda darla la siguiente comparación: la lectura es preparación para la democracia. Imaginemos una educación que prepara al estudiante para la vida crítica, para detectar falacias y contrarrestarlas, para tomar las decisiones adecuadas en cualquier ámbito de la vida privada y la vida pública de la sociedad. Una educación así debe comenzar apenas el ser humano comienza a aprender los rudimentos del lenguaje, pero es fundamental que aprenda a ser crítico y autocrítico, a aprender que de esta manera puede alcanzarse una vida plena de democracia y acción política justa y eficaz. Una educación que conduzca a esto se constituye como valor fundamental para el ser humano, y para la sociedad, por no decir para la humanidad en su conjunto.

La vida democrática es, pues, fundamental y refleja en parte la importancia de la lectura como preparación para una vida política plena.

Pues bien, de mayor alcance es la lectura para alcanzar la Patria, la Sabiduría, la Escritura, pues abarcan la vida terrenal, pero sobretodo apuntan a la vida espiritual. Sin embargo, podemos vislumbrar ya la importancia que para el medieval del siglo XII tiene el estudio y la lectura.

Es importante notar dos tipos de lecturas, la monástica y la escolástica. Creo que la lectura en voz alta es importante para el monástico, quien lee con los labios, escucha las palabras, las aprende y medita[2]. Recordemos que en el siglo XII tenemos grandes monasterios e incipientes universidades. Esta noción de lectura que hemos visto me parece más adecuada al monje, no al universitario que encontraremos ya bien formado el siglo XIII. Leclerq nos recuerda un par de palabras caras al monje: *desideratur* y *experiendum* y un par caras al escolástico: *quaeritur* y *sciendum*. Beuchot nos

[2] Remito al lector al libro *El amor a las letras y el deseo de Dios*, del benedictino Jean Leclercq, Salamanca, Sígueme, 2009, traducción de Antonio Aguado y Alejandro Masoliver.

recuerda que la lectura monástica conduce a la meditación y a la oración mientras que la escolástica a la *quaestio* y la disputa[3].

Hugo de San Victor, en el Prefacio de su obra[4], dice que los estudiantes pueden dividirse en aquellos dotados de talento y en aquellos no dotados, los cuales a su vez clasifica en dos: los que conscientes de su deficiencia logran con un gran esfuerzo de su voluntad lo que no pudieron con su entendimiento, y los que a sabiendas dejan de buscar el saber, alejándose así de todo el bien que éste proporciona. El lector podrá relacionar este tipo de estudiantes con sus propios alumnos y las dificultades en la comprensión de la lectura. Leer un texto medieval exige disciplina y trabajo continuo (por cierto que estas palabras "disciplina" y "trabajo", y otras como "memoria" y "esfuerzo" parecen proscritas cuando se habla de enseñar algo a los estudiantes desde sus primeras etapas). Hugo no deja de señalar el papel de la memoria:

Por ello te ruego, lector, que no te alegres en exceso si es que has leído muchas cosas, sino si has comprendido muchas cosas, y no solo si las has comprendido, sino si has podido retenerlas. De otra manera ni te aprovecha leer mucho ni comprender la lectura[5].

Hugo de San Víctor clasifica también la lectura: la del que enseña, la del que aprende y la de quien investiga por sí mismo (*per se inscipientis*, Libro III c.7). Ockham, siglos después muestra esta relación entre leer y enseñar cuando dice en su *Summa* (Libro II cap. 31): *Sortes non legit nisi sit magister*. Algo de esta acepción la encontramos en la palabra inglesa *lecture.*

Esta última clasificación de Hugo, la del que investiga por sí mismo me hace pensar en una de las cosas bellas de la enseñanza: cuando enseñamos a nuestros alumnos para que finalmente ellos puedan aprender por sí mismos y se vuelven compañeros de estudio. Cuando esto ocurre hemos vinculado, con mucho trabajo por parte del docente y del discente, la enseñanza y la investigación de la filosofía medieval. El esfuerzo ha dado sus frutos.

[3] Cf. Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la edad media*, México, UNAM, 2002, p.69ss.
[4] Hugo de San Víctor, *Didascalicon de studio legendi (El afán por el estudio)*, edición bilingüe de Carmen Muñoz y María Luisa Arribas (traductora), Madrid, B.A.C., 2011.
[5] Libro III c.11, p. 153, traducción de María Luisa Arribas.

# Desconfinar a Filosofia Medieval no Ensino e na Investigação

*Maria Leonor Xavier*

## 1. Um desafio para o ensino: hermenêuticas complementares

**Natureza e civilização: o valor do passado.** Um desafio preliminar que o ensino da Filosofia Medieval tem de enfrentar, em comum com os Estudos Medievais e com a História em geral, é fazer reconhecer o valor do passado numa era tecnológica toda virada para o futuro. Podemos encarar filosoficamente este desafio considerando duas categorias fulcrais para a compreensão do mundo de hoje: a natureza e a civilização. Se a vida da natureza tem memória, isso significa que ela assume a experiência do passado como condição do seu próprio desenvolvimento. De facto, na vida animal, a memória é factor de sobrevivência. Ora, se assim é na natureza, *a fortiori* na vida da civilização e da cultura. Vivemos num tempo em que já não domina na civilização um sentimento de luta com a natureza; ressalta, sim, uma auto-censura da civilização pelos estragos infligidos na natureza: esta simpatia com a natureza é uma oportunidade para colocarmos a civilização em sintonia e em continuidade com a natureza, reaprendendo com esta o seu saber intrínseco, nomeadamente, a memória do passado.

**Culturas do passado: convívio com as diferenças.** Na vida da civilização, a memória do passado é sempre a de um passado cultural, e uma cultura do passado, qualquer que seja, é sempre diferente das culturas do presente. A cultura é de facto e por essência uma realidade plural porque tem sempre uma origem situada. Exprimimos isto mesmo na nossa linguagem corrente, quando reconhecemos que vivemos em sociedades multiculturais, ou num mundo multicultural. Mas a multiculturalidade significa, para além de pluralidade, capacidade de comunicação. As culturas comunicam-se por múltiplas vias: seja pelas rotas comerciais seja pelas conquistas territoriais de povos em expansão, como a história regista no passado, seja ainda, pelos fluxos migratórios de causas várias, que testemunhamos no presente. Contudo, as vias de comunicação de culturas não têm de ser violentas e dramáticas, sobretudo no mundo de hoje em que as tecnologias de informação facilitam maximamente a comunicação. Há, aliás, um velho costume que integra o gosto e a escolha na comunicação de culturas: o estudo. Na verdade, o estudo é a ponte mais segura na relação de culturas, e, por isso, não deve ser percorrida só por alguns, deve

ser alargada a muitos. As culturas do passado são diferentes das culturas do presente. O estudo das culturas do passado sensibiliza-nos para as diferenças e, desse modo, estimula o convívio com as diferentes culturas do presente.

**Idade Média: eurocentrismo e má fama.** Entre as culturas do passado, interessam-nos aqui as culturas da Idade Média. No entanto, o próprio conceito de Idade Média é questionável. Trata-se de um conceito forjado na cultura do Renascimento italiano, que se tornou correlativo, por contraste, dos conceitos de Antiguidade Clássica e de Renascimento. A historiografia iluminista ratificou estes conceitos como divisões e épocas da história da cultura europeia, e, mesmo que se tenham tornado objecto de reflexão crítica no estudo da História, não caíram em desuso nem perderam validade instrumental. É certo que Antiguidade Clássica, Idade Média e Renascimento são categorias da história da cultura europeia, que não se aplicam às outras partes do mundo durante os mesmos períodos temporais. São, por isso, categorias historiográficas eurocêntricas. O facto, porém, é que as culturas europeias já não são culturas locais ou regionais, uma vez que se expandiram, por criticáveis que sejam as vias da expansão, à luz dos critérios de humanidade da nossa consciência contemporânea. O facto é que as culturas do passado europeu, como a cultura grega antiga ou a cultura latina medieval, não são valores privados da Europa, são legados expandidos, que continuam apropriáveis pelas nossas culturas contemporâneas, de acordo com as nossas necessidades, interesses e escolhas. Em perspectiva de largo alcance: todas as culturas do mundo são património comum da humanidade.

Mas, ao contrário da cultura grega antiga, a cultura latina medieval tem má fama, desde a origem renascentista do próprio conceito de Idade Média. Ora, há sempre que desconfiar da má fama, pois ela comporta sempre exagero e injustiça, quer quando atinge as pessoas quer quando cobre toda uma comunidade cultural. Os Estudos Medievais têm por missão corrigir exageros e injustiças na nossa visão da Idade Média, e tal missão é uma exigência de verdade e um imperativo ético a respeito das gerações do passado.

**A Filosofia Medieval: o adquirido e o desafio do presente-** Nos Estudos Medievais, compete-nos em especial o estudo da Filosofia Medieval. Esta época da História da Filosofia não foi verdadeiramente reconhecida, como tal, senão a partir do debate entre Étienne Gilson e Émile Bréhier nos anos 30 do séc. XX. O principal adquirido desse debate é mesmo, a nosso ver, o reconhecimento da Filosofia Medieval como objecto de estudo histórico-filosófico. Desde então, os estudos sobre a Filosofia

Medieval não têm parado de crescer.

A Filosofia Medieval existe e continua disponível para ser estudada: isso já não está em causa. Hoje, o desafio é desconfiná-la e reconhecê-la em pé de igualdade com as outras épocas da História da Filosofia, inclusivamente com a filosofia do tempo presente, e articulá-la activamente com as filosofias de outros tempos e outros espaços culturais.

**Os textos: mediações e tentações hermenêuticas.** O estudo da Filosofia Medieval fundamenta-se no testemunho dos textos filosóficos medievais. Não há decerto melhor acesso a esses textos senão na língua original e em edições críticas. No entanto, este tipo de acesso é aquele que convém a investigadores e especialistas. O ensino da Filosofia Medieval, ao nível da graduação e para divulgação junto do grande público, não pode supor o conhecimento de línguas mortas, como o latim, nos seus destinatários; não pode, por isso, dispensar a mediação da tradução. E, se a edição crítica não pode ignorar mediações como a história da transmissão dos textos, a tradução dos textos medievais em línguas modernas é, ela própria, uma mediação inter-cultural entre o mundo do autor e o mundo do leitor, ou, como diz o filólogo medievalista Aires A. Nascimento, tradutor em português da *Carta a Pamáquio*, de S. Jerónimo, "é ultrapassar as fronteiras de uma alteridade incomunicável e criar uma comunidade cultural que reconhece na forma de comunicar um valor fundamental"[1]. O ensino da Filosofia Medieval não visa senão cultivar e desenvolver essa comunidade cultural, criada pela tradução, entre a cultura de origem dos textos e a nossa cultura de recepção.

Entretanto, a consciência das mediações supostas nos textos medievais que nos são dados a ler, pode produzir um efeito de negação na hermenêutica filosófica, que é o seguinte: a consideração de tais mediações interessa às ciências da linguagem, bem como às ciências da cultura, mas é exterior ao conteúdo filosófico dos textos. A hermenêutica filosófica pode, assim, reivindicar a sua especificidade, focando-se em objectivos como: o regresso à letra pura e crua (literalismo), o isolamento de microproblemas, ou a procura de respostas a problemas da nossa actualidade. Estas são tentações muito comuns da hermenêutica filosófica que hoje praticamos; "tentações", porque são tendências redutoras do sentido dos textos: o literalismo faz abstracção dos contextos e faz, por isso, correr o risco de muita arbitrariedade na

[1] Aires A. Nascimento, *São Jerónimo:* Carta a Pamáquio*, sobre os problemas da tradução,* Ep.57, Lisboa, Edições Cosmos,1995, p.27.

interpretação do sentido dos textos; o isolamento de microproblemas faz abstracção do enquadramento no pensamento do autor, que é uma visão do mundo com coesão interna; e a busca de respostas a problemas do presente corre o risco de encontrar posições muito datadas e, porventura, não compagináveis com a agenda do pensamento nosso contemporâneo. Qualquer destas três tendências comporta inconveniências ou limitações hermenêuticas. Deveremos, então, reprimi-las como tentações nefastas da nossa prática hermenêutica sobre os textos filosóficos medievais? Não. A melhor maneira de fazer face a tais tentações não é resistir-lhes, é reconhecê-las na sua incompletude, relatividade e complementaridade.

O ensino da Filosofia Medieval não pode ignorar os textos filosóficos medievais, nem as mediações que simultaneamente os separam e os aproximam de nós. Por isso, deve cultivar, não o conflito das interpretações, mas a complementaridade das tendências hermenêuticas em presença, não só entre si como com outras porventura emergentes no futuro.

## 2. Um desafio para a investigação: inovação e renovação

**Inovação: o que há por descobrir?-**Aquilo que mais se valoriza hoje em ciência é a inovação, sem a qual não há progresso no conhecimento. A Filosofia Medieval é um domínio do pensamento do passado que parece pouco propício à inovação, desde logo por ser popularmente conotada com uma fase ultrapassada do pensamento humano. No entanto, na cultura erudita, a Filosofia Medieval é hoje um domínio concorrido de estudos, que trazem acréscimo de conhecimento. O que significa, então, a inovação na investigação científica em Filosofia Medieval? Outra maneira de fazer a pergunta é: o que há por descobrir e fazer no estudo da Filosofia Medieval? Há o universo documental das fontes textuais –os códices– que não está ainda completamente explorado. Há ainda que resgatar da invisibilidade autores desconhecidos ou esquecidos, como que perdidos na História, incluindo as autoras cuja condição de género por si só privava de reconhecimento público. Este resgate é um imperativo de justiça da nossa consciência histórica.

A descoberta e o tratamento de fontes textuais, bem como o estudo e o reconhecimento de autores(as), são desígnios que têm norteado as sociedades científicas dedicadas ao estudo da Filosofia Medieval. Desde logo, a Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM), fundada em 1958, começou por ser a sociedade-mãe de uma pluralidade de sociedades científicas nacionais, que apoiavam o estudo de autores nacionais dos países participantes. Com

o crescendo do valor da internacionalização na produção e divulgação do conhecimento, e pela necessidade de unir esforços na prossecução de objectivos comuns, as sociedades científicas nacionais tenderam a unir-se e a criar redes internacionais: quer por afinidades linguísticas e culturais, como a Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM), que reúne investigadores do mundo latino dos dois lados do Atlântico, e como a Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME), que é hoje uma sociedade científica de âmbito ibérico; quer focadas em interesses científicos determinados, como é o caso da International Association for Anselm Studies (IAAS), que, desde 2015, sucede e dá continuidade ao trabalho da anterior International Anselm Committee, no apoio ao estudo de Santo Anselmo.

A formação de redes internacionais para o estudo da filosofia medieval potencia também a formação de equipas internacionais de investigação para o que falta fazer. Por exemplo, as teses dos doutores medievais, que comentam os livros das *Sentenças*, de Pedro Lombardo, carecem de estudo sistemático, que só é praticável em equipa. Existem incursões individuais e parciais, mas falta o estudo sistemático dessas obras. Por aqui se vê que mesmo o estudo dos grandes Autores não está esgotado.

**Renovação: como renovar o estudo dos grandes Autores?..** Defendo essa renovação: em nome da influência objectiva que tiveram na História das Ideias em geral, e da Filosofia em especial; bem como em nome dos valores civilizacionais que representam, e que continuam a alimentar os nossos compromissos e acréscimos culturais. Lamento, por isso, o esquecimento dos grandes Autores, uma vez que eles deixaram de ser prioritários numa cultura científica que valoriza exclusivamente a inovação. Esse novo esquecimento significa a perda da consciência de sermos anões sobre os ombros de gigantes. Lamento essa perda de consciência, por ser perda de lucidez.

Como renovar, então, o estudo dos grandes Autores, no contexto da actual cultura científica? Através do estudo de textos pouco conhecidos e de temas laterais no seu pensamento, o que vai sendo feito; através da formação de equipas internacionais para o estudo de obras vastas, como acima foi sugerido; através da articulação com autores de outras épocas, nossos contemporâneos inclusive. Isto é desconfinar a Filosofia Medieval, que ainda está muito fechada na Idade Média.

**Ensino e Pesquisa em Filosofia Medieval**

*Sílvia Maria de Contaldo*

"Como professor devo saber que sem a curiosidade que me move, que me inquieta, que me insere na busca, não **aprendo** nem **ensino**"
Paulo Freire, Pedagogia da Autonomia, p. 95)

A reflexão sobre o ensino e a pesquisa em Filosofia Medieval é sempre oportuna. Já foi-se o tempo em que a primeira tarefa do professor de Filosofia Medieval era desfazer preconceitos – hoje em boa parte superados – que pairavam sobre esse longo período da história ocidental. Idade Média, Idade das trevas, como se do fim da Antiguidade ao início da Modernidade a Filosofia tivesse passado mil anos em estado letárgico. Atualmente já não é preciso fazer desconstrução e realinhar os 'tempos', pois sabe-se o quanto um período histórico deve ao outro, ainda que, a maioria dos currículos escolares insista na cultura do isolacionismo disciplinar.

Hoje os desafios são outros. No século XXI, estamos por todos os lados cercados pelas margens digitais. Uma imensa e complexa rede de informações à disposição de todos, nos vários ambientes da web. Houve um tempo em que só o professor tinha um exemplar de uma obra ainda não traduzida, para o português, por exemplo, o que provocava distâncias entre o 'saber' do professor e o 'não saber' do aluno. O professor, por assim dizer, estava sempre um livro à frente do aluno. Atualmente não existem essas distâncias e todos podemos – professores e alunos – simultaneamente e em tempo real ler os mesmos textos, ter acesso às mesmas fontes sem maiores obstáculos. Que revolução no processo ensino-aprendizagem! E ainda não demos conta de todos os benefícios que essa virada cultural nos trouxe. Se no início do século XVI Erasmo de Roterdã, numa carta dirigida a seu amigo Paulo Voltz, cabia a pergunta sobre "quem poderia de fato carregar em suas viagens a *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino?", hoje essa mesma pergunta não faria sentido. Podemos não só ter acesso à extensa Suma Teológica mas também compartilhar toda a obra, no ambiente virtual, em questão de minutos.

No entanto, o fato de termos acesso aos aparatos tecnológicos que nos dão acesso às obras, textos, artigos etc não garante, por si mesmo, a aprendizagem significativa.

Essa, me parece, é a pergunta que devemos nos fazer ao refletirmos sobre o ensino da Filosofia Medieval. Como transformar milhões de bits de informação em conhecimento? Como passar do nível informativo ao nível conceitual? O que garantiria, de fato, uma aprendizagem significativa?

O escritor russo Vitcor Pelevin (1962) parece ter usado por primeiro a expressão *homo zapiens*, título seu romance publicado em 2002. O *homo zapiens*, essa nova variante do *homo sapiens*, surgida na revolução digital, possui novas habilidades cognitivas que devem ser levadas em conta no processo ensino-aprendizagem e por isso mesmo, ampliam a nossa pergunta: O que garantiria, de fato, uma aprendizagem significativa na nova era do homo zapiens? Haveria uma única via ascensional ou será preciso aprender a cruzar rotas informacionais que resultem em produção de conhecimento?

Não se trata, obviamente, de substituir livros, bibliotecas, museus pela Internet, como se o conhecimento pudesse ser quantificado pelos trilhões de resultados que uma mini-pesquisa nos fornece a cada 'busca'. A título de exemplo, uma única busca –vale dizer *pesquisa* – sobre o mestre medieval Hugo de São Vitor resultou em 976 000 resultados apurados em 1,02 segundos! Mas o que fazer com tanta informação? Podemos zapear de resultado em resultado mas, sem *a studiositas* corre-se o risco de reproduzir um certo modelo de ensino que dá mais importância à cópia do que à criação, à repetição mais do que a elaboração própria ou que faz do processo de avaliação –muitas vezes– uma ocasião de punição.

Não é o caso de reinventar a roda. Um programa de estudos, já recomendava o Mestre Hugo em sua *A arte de ler*, escrita pelos idos do século XII, começa pela leitura, desde que observadas três regras principais: 'saber o que se deve ler, em que ordem se deve ler, como se deve ler'. Não bastaria, então, *zapear* , passar de uma informação a outra sem a devida leitura crítica. Nesses tempos digitais, *linkar* talvez seja uma boa estratégia de ensino. Certamente um caminho fica mais agradável se a paisagem nos surpreende. Ora uma subida mais íngreme, ora um atalho, ora uma curva que o condutor –ele próprio sujeito do conhecimento– vai aprendendo a re-conhecer. Em outras palavras, adotar talvez procedimentos interdisciplinares. Sempre há bons resultados, por exemplo, quando *linkamos* Filosofia e Literatura, Filosofia e Arte, Filosofia e Ciência etc.

Enfim, sabemos todos, que não há um modelo de ensino pronto para ser posto em prática. As mudanças e inovações tecnológicas têm nos mostrado o quanto é importante pensar a educação escolar - não apenas o ensino da Filosofia Medieval,

como processo e não como produto. Afinal, ainda pertencemos a uma espécie que aprende e, como escreveu I. Asimov em seu *Guia para a ciência*, "Quase no começo era a curiosidade".

## Aportes a partir de lo enunciado por los iniciadores del debate Dres. Juan Manuel Campos Benítez y María Leonor Xavier

*Susana B. Violante*

Los aportes realizados por Juan Manuel Campos Benítez y María Leonor Xavier, a los que adhiero en su totalidad, me permiten extenderme y, con mucho cariño, poner el dedo en la llaga… Asimismo, rescato la argumentación de quienes me precedieron en el debate, por ejemplo Julio César Barrera Vélez, al sostener que "la mejor didáctica es el mayor dominio que uno pueda tener sobre un área junto a la pasión". Sin dudas ha de ser el punto de partida porque, si uno no ama lo que está leyendo y lo que está reflexionando, es muy difícil "contagiar", utilizo este término para indicar, precisamente, un contagio de amor por lo que se ha elegido como "profesión", no me refiero a que los estudiantes y/o colegas "copien" lo que una está diciendo, sino que juntos lo pensemos para ir en búsqueda de otras argumentaciones. Suelo decir a los estudiantes que no repitan nada de lo que yo digo porque, como decía Celina Lértora acerca del concepto de *phronesis*, desde Aristóteles, y que traduzco como: "saber que me puedo equivocar", insto a la escucha, a la búsqueda de otras aproximaciones, pensar en qué me estoy equivocando y por qué, considero que sería el único modo de abolir el "monopolio discursivo del docente" y contrastar con otras cosmovisiones; puntos de desconfianza para no quedarnos con lo que dicen los manuales, los libros.

María Xavier utilizó la frase: "desconfinar la Filosofía medieval", traspasar los confines que se han hecho valer durante siglos. Juan Manuel habló de la enseñanza, la lectura, la elocuencia ¡perfecto!!! Porque bien sabemos que no todos poseen la capacidad de la elocuencia, entonces ¿qué pasa con las personas que no tienen esa posibilidad? sufren injusticia epistémica, hermenéutica y testimonial[1] al no contar con las "palabras justas" ni con espacios que hayan permitido desarrollarla. También argumentó sobre el menosprecio hacia la memoria porque ya no se ejercita y agrego, como complemento, que parece que fuera una mala palabra cuando a la memoria la necesitamos inclusive para conformar nuestro propio ser humano, nuestro propio yo, nuestra identidad, si carecemos de ella, nos perdemos en un mar de vaya a saber qué

[1] Utilizo los términos de Miranda Fricker, *Injusticia Epistémica*, traducción R. García, Barcelona, Herder, 2014.

cuestiones… Y apareció otro tema sumamente valioso, el de comenzar a filosofar con los niños (no hacer "filosofía 'para' niños" porque no acercaremos a los filósofos y filósofas a ellos, sino el modo de presentar los problemas y de argumentar) podemos dialogar con un niño/a de 3 años, practicaremos con ellas y ellos la argumentación para poder iniciar un camino de compresión acerca de "lo que les pasa". He trabajado en filosofía con niños y suelo poner un ejemplo muy tonto: un niño una niña le tira del pelo a otro u otra niña o niño, le tira el lápiz por la cabeza, hay que trabajar con esa situación ¿qué pasó? ¿por qué? ¿qué le dijo? Porque la Filosofía es *dialogos* es *philía* y ese *diálogos* esa *filía* se tiene que poner en práctica con los más pequeños para que puedan pensar las cuestiones desde lugares diferentes y comprenderlas, ya que nadie puede ponerse en el lugar del otro, es imposible, llevamos vidas diversas que nos lo impiden y similares para comprenderlas.

Juan Manuel también habló de leer las Sagradas Escrituras, desde variados autores y a ello agrego que tenemos muchas "escrituras", la escritura no es solamente el Libro Sagrado dictado por Dios a Moisés, me parece que hemos conformado una infinidad de ellas y que, muchas veces, nuestra interpretación tiene que ver con qué escritura encontramos cada uno de nosotros que nos introduce, a unas personas en la Filosofía Medieval, a otras, en otros ámbitos. Dentro de la Filosofía Medieval misma, hay una variedad de escrituras que ya están impuestas, son las acartonadas, por ejemplo, Silvia Contaldo, nombró a una cantidad de pensadores pero no nombró (y por eso dije que iba a poner el dedo en llaga) a ninguna mujer o Amma del desierto, o de otros periodos, o a pensadores árabes, o judíos o "gentiles" entonces reconocemos que ya tenemos escrituras incorporadas. Considero que hay que ir en busca de esas otras escrituras, o que cada uno las descubra porque si no, me parece, estamos cometiendo -y no solo con el periodo- muchas injusticias.

También formo parte de la cátedra de Filosofía Moderna donde muchos estudiantes vienen con sus lecturas y, el primer día, les pregunto: "¿qué Aristóteles leyó Descartes? ¿y Hume? porque hay muchos Aristóteles, no hay uno solo ya que han sido transformados, transfigurados, releídos, reinterpretados, traducidos. Las traducciones, se afirmó y coincido, son también creaciones culturales, el traductor es un creador cultural.

Y nos encontramos con el Aristóteles de Boecio, el de Duns Escoto, el de Escoto Eriúgena, el de Ibn Hazm, el de Averroes, el de Avicena... Entonces si nosotros no ponemos el dedo en la llaga y les decimos a los estudiantes qué Aristóteles leyeron

los filósofos de la modernidad, o qué Aristóteles está leyendo Tomás de Aquino, por ejemplo, así logramos "sagradas escrituras".

Por eso agradezco todo lo que se compartió que me permitió sumarme desde lo dicho. Como sostuvo Leonor Xavier: "cada posición particular es importante y tener en cuenta la historia del texto porque todo texto tiene una historia", sin lugar a dudas la tiene. Hoy en varias comunicaciones se habló de esto, afortunadamente, no hay una linealidad histórica en el modo de leer y analizar el pensamiento filosófico, tampoco en el medieval, porque no es lo mismo el siglo III de la Hégira que el siglo X para el occidente cristiano, no es lo mismo pensar de este lado del Rin que de aquel y vuelvo a lo que decía Julio César si no hay un dominio o un conocimiento o un reconocimiento de este tipo de situaciones, en lugar de generar que el aula sea el espacio donde se gesta el conocimiento, estamos gestando "repetidores" de lo que es aceptado y lo que supuestamente se tiene que decir. Como afirmó Celina: "amar a la materia y a los autores" para que la filosofía no termine siendo una historia de repeticiones de lo que se ha dicho, de "autores desencontrados". Agravado por la supresión de la enseñanza de las lenguas latina y griega en la carrera de filosofía.

oo

## ¿Por qué incluir la Filosofía musulmana en los estudios de 'las filosofías medievales'?

*Julio César Cárdenas Arenas*

La época medieval fue pluricultural, plurilingüe y pluri-religiosa, en ella existieron al menos cuatro grandes movimientos culturales en los que la filosofía y las Ciencias se transmitieron en medio de una diversidad propia de una época que aun hoy guarda secretos y tesoros.

Las culturas medievales griega, latina y bizantina se encontraron con las siríaca, árabe y hebrea a lo largo del Mediterráneo, la actual 'Europa' y el 'Gran oriente medio', un choque mediado por lenguas, Libros sagrados y cosmovisiones diversas, entre cruzadas y 'guerras santas', influencias mutuas y refutaciones apologéticas.

Pero, a pesar de esto, la mayoría de las investigaciones actuales en filosofía medieval se centran, aun hoy, en la cultura medieval cristiana-occidental de lengua latina, muestra de ello sería el programa de cualquier Congreso o Simposio de estudios medievales, con casos excepcionales, como el *XVIII Congreso latinoamericano de filosofía medieval* que contó con varias ponencias de ´filosofía árabe' que incluían un persa y un judío, y que sirve como ejemplo de la tendencia de la historia y la investigación de la filosofía medieval a presentarla desde una cultura, lengua o religión en especial sea la 'europea' cristiana o la 'árabe' musulmana para abarcar las demás, dejando de lado los constantes encuentros y desencuentros sociales y culturales entre judíos, cristianos y musulmanes.

Por ello la investigación y la docencia de las filosofías en la Edad Media es decir el *disceo* y el *dosceo* deben presentarse juntos de acuerdo el pluralismo propio de esta época tan rica del pensamiento universal; y para ello es prudente contar, primero, con la posibilidad de estudiar, además del latín medieval y el griego clásico, las lenguas hebrea, árabe y siríaca para conocer tal riqueza, así como en las investigaciones desde facultades de filosofía y filología y sus programas de Maestría y Doctorado.

Así mismo es necesario repensar la 'confesionalidad' de los medievalistas, no sólo porque los autores y problemas tratados por ellos pertenezcan, en su mayoría, a una sola tradición filosófica sino porque los temas y problemas de la filosofía medieval

no siempre se tratan desde los encuentros entre las diversas tradiciones sino para demostrar los desarrollos de una corriente filosófica.

Así es que, con independencia de la confesionalidad o aconfesionalidad del medievalista, es prudente presentar el pensamiento medieval envuelto en las diferentes tradiciones religiosas medievales, no desde las nuestras, ni con el objetivo de realizar apologías o refutaciones modernas a partir de las medievales, si bien esta última es una opción intelectual, no es propio de un estudio crítico y objetivo de la filosofía medieval, con independencia de la adhesión religiosa o su rechazo por parte del medievalista, y para que así los estudiantes y estudiosos de las filosofías medievales, en plural, no se asemejen a los métodos expositivos, la carga ideológica y los estereotipos culturales de los orientalistas.

Los sabios medievales judíos y musulmanes y los cristianos en contacto con estos eran, en muchos casos, polímatas, o al menos conocían y practicaban ciencias y pseudo ciencias que van más allá de la filosofía, la teología y la metafísica, ahora bien, las investigaciones de sus vidas y obras filosóficas han de incluir un estudio, o al menos una referencia, a tales ciencias en sus contextos culturales, religiosos y lingüísticos, pues la realidad del filósofo medieval musulmán y judío incluía ciencias desde la medicina y la astronomía al misticismo y la astrología.

Ahora bien, por una parte, el mundo islámico está pasado, a su manera, por 'su propia Edad Media' y no es propiamente una 'Edad de oro', así es que los procesos sociales e intelectuales de la Edad Media cristiana sirven para comprender la actualidad de territorios que a diario están en los titulares y en los que las culturas, lenguas y religiones se reúnen y conviven con relaciones que no difieren mucho a las de hace mil años, lo cual hace la filosofía medieval y sus contextos un instrumento, más no criterio, para entender los sucesos actuales de tales regiones.

Por otra parte, si bien los resultados de los estudios medievales, propios de la academia universitaria en lengua árabe contemporánea no son muy conocidos en occidente, incluyen una gran producción de ediciones críticas de textos medievales, tesis de maestría y doctorado en lengua árabe y, salvo en raras ocasiones incluyen una referencia a los estudios occidentales de autores medievales, y sí lo haces es más como una referencia crítica al orientalismo que un diálogo académico, el 'medievalismo islámico' está tan arraigado, pero lejos del occidental que, por ejemplo, en las facultades islámicas de teología y derecho aún se utilizan tratados medievales en lengua árabe tal como si fueran manuales actuales, incluso se comentan en mezquitas

del mundo islámico y entre las minorías musulmanas en occidente desde sus traducciones inglesas y francesas, dando una actualización o, al menos, un uso contemporáneo de la producción intelectual medieval.

De allí la necesidad de enseñar las lenguas semitas para la comprensión del mundo medieval, y de estudiarlas para quienes se dedican a investigar el pensamiento musulmán y el judío y su visión del mundo y la invitación a incluir las culturas no europeas en la actualización de los estudios medievales a partir de los sucesos actuales, pues el conocimiento del pasado en su contexto propio nos permite entender lo que sucede, aun hoy, en los territorios que tanta historia guardan en sus manuscritos por descubrir y en las arenas de importancia geopolítica.

En suma, conocer la filosofía medieval desde dentro nos permite presentar la convivencia y las múltiples diferencias entre las alteridades medievales, para así plantear caminos de investigación y puentes de comprensión entre las actuales.

No es posible conocer al otro sin conocer su lengua, su cultura y compartir una comida, aun cuando sea virtual o a través de un manuscrito medieval.

# PRESENTACIÓN DE LIBROS

CELINA ANA LÉRTORA MENDOZA, *Música medieval: ciencia del sonido y arte bello*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Itinerario del Arte, 2020, 140 pp. ISBN 978-987-86-7579.4.

Este libro es producto de una ampliación del trabajo presentado en 2018 en las Jornadas Kennedy y Coloquio Argentino de la Red, en Mar del Plata. Debo agradecer a Susana Violante y Ricardo da Costa por esa invitación y la sugerencia de continuar con el tema. En efecto, me ha resultado muy estimulante unir indagaciones de textos medievales célebres con mis antiguos conocimientos e interés por la historia concreta de la música.

Esta obra desarrolla una hipótesis, acerca de la relación entre la consolidación de la música como "arte bello" y la creciente importancia de la melodía y la técnica de su ejecución. aun reconociendo que es necesario más trabajo y esfuerzo investigativo y reflexivo para fundamentarla más convincentemente. Pero intenté dar los primeros pasos, el libro aporta argumentos a favor de tres tesis: primera, que en la Edad Media, especialmente a partir del siglo XII, comienza un proceso de acercamiento entre la consideración de "lo matemático" y de lo "bello", en tanto se analizan y discuten dos conceptos de la belleza: como esplendor del orden y como esplendor de la forma, y de este modo el *splendor formae* sería una vía a partir de la cual privilegiar la belleza musical de la melodía, proceso de reflexión filosófica estuvo precedido de varios siglos de reflexión música. Segunda, que en este proceso pueden destacarse dos líneas: el canto religioso monacal y la música cortesana (eventualmente la trovadoresca superior), y en ambos casos aparece paulatinamente una mayor valoración de la melodía, buscando producir un sentimiento de belleza para acercar el alma (es decir el espíritu) a lo superior (lo religioso o lo hermoso humano) a partir de la materialidad del sonido; de este modo, la música aparecerá como tal vez la más "espiritual" de las artes, ya que puede prescindir del elemento representativo y figurativo (más arraigado en "lo material" que representa) y significar, evocar o promover sentimientos más elevados. Tercera, que este oscurecimiento de la compleja historia de la estética musical medieval se debe, sobre todo, a dos causas: una, que los historiadores e investigadores provenientes del campo de la filosofía han trabajado (y trabajan) sobre todo con textos teóricos que desarrollan los temas musicales a partir de la tradición pitagórica (en ese sentido la influencia de Boecio ha sido muy determinante); y la otra causa, que otros tipos de investigaciones, más amplias, más enfocadas en aspectos culturales (religiosos y sociológicos), al analizar la música medieval, especialmente

la sacra, han atendido sobre todo al texto y menos a su componente estrictamente musical y por tanto sus juicios están sesgados hacia la valoración del tema.

El libro se desarrolla en dos grandes partes. La primera analiza la historia de la música medieval desde sus orígenes sobre todo como música sacra, hasta principios de la época renacentista. Comienza analizando los modos eclesiásticos de la Edad Media y el "*ethos*" de las escalas, que ya presagia los análisis teóricos acerca de la influencia psíquica de la música. A continuación se pasa revista, naturalmente en forma resumida y esencial, a las principales manifestaciones de la música tardo-antigua y alto-medieval: la música bizantina como expresión de la Europa Oriental y griega; de la Iglesia europea occidental y latina se analizan sólo dos tradicionales: la mozárabe y la italiana, ésta, a su vez, en las dos más relevantes y de mayor continuidad como que todavía se conservan: la ambrosiana y la gregoriana. Finalmente se dedica un acápite a la música profana, tanto de las primeras épocas como de la posterior, la bajo-medieval, con el surgimiento de las tradiciones trovadorescas, de música culta, pero también de música popular comunitaria.

La segunda parte se dedica a presentar tres filósofos y teólogos medievales que exhiben tres visiones teóricas sobre la música, con conexiones y semejanzas, pero también con aspectos originales. En los tres casos se presenta el marco teórico, su aporte concreto a la teoría musical y un texto comentado. En primer lugar Boecio, cuyo aporte específico es una sistemática de teoría general de la música que influirá decisivamente en los siglos posteriores. El segundo es Roberto Grosseteste, cuyo aporte original es haber trabajado, desde su interés por los aspectos empíricos de la física, la música como ciencia del sonido. El tercero es Ramón Llull, un exponente modélico de la orientación calificadora moral de la música, en el marco de su propia antropología moral.

Es importante señalar que los tres coinciden en enfocar a la música en el marco general del *quadrivium*, y por tanto resulta natural su vinculación con las otras disciplinas que lo componen (tanto la impronta pitagórica matematizante como la referencia la música celestial y a su influencia en el alma). Esto está claro en Boecio, pero luego, ya con Grosseteste, apreciamos la influencia concomitante de las ideas aristotélicas difundidas ampliamente a partir del siglo XII.

Me ha parecido que la importancia que los tres (y muchos otros) conceden a la música por su influjo en el alma, se debe fundamentalmente a la creciente importancia y desarrollo de la melodía que, más allá del "*ethos*" de las escalas, parece ser el

vehículo nuevo y significativo para producir estados anímicos. Sin duda que la armonía y sobre todo el ritmo son influyentes, pero la sucesiva complejidad de la melodía y su ampliación con los inicios de la polifonía, impulsaron cada vez más a una consideración de la "belleza" de la música, pero también (como sucede con toda obra bella) de su influjo en el alma. Y por eso mismo, su posibilidad terapéutica, ya conocida por los antiguos, recordada por los medievales y que actualmente es una línea que los psicólogos y médicos recomiendan transitar. En suma, que la música medieval merece nuestra mayor atención.

*Celina A. Lértora Mendoza*

VARIOS, *El Medioevo Revisitado, Homenaje a Gonzalo Soto Posada*. Medellín, CESCLAM – Fallidos Editores, 2020, 398 pp.

La producción académica que recoge este libro confirma que la reconstrucción de la historia o de la mirada del medioevo desde un punto de vista filosófico, histórico, literario y/o cultural implica una redefinición de las categorías tradicionales con que usualmente se le ha venido leyendo y aceptando. En este sentido, se abordan de manera variopinta, diferentes estudios acerca del pensamiento medieval. Algunos nos muestran, de modo general y otros de modo particular, la importancia de vislumbrar esta época como iluminadora de muchas de nuestras instituciones, pensamientos, filosofías, formas de vivir y de actuar, al igual que deconstructora de doctrinas que son, para nosotros, aún paradigmas del pensamiento contemporáneo.

Ahora bien, con éste también se realiza un homenaje de reconocimiento al doctor Gonzalo Soto Posada, "maestro de maestros", en sus más de cincuenta años de actividad docente e investigativa en las áreas de la Filosofía Antigua, Medieval, Filosofía y Cultura en general. Por ello, se recogen algunas de las ponencias la *II Jornada de Pensamiento Medieval*, realizada en el Auditorio del Edificio de Extensión de la Universidad de Antioquia, el día viernes 25 de octubre de 2019, con el que se quiso brindar sincero homenaje de reconocimiento y gratitud al que, por más de cincuenta años, ha sido un adalid de la investigación y la docencia en el área de la filosofía –con especialidad en el mundo antiguo y medieval– y un maestro de maestros, en cuanto que han sido millares sus alumnos en diferentes universidades de la ciudad de Medellín y del país; muchos de ellos, realizan hoy el mismo ejercicio de la docencia y la investigación en universidades, centros de investigación, colegios y un sinnúmero de instituciones educativas y culturales alrededor del mundo. También se añaden otros artículos que son inéditos y/o han sido conferencias de otros escenarios como las *Lecciones de Noviembre*, ciclo 2019.

A la vez, queremos también que esta publicación sea el pretexto para presentar a la comunidad académica y público en general, de la ciudad de Medellín, del país y de otras esferas geográficas, el CESCLAM, *Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada*, con el fin de hacerlos partícipes de este proyecto que quiere impactar no sólo local, sino nacional e internacionalmente el contexto de los estudios clásicos y medievales.

Este primer texto que ahora inauguramos, entonces, recoge buena parte de las diferentes aportaciones de estudiantes, profesores e investigadores que conforman el CESCLAM. Hemos procurado que la heterogeneidad de sus contenidos sea la prueba fehaciente de la manera competitiva con que abordamos los estudios clásicos sobre el medioevo, con el convencimiento de que acercarse a este mundo –y su pensamiento– exige hoy por hoy una mirada abierta, interdisciplinaria y pluri-comprensiva, camino -difícil- capaz de adentrarnos en la exhaustiva investigación que, creemos, auténticamente científica, pero única vía que despliega, de manera inmejorable, el ámbito de nuestras miradas tan diversas y que, de una u otra forma, nutren la realidad a la que nos dedicamos profesionalmente.

Para ello, a través de este nuevo cauce de difusión de reflexión investigativa sobre el medioevo, hemos recogido en tres momentos las contribuciones académicas de algunos de nuestros miembros colaboradores. En el primero, dispuestos en un orden cronológico, encontraremos aquellas miradas que se centran en la clásica -pero muy importante- reflexión medieval sobre algunos de sus más mentados representantes. En un segundo momento, y tratando de adherirnos al criterio cronológico de aparición de los principales pensadores medievales, hemos agrupado aquellas lecturas que, abiertas al futuro inmediato interdisciplinario, se hacen desde algunos de los más destacados pensadores medievales. Y, por último, cerramos este modesto libro con un momento tan caro hoy al mundo académico: el del abordaje de textos que reflexionan sobre el pasado medieval desde su cuestionamiento, la crítica y, por supuesto, desde la síntesis propositiva.

Con todo, somos conscientes de que con nuestros escritos no se pretende aportar nada radicalmente novedoso. Pero estamos convencidos de que, con nuestras sencillas reflexiones, podremos sumarnos al esfuerzo colectivo de hacer comprensible a nuestra sociedad y contexto contemporáneo, que la Edad Media con su pensamiento, su historia, su espiritualidad y su cultura es una época que, lejos de desaparecer en los manidos prejuicios historiográficos, se cuela sigilosamente en los intersticios de nuestras realidades.

Esperamos, por tanto, no ser menores al reto que se nos presenta y auguramos a todos nuestros lectores, el deleite propio de los que se acercan a una época tan genial como también mal comprendida como la Edad Media.

*José de Jesús Herrera Ospina*

JULIO CÉSAR CÁRDENAS ARENAS, *Aristóteles Medieval, Unidad y emanación en el neoplatonismo islámico* . Editorial Casa de Sabiduría, 2021, 187 pp. (Versión papel y Kindle) ISBN: 9798749231724

Este libro presenta una visión de conjunto sobre la transmisión de la filosofía neoplatónica griega a la filosofía musulmana y a la escolástica cristiana medievales, desde la figura de Aristóteles y del Pseudo Aristóteles; para ello se ha hecho una comparación terminológica y filosófica de los textos y conceptos en lengua griega de las *Enéadas* de Plotino y los *Elementos de Teología* de Proclo con los textos árabes y latinos del *Liber de causis,* el comentario latino de Tomás de Aquino a este último, y con múltiples textos árabes de pensadores musulmanes medievales como Al-Kindī, al-Fārābī, al-Gazalī, Ibn Sīnā e Ibn Rushd y los judíos Juan Ibn Dawud y Maimónides, algunos de los cuales han sido no traducidos al español.

Ésta es una investigación histórica y filológica comparativa de los conceptos filosóficos de unidad y emanación desde la cosmología, la henología y la filosofía neoplatónicas de tipo griego y musulmán en las lenguas griega, árabe y latina como cumbres de las corrientes cognoscitivas, místicas y metafísicas medievales; así mismo se presenta un análisis de la recepción de la henología neoplatónica ateniense entre las traducciones árabe latinas y en los comentarios filosóficos y teológicos de musulmanes y cristianos sobre la unidad y la unicidad divinas, las cuales convergen en la presentación escolástica-cristiana del Dios Uno en Tomás de Aquino.

En cada capítulo se desglosa el contexto histórico, lingüístico y filosófico de las traducciones medievales de Aristóteles, así como la relación entre la unidad y la emanación, entre la causa primera y las hipóstasis.

En un extenso apéndice se estudia la historia y los contenidos de la *Teología* del pseudo Aristóteles y del *Liber de Causis*, textos claves en la filosofía medieval, atribuidos al estagirita entre musulmanes y judíos. Acá una muestra del libro:

**Aristóteles y sus traducciones medievales** (p. 2). Los textos de Plotino, Proclo y Aristóteles se presentaron en versiones y comentarios latinos medievales que recogen la terminología inicial griega con cambios culturales, lingüísticos, religiosos y filosóficos que serán tratados desde la filología y la filosofía comparadas para presentar la figura del Aristóteles medieval.

Ahora bien, los pensadores judíos, cristianos y musulmanes leyeron más al neoplatonismo que al platonismo mismo; en sus tres teologías presentaron la eternidad del universo, la limitación que Dios tiene del conocimiento de los universales y la negación de la inmortalidad del alma desde ideas aristotélicas y peripatéticas, para sus respectivas teorías de la creación, de la providencia y de la retribución. Así pues, el neoplatonismo sirvió como expresión cultural común a los desarrollos filosóficos y teológicos de tales pensadores.

Desde los primeros pensadores musulmanes pertenecientes a la *falsafah* como *Al-Kindī* y *Al-Farābī* se ha entendido la creación como un proceso de emanación diferente del presentado en el Corán; por ejemplo, Ibn Sīnā sigue a Plotino en el principio griego según el cual: del Uno no proviene sino lo que es uno (*ex uno non fit nisi unum*) y en la identificación de Dios con el Uno; en este autor persa, la síntesis neoplatónica medieval alcanza su cumbre en la reunión de los problemas de la filosofía griega, el esoterismo iranio y la teología islámica.

Las investigaciones medievales en torno al pensamiento de Aristóteles incluyen grupos de comentaristas peripatéticos, neoplatónicos, nestorianos, musulmanes, judíos y escolásticos; los comentarios, versiones y traducciones de Aristóteles van desde el oriente cristiano y musulmán al occidente islámico para pasar de allí a la 'Europa' cristiana.

En el caso de las investigaciones sobre Aristóteles, entre los musulmanes, ellas transitan a través de procesos de traducción, transmisión y transformación, así pues, la asimilación de Aristóteles en los pensadores musulmanes de la Edad Media se realiza por varias vías:
1. La traducción islamo-cristiana (ss. IV-VI).
2. La introducción en el oriente islámico con Al-Kindī (ss. IX- X).
3. La asimilación con Al-Fārābī (s. XI).
4. La transformación con Avempace, Abentofail y Averroes en el occidente islámico (ss. XII-XIII).
5. La creación con Ibn Sīnā, Sohravardī y Ar-Razi desde el oriente islámico (ss. XII-XIII).

Mientras tanto, Aristóteles en el ámbito judío se encuentra reflejado en Isaac ben Salomón Israelí (ss. IX-X), Ibn Gabirol (s. XI), Abraham ibn Daud (s. XII), Maimónides (ss. XII-XIII), Gersónides (ss. XIII-XIV) y en el cristiano con Boecio (s. VI) y la escolástica entre Alberto Magno (s. XIII), Tomás de Aquino (s. XIII) y

Buenaventura (s. XIII), sin duda la influencia del estagirita en la filosofía, teología y mística medievales es enorme, si bien solo se tratará el ámbito musulmán, en este caso.

Entre los problemas y las investigaciones filosóficas de Aristóteles más importantes e influyentes de la Edad Media se encuentra la relación entre lo uno y lo múltiple en su *Metafísica* pero los pensadores medievales recurren, en especial, a obras pseudo aristotélicas para tratarlo, ya que recibieron versiones de los textos aristotélicos en otras lenguas semitas como el siríaco y el árabe, utilizan comentarios de tradiciones filosóficas no cristianas como la musulmana y la judía.

Por ello se analizan las referencias a la unidad en estas tradiciones filosóficas para aclarar el traspaso de los conceptos filosóficos del griego, lengua indoeuropea, al siríaco, árabe y hebreo, lenguas semitas, atendiendo a análisis filológicos en la lengua de origen, estudios conceptuales desde la filosofía propia de cada autor.

**Las traducciones de Aristóteles entre judíos, cristianos y musulmanes** (p. 11). Aristóteles fue llamado entre los musulmanes: *el sabio* (*al-ḥakīm*), incluso los manuscritos árabes de Aristóteles, Plotino o Proclo presentaron en su *Incipit* los apelativos: *El Maestro griego* (*aš-šaiḫ al-yūnānī*) y *El Primer maestro* (*al-muʿalim al-aūal*).

Entre los musulmanes, el estagirita contó con una tradición textual traducida mayor que la disponible a los autores de la escolástica católica, pues, además de sus obras filosóficas reconocidas, se tradujeron géneros como la biografía desde manuscritos apócrifos o atribuidos los cuales hicieron que su figura entre los musulmanes fuera tan amplia como heterogénea.

**Textos medievales de Aristóteles** (pág. 15). Dos textos atribuidos a Aristóteles ejercieron una influencia especial en los pensadores musulmanes, el primero, *la Teología de Pseudo-Aristóteles* (*Uṯūlūjiyā Arisṭūṭālis*), escrito originalmente en griego y conservado en árabe, posee dos redacciones, la primera árabe y la segunda latina.

En su traducción latina se difundió en dos versiones, una proveniente del griego, impreso en 1483, y en la versión árabe que, en general, era atribuida al primer libro a Teofrasto, pero la traducción latina más importante fue la del año 1519 con el título de *Teología del gran sabio filósofo Aristóteles el estagirita o Filosofía mística según*

*los egipcios* (*Sapientissimi Philosophi Aristotelis stagiritae Teologia sive mistica Philosophia secundum Aegyptios*).

Esta *Teología* se compone de extractos y paráfrasis con adiciones además de supresiones de textos de las *Enéadas* IV, V, y VI de Plotino constituyendo el núcleo del neoplatonismo islámico en la Edad Media.

El segundo texto aristotélico más influyente en la filosofía musulmana es el *Liber de Causis* (en árabe *Kitāb al-idah li-Arisṭutalis fi al-ḫayr al-maḥḍ*) o *Libro de Aristóteles sobre la bondad pura* (en latín *Liber Aristotelis de Expositione Bonitate Purae*), éste fue traducido del árabe al latín y está compuesto de extractos de los *Elementos de Teología* de Proclo, su redacción árabe se remonta al siglo XII, entre 1125 y 1150 y su traducción latina posiblemente fue realizada por Gerardo de Cremona en sus últimos años de vida, entre 1167 y 1187.

La importancia de ambas obras radica en que en ellas se da el tránsito conceptual entre culturas y filosofías que divergen en sus inicios, pero son sintetizadas mediante las traducciones arabo-latinas que intentaban conservar las ideas de los filósofos griegos para el mundo cultural islámico medieval.

Así pues, la estructuración de la filosofía musulmana poseyó fuentes neoplatónicas distorsionadas aun cuando estas filosofías creían comentar y discutir tesis peripatéticas, de las cuales tomaron principalmente los desarrollos teóricos sobre el Uno y sobre la doctrina de la emanación de los grados de realidad o hipóstasis.

*Julio César Cárdenas Arenas*

JULIO CÉSAR CÁRDENAS ARENAS, *Avicena, medicina, filosofía y mística, Introducción a Ibn Sīnā en su lengua y contexto*, Editorial Casa de Sabiduría, 2021, 105 pp. (Versión papel y Kindle) ISBN: 9798749857351

El libro presenta una visión de la vida y obra de Avicena (ابن سينا) en torno a la labor del médico, el filósofo y el místico, no es una visión islámica basada en el Corán y en la Sunnah sino las opiniones, conceptos y obras del polémico Avicena en su propia lengua y en relación con la cultura islámica medieval.

Así mismo se presenta el pensamiento y obra Ibn Sīnā como ejemplo de síntesis medieval de conocimientos, ciencias y religiones en el mundo islámico, pues aún sin salir de las fronteras de la Persia del Imperio sasánida era conocedor de culturas, religiones y sistemas filosóficos diversos y contradictorios entre sí.

En este polímata se reúnen la ontología, la epistemología y la teología en la metafísica; las ciencias del espíritu y del cuerpo se funden en sus textos de misticismo y medicina, el oriente y el occidente chocan y se complementan, así es que capítulo tras capítulo, se muestra la medicina islámica profética y la medieval, el papel del sabio y del médico musulmán, los conceptos filosóficos avicenianos para culminar con la "filosofía oriental" y los filósofos musulmanes medievales, así como una síntesis de las obras escritas junto a su título original y una bibliografía aviceniana en lenguas occidentales y árabe.

Cuando los pensadores musulmanes (*falāsifah*) como Avicena se encontraron con la filosofía griega de corte aristotélico constituyeron una forma de pensamiento independiente, pero al interior de la cultura islámica en los territorios árabes y persas, la cual estaba asentada en el vasto territorio musulmán y en contacto permanente con los pueblos desde al-Ándalus al lejano oriente, todo esto durante la Edad Media cristiana o, mejor aún, durante la Edad de Oro islámica. Acá una muestra del libro:

**La medicina islámica** (pág. 11)**.** Si bien muchos autores e investigadores llaman a esta medicina árabe, por la lengua en que se transmitió y la cultura inicial en la que se expandió; tal designación es una insuficiencia historiográfica pues no abarca las regiones y los autores a partir de los cuales se desarrolló; de hecho, médicos tan famosos como Ibn Sīnā y Razī no son árabes, aunque escribieron en lengua árabe.

La medicina islámica posee paradigmas, conceptos, valores y procedimientos propios, pero no únicos, del Sagrado Corán y a la tradición islámica. Así pues, esta medicina tiene sus fundamentos, como cualquier otra ciencia islámica, en las fuentes de la revelación coránica y en la tradición legada por el Profeta Muhammad -la paz y las bendiciones de Dios sean con él-, llamada *sunna* y que incluye sus dichos y hechos, llamados hadices y recopilados mediante grandes colecciones de textos como las de al-Bujarī y Muslim, de estos pueden encontrarse unos 129 hadices en los capítulos llamados *Capítulo de la medicina* (*kitāb aṭ-ṭibb*) y capítulo de la enfermedad (*kitāb al-marḍa*) de la colección de al-Bujarī.

**La medicina musulmana medieval** (p. 15). Las contribuciones al conocimiento médico medieval por parte de musulmanes se dieron en los campos y tratamientos de la anatomía, fisiología, enfermedades infecciosas, salud pública, circulación sanguínea, psiquiatría, enfermedades metabólicas, alergias, dietética, farmacéutica, oftalmología, anestesiología, obstetricia, cirugía general, traumatología, ortopedia, tratamiento de heridas, urología, gastroenterología, cirugía plástica, cauterización, tumores y neuro-cirugía.

Las fuentes griegas de las ciencias naturales y de las ciencias médicas entre los musulmanes (*'ulūm aṭ-ṭibb*) fueron Hipócrates de Cos (*Abuqrāt*) y Galeno de Pergamo (*Ŷalīnūs min Birgamus*).

**La medicina y la filosofía en Avicena** (pág. 17). Para Ibn Sīnā, la filosofía es una disciplina práctica y a la vez teórica, en cuanto a la práctica incluye la ética, la economía, la política y la profética, mientras la teórica o especulativa incluye la física, la psicología, la medicina, la química y las matemáticas con sus cuatro disciplinas -geometría, astronomía, aritmética y música-, además, en la filosofía se incluye también la metafísica, la hermenéutica coránica y la mística.

En Ibn Sīnā, la medicina se relaciona con la magia, la geomancia, la astrología, la alquimia, la fisiognomía y la interpretación de los sueños, de los que escribió tratados psicológicos y tratados médicos como: el *Poema de la medicina* (*Cantica Avicennae*, *Al-urŷūza fī aṭ-ṭibb*), dividido en 1313 versos, *De la disección de los miembros del cuerpo* (*Fi ašrīh al-a'dā'*), *De la conservación de la salud* (*Fi ḥifz as-sihha*), *Del vino* (*Fi al-ḫamr*), *De la orina* (*Fi al-bawl*) y el famoso *Canon de la medicina* (*Al-qānūn fī aṭ-ṭibb*) que comenzó a escribirlo a

los 32 años, en provincias de la Persia 'medieval': Gorgan, Rayy y Hamadān, y luego traducido por Gerardo de Cremona en Toledo en 1187 y al hebreo en 1279.

**Ejes filosóficos de Avicena.** Ibn Sīnā, persa de origen, fue un pensador y médico musulmán perteneciente al ámbito cultural de la Persia sāmānida (SS. IX – X) que no salió de las fronteras del mundo iranio pero viajó por muchas de sus provincias, adquiriendo un vasto saber en sus viajes, a los que debemos sus diversas influencias que van desde la Grecia hasta la Persia de su época; entre ellas se cuentan las platónicas, aristotélicas y neoplatónicas, de Galeno, de al-Fārābī, de las doctrinas ismailíes de los *Iḫwān al-Ṣafā'* (*Hermanos de la pureza*), de las doctrinas sunníes –por su profesor de *Fiqh*–, del šī'ísmo duodécimano, así como de los pensamientos budista, cristiano oriental, judío, mazdeo, maniqueo y mandeo –contenidos en los escritos de "los Antiguos" leídos en la biblioteca del emir Nūh Ibn Manṣur; valga aclarar que Ibn Sīnā no se adhirió públicamente a alguna de estas doctrinas y, gracias a la conjunción que realizó con ellas, presentó una propuesta filosófica amplia y duradera tanto en el mundo islámico como en el cristiano.

Con Ibn Sīnā, la síntesis neoplatónica medieval alcanza su cumbre en torno a los problemas de la ciencia griega, el esoterismo iranio y la teología islámica. Ibn Sīnā constituye así mismo el culmen dialéctico en las relaciones del oriente y el occidente islámicos, así como el enlace entre el Aristóteles sirio-árabe y el Aristóteles latino medieval leído por la escolástica cristiana; en él la medicina, la poesía, el comentario del Corán, las ciencias exactas y físicas serán también formas de conocer propias del pensador musulmán medieval.

**La Filosofía Oriental** (p. 45). El problema de la Filosofía Oriental de Avicena es un conflicto que ha permitido a editores y comentadores de su obra plantear las influencias y el carácter de la filosofía de Avicena en general, a partir de las diferencias exegéticas que surgen de sus diversos tipos de escritura.

La definición de Filosofía Oriental en Avicena es un conflicto extrínseco a su pensamiento y derivado de las diferencias exegéticas que surgen a partir de su escritura filosófica y no filosófica.

El sentido de la Filosofía Oriental (*al-Ḥikma al-mašriqīyya*) de Avicena puede extraerse de tres de sus relatos, del prólogo de la enciclopedia *al-Šifā'*, de la sección sobre lógica conservada del *Libro de la sabiduría oriental Kitāb* (*al-*

*ḥikma al-mašriqīyya*) –llamada *Manṭiq al-mašriqīyīn* (*Lógica de los orientales*)–, de los fragmentos conservados del *Kitāb al-inṣāf*, de las tres últimas partes de su *Libro de las indicaciones y de las advertencias* (*Kitāb al-'Išārāt wa al-tanbīhat*), de la epístola sobre el alma y de las respuestas a sus discípulos (*Kitāb al-Mubāḥaṯāt*, *Risāla al-Išq*).

De su obra se puede extraer dos interpretaciones, una exotérica continuando la tradición peripatética musulmana y otra esotérica reviviendo la tradición irano-musulmana, la primera interpretación es desarrollada A.-M. Goichon y Dimitri Gutas, la segunda es desarrollada por los editores de los relatos de Avicena y acrecentada por Henry Corbin.

*Julio César Cárdenas Arenas*

JULIO CÉSAR CÁRDENAS ARENAS, *Falsafah medieval, Pedagogía e historia de la filosofía musulmana*, Editorial Casa de Sabiduría, 2021, 171 pp.
(Versión papel y Kindle) ISBN 9798749876246

Este libro intenta responder si existe una filosofía musulmana o si sólo es posible designarla como una filosofía de inspiración griega en lenguas árabe y persa con influencias islámicas.

Se presentan los conceptos de los pensadores musulmanes medievales en griego, árabe y latín, junto a la teología islámica y el sufismo como formas "heterodoxas" de explicar los fenómenos desde el derecho, la literatura y la poesía, así como referencias a las investigaciones occidentales en filosofía musulmana de las últimas décadas traducidas y sintetizadas al español.

El libro realiza un recorrido por la relación fe y razón en la filosofía y la teología medievales judía, cristiana y musulmana, así como su influencia en la metafísica tomista. También se muestra la relación entre la vida y obra filosófica de Maimónides y de Tomás de Aquino, en relación con la filosofía musulmana. Acá una muestra del libro:

**¿Existe una filosofía islámica?** (pág. 9) En el ámbito geográfico podría designarse la filosofía islámica como filosofía árabe pero en ella se encuentran muchos pensadores que sobrepasan a las fronteras de la península arábiga y de los territorios donde se hablaba el árabe como lengua común en la Edad Media, por ejemplo en el oriente musulmán (*mašriq*) nacieron a al-Fārābī del Turkestan, ar-Razi de Rayy, cerca de la actual Teherán, Avicena de Bujara, al-Ġazali del Jurasán y, en el occidente musulmán (*maġrīb*), importantes pensadores musulmanes nacieron en la península hispánica como Averroes (Ibn Rušd) de Córdoba, Avempace (Ibn Bāŷŷa) de Zaragoza, Abentofail (Ibn Ṭufail) de Cádiz y en el norte del África Ibn Jaldun de Túnez, sólo por mencionar algunos.

También podría designarse filosofía árabe por la lengua en que inicial y mayoritariamente fue escrita, pero la lengua persa (*farsi*) también fue usada amplia y detalladamente como una lengua pertinente para la adecuación de términos filosóficos griegos y pensadores como Avicena escribieron en árabe y persa.

El nombre de filosofía islámica conlleva a que el contenido de ella sea de carácter religioso o netamente islámico, pero no es una designación suficiente, de hecho ha existido un rechazo en muchos sabios musulmanes a la vez que fascinación en otros, desde sus inicios hasta el día de hoy, a punto que algunos se niegan a llamarla filosofía islámica, pues no la consideran parte del pensamiento ni de la cultura islámicas sino que la consideran dependiente de los postulados de la filosofía griega, e incluso la presentan como una continuación de ella que lleva al ateísmo, a la creación de sectas y a la propagación de ideas contrarias a la fe islámica.

**Filosofía, teología y mística** (pág. 10). De hecho, la filosofía junto a otras disciplinas como la teología (*kalam*), la mística y la teosofía islámicas (*tasawuf, al-'irfān*) se ha desarrollado y presentado de forma extranjera y ajena a sus propios discursos y actores, al interior del mundo musulmán.

Por ejemplo, la teología atiende los principios de la religión, la filosofía a los primeros principios y el sufismo al principio de los principios; los sabios musulmanes en las ciencias islámicas tradicionales derivan su conocimiento del Corán y la Sunnah, mientras el lenguaje de los sufíes es más vivencial, los teólogos usan expresiones teológicas así como filosóficas para hablar de Dios desde Sus atributos positivos y negativos, desde lo que Él no es, y los filósofos han recurrido a ideas de otras tradiciones filosóficas, en especial la griega, con categorías y moldes islámicos, aun cuando tales ideas no están de acuerdo con la revelación coránica ni a la tradición profética.

**La falsafah** (pág. 24). Los pensadores musulmanes de la llamada *falsafah* reconocieron en otras tradiciones filosóficas conceptos que les permitirían realizar un análisis sistemático y racional de los fundamentos de la religión islámica; por tanto, debieron conocer otras lenguas, credos y adquirir una vasta cultura enciclopédica que les permitiese proponer las razones fundamentales, pero no últimas de su religión; la relación de estos pensadores con otras cosmovisiones tales como el sufismo y la teología heterodoxa, amplió sus perspectivas con respecto a los teólogos islámicos tradicionales y sus predecesores filosóficos griegos para terminar incluyendo formas de pensamiento simbólico, no-abstracto, vivencial, esotérico y confesional en medio de las ideas, conceptos y soluciones que los filósofos no musulmanes presentaban para la racionalización de la religión en sus ámbitos y fundamentos claves.

Por ello, se presentan conceptos, personajes e historias de lo que los pensadores musulmanes medievales entendían por filosofía y su relación con otras ciencias y ramas del saber, así como las opiniones de los investigadores modernos sobre la posibilidad y condiciones propias de una filosofía de modo islámico; en aras de responder estas preguntas: ¿Existe una filosofía islámica? Y si existe ¿en qué condiciones y características en el ámbito islámico?

Ahora bien, el sentido que posee el término filosofía en el ámbito musulmán es particular al momento, escuela y forma de pensamiento que se lo atribuya para sí; por tal razón, la definición de filosofía varía según sean místicos (*sufíes*), guías espirituales (*imames*), teólogos (*mutakālimun*), sabios (*ulemas*), filósofos (*falāsifah*), juristas (*fuqaha*) o, en general, quienes se presenten como poseedores de una sabiduría (*ḥikmah*) y, de hecho, la definición y la práctica de la filosofía misma estriba entre la aceptación y el rechazo total, aun hoy en día, pues el camino intermedio entre ambas posturas es poco conocido y aún menos practicado.

El término árabe para filosofía (*falsafah*) proviene de la palabra griega a manera de transliteración y surge en el s. II de la Era Musulmana que corresponde al s. VIII de la Era cristiana, cuando se realizaron las primeras traducciones de textos filosóficos y otras ciencias, del griego al árabe y al siríaco en territorios musulmanes y cristianos.

En el contexto general de la civilización islámica la definición de filosofía varía entre la *ḥikmah al-ilāhiyyah* (sabiduría divina) y la *ḥikmah al-muta'āliyah* (sabiduría superior). La palabra árabe *ḥikmah* proviene de la raíz verbal *ḥakama* que significa juzgar, emitir una sentencia, decidir, de ahí términos como *ḥakam*: árbitro, juez, anciano; *ḥakīm*: sabio, doctor, filósofo, prudente y *ḥākim*: gobernador; así pues *ḥikmah* es traducida por conocimiento, sabiduría, filosofía, razón.

Por una parte, *ilāhiyyah* significa lo divino o las cosas divinas, por otra parte, *muta'āliyah* proviene de la raíz *'alā* que indica estar alto, elevado, de ahí que la filosofía, en general, en el ámbito islámico se asemeje al conocimiento de lo divino y a un conocimiento superior, ambos con un carácter sagrado, pues para el musulmán el conocimiento proviene de Dios.

La metafísica también llamada filosofía primera, versa sobre la primera causa o la verdad primera; por ello la metafísica de Aristóteles se entendió, en el ámbito

musulmán, como un saber sobre la divinidad, un estudio sobre la unicidad y unidad de Dios (*tawḥīd*) en relación con la multiplicidad de Su creación.

Las filosofías musulmanas árabe, persa y "turca" pueden considerarse tradiciones vivas y dinámicas que en la Edad Media cristiana actualizaron y adecuaron los conceptos griegos aristotélicos, neoplatónicos y pseudo aristotélicos, realizando el primer gran esfuerzo intelectual musulmán de traspasarlos a la lengua árabe y la cultura islámica.

Los filósofos y teólogos musulmanes medievales actualizaron y adecuaron los conceptos griegos para su propia lengua y tiempo, realizando el primer gran intento de traspasar estos conceptos a otra lengua y cultura.

Los musulmanes buscaron la armonía entre la filosofía griega y la religión islámica, y se influenciaron, inicialmente, por el pensamiento del Primer Maestro Aristóteles, lo cual llevó a un nacimiento intelectual (*nahḍah fikrīah*) como reacción de las traducciones filosóficas, a la cual reaccionará Ibn Taymīyah posteriormente.

**¿Cómo enseñar filosofía musulmana medieval?** (pág. 62) Aquí se formularán caminos metodológicos para presentar e investigar la historia de la filosofía en la época medieval, caminos que brinden una visión de conjunto apropiada y que abarquen las tradiciones implicadas en este momento de encuentro de religiones, de culturas y de transmisión de conocimientos.

Para ello, se buscará presentar los métodos de la filosofía comparada que permitan vislumbrar un camino de aproximación y de inclusión de las filosofías musulmana y judía en medio de la exposición histórica y conceptual de esta etapa considerada tradicionalmente cristiana y centrada en la escolástica, con vistas a estructurar una visión de conjunto más completa que la presentada por la mayoría de los textos de historia de la filosofía.

Este esfuerzo de renovación metodológica tanto en la investigación como en la docencia universitaria surge de la necesidad de presentar en su complejidad propia pensadores que han elaborado síntesis en la época medieval, entre los que se encuentran Avicena, Averroes, Ibn Taymīyah, Tomás de Aquino y Maimónides, representantes cumbres de las teologías y filosofías de las tres religiones y culturas monoteístas en juego durante esta etapa.

Por una parte, los estudios comparativos de filosofía buscan el diálogo, la comprensión y la claridad entre pensamientos de diferentes momentos y con diversas fuentes. La aplicación de esquemas de análisis comparativos en la enseñanza de la historia, así como de la filosofía, presupone un conocimiento de los métodos, objetos y objetivos de la filosofía comparada. Por otra parte, la filosofía comparada ha invertido en métodos y presupuestos propios y se ha ejercido, en general, de tres formas básicas y limitadas:
1. La mirada de Occidente a Oriente como un mundo irracional, radical, no-científico, místico, extremadamente religioso.
2. La presentación de una irracionalidad como propia del pensamiento oriental y la importancia de esta irracionalidad para la vida práctica.
3. Las filosofías orientales poseen cierta lógica, por lo que se busca cuál sea ésta y cuáles sean sus semejanzas con los esquemas occidentales.

Los estudios interculturales deben fundarse en conceptos y métodos claves: en el cuestionamiento de los discursos oficiales (políticos, de los medios de la comunicación, territoriales e institucionales) que "estandarizan" lo que es normal según un modelo de entender el mundo.

La mirada hacia el otro inicia desde lo preconcebido y las expectativas, la propia cultura es un filtro, por ello ha de buscarse una apertura a otras culturas mediante la resonancia que ellas puedan tener en nosotros, moviendo nuestros fundamentos, sin que por ello los socaven.

Al estudiar religiones, formas de pensamiento y culturas diferentes a la nuestra, la tarea central está en escudriñar con ojo avizor las razones y consecuencias que ellas han tenido sin los prejuicios propios de quienes las han experimentado y vivido en tanto formas de vida y como visiones del mundo propias.

Edward W. Said, en su libro *Orientalismo*, mostró cómo los estudios culturales anglo-franceses en el siglo XVII del Oriente fueron una institución de dominación política que vinculaba el conocimiento y el poder, la construcción y la supremacía sobre el otro, algo que aplica aun hoy para los estudios de la filosofía y la cultura musulmana.

Ahora bien, más allá de un Oriente creado por conquistadores, académicos, viajeros, artistas, novelistas y poetas, siempre como algo que está afuera, en la periferia, siguiendo los conceptos antropológicos de etnocentrismo y estereotipos

culturales; más allá de una "guerra entre religiones" o de un "choque entre civilizaciones" que además de ser una simplificación de las fecundas e intrincadas relaciones es una muestra de una mirada filtrada de occidente; y más allá de los términos tan generalizantes de Oriente y Occidente como entidades territoriales, con ciencias geopolíticas y hasta religiosas se presenta aquí una búsqueda en la cual lo ajeno no es exótico o lejano, y en la cual las preguntas no son exclusivas o únicas, sino que enriquecen nuestras ideas y cultura.

*Julio César Cárdenas Arenas*

SUSANA B. VIOLANTE (Coordinadora) *Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira. Desde el Neoplatonismo hasta Maquiavelo*, Mar del Plata. EUDEM, 2021, ISBN 978-987-544-973 Digital www.redlafm.org ; http://jornadasfrancispkennedy.blogspot.com.ar

La obra que aquí presentamos *Las emociones en la Edad Media: miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira. Desde el Neoplatonismo hasta Maquiavelo*, es una edición de EUDEM, 2021, editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata. La imagen de tapa corresponde a "La jonction de mains des deux époux" Symbole du mariage religieux. Troyes. Mèdiathèque, Innocent IV. Apparat sur les décrétales de Grégoire IX, ms 89, fol. 216. France, s. XIV y su diagramación a la Prof. Victoria Libertad Martínez Larrañaga.

Contó con la colaboración del equipo de la cátedra Filosofía Medieval de la Facultad de Humanidades y tuvo los avales de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval; el Centro de investigación de Estudios Europeos CIEsE y el Grupo de Investigación *Díkaión estí emé*… La compilación, coordinación general, prólogo y edición, estuvo a cargo de Susana Beatriz Violante. Es un libro digital PDF, ISBN 978-987-544-973, que permite su descarga y/o lectura online, visitando los sitios: www.redlafm.org ; http://jornadasfrancispkennedy.blogspot.com.ar

La revisión académica de los artículos, resultado de las comunicaciones presentadas en las *IV Jornadas de Filosofía Medieval Francis P. Kennedy* y *Coloquio 2020* de la RLFM, estuvo a cargo de Jorge Ayala (España), Silvia Contaldo (Brasil), Ricardo Da Costa (Brasil), Joâo Lupi (Brasil), Gregorio Piaia (Italia), Paula Pico Estrada (Argentina), Rafael Ramón Guerrero (España) y Maria Leonor Xavier (Portugal).

Los 23 artículos nacen de la inquietud por conocer cómo, a lo largo de la historia del pensamiento, fue gozar o padecer las emociones. Tratamos de recuperarlas tanto desde el lenguaje escrito, las obras pictóricas, la música, las iluminaciones, los Beatos, como en toda la diversa manifestación humana.

Muchas veces determinados comportamientos nos resultan extraños a lo establecido como socialmente aceptable y, de allí, han surgido preguntas que han movilizado el desarrollo del presente libro: "¿Corresponde elaborar juicios de valor sobre las emociones?", "¿Qué relación existe entre las emociones y las virtudes?",

"¿Existen emociones socialmente indeseables que constantemente reprimimos?", "¿Las emociones hacen 'bueno' o 'malo' al ser humano?", "¿O tal vez tenga que ver con la contención de emociones que provocan reacciones 'socialmente indeseables' porque involucran, negativamente, a otros seres humanos?" Aquí el lector encontrará variados artículos sobre emociones expresadas en la Tardoantigüedad y la Patrística; las emociones en los relatos femeninos; el tratamiento de la ira de Dios; las pasiones del alma en Tomás de Aquino; la experiencia del miedo que fue y es una de las emociones más visibles y dúctiles de la humanidad; la experiencia del temor, el dolor y el odio; análisis sobre la muerte y las emociones asociadas a ella; la virtud de la *eutrapelia* desarrollada por Aristóteles y retomada en el siglo XII; los discursos amorosos en la lírica cortés; la *apatheia* o ausencia de pasiones; las emociones en el ámbito árabe y finalmente las emociones expresadas en el periodo del Renacimiento.

Variados acercamientos a las emociones vividas y/o analizadas por autores y autoras de uno de los periodos más extensos, diversos y complejos de la historia de las mentalidades filosóficas:

- Julián Barenstein "Es mejor que Dios se enoje. Lactancio explica la ira de Dios contra los epicúreos y estoicos".
- Nicolás Martínez Sáez "La *eutrapelia*. Recepción en los primeros cristianos y en los Padres de la Iglesia".
- Luis Fernando Benítez Arias "La Acedia. Experiencia personal y comunitaria".

Gerardo Rodríguez "Por qué debemos rechazar a los judíos según Agobardo de Lyon".

- Celina Ana Lértora Mendoza "El temor sobre un evento futuro como causa del estado de necesidad. Una cuestión escolástica".
- Nicolás Lázaro "La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a S. Th. I-II, q. 46, a. 8".
- Carlos Tafarelo Leme "As paixões da alma em Santo Tomás de Aquino: uma breve leitura a partir da concepção tomasiana de ser humano".
- Luisa Fernanda Ripa "Algunas emociones en Tomás y lo que hoy pueden darnos que pensar".
- Manuel Alejandro Serra-Pérez "Impacto moral de las *passiones animae* (emociones) en Tomás de Aquino".
- Beatriz Reyes Oribe "Notas sobre la doctrina de Avicena presente en la *Summa de anima* de Juan de La Rochelle a propósito de las potencias motivas sensibles".
- Alberto O. Asla "El miedo en el Libro I de la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Beda el Venerable"

- María Estrella "La representación del sufrimiento en cuatro elegías anglosajonas".
- Liliana Swiderski "Gentileza y dulzura del sentimiento amoroso: Guido Guinizzelli en Dante Alighieri".
- Alejandra Da Cruz y Juan Cruz Zariello Villar "La representación del amor y del juego en *Le jeu de Robin et Marion*, de Adam de la Halle (c. 1283)".
- Mariana Blanco "El temor ante la muerte y su imagen macabra en dos piezas teatrales del siglo XV: *De morte prologus* (Anónimo, Polonia) y *The Summoning of Everyman* (Anónimo, Inglaterra)"
- Jazmín Rial y Anabella Valeo "Voces y espacios del discurso amoroso en *Le Chevalier de la Charrette*, de Chrétien de Troyes".
- Ernesto M. Román Navone "*Sine culpa et causa*: sobre la despedida de las virtudes en el *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete".
- Silvana Filippi "Meister Eckhart: *apatheia* cristiana y *Gelassenheit*".
- Saulo Matias Dourado "Alegria e *Abgescheidenheit* em Mestre Eckhart".
- Susana Beatriz Violante "Tres ejemplos de emociones: Agustín de Hipona; Otloh de San Emeramo y Christine de Pizan".
- 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*".
- Ana Leticia Adami "Matrizes retóricas na distinção entre prazer e afecção em Lorenzo Valla".
- Marcone Costa Cerqueira "O temor e o desejo na perspectiva política de Nicolau Maquiavel".

*Nicolás Martínez Sáez*

# HOMENAJES

**FRANCIS PATRICK KENNEDY**

**1946-2013**

## Homenaje a Francis Patrick Kennedy

*Susana B. Violante*

Francis P. Kennedy nació en Glasgow, Escocia, el 7 de noviembre de 1946 y murió a los 67 años en General Madariaga, Argentina, el 23 de mayo de 2013.

Fue un particular sacerdote que veía la religión y su accionar, desde una óptica diferente a la que usualmente observamos en los sacerdotes católicos.

Nos conocimos en 1994 cuando se reabre la Carrera de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, y, quien era director de la carrera en formación, consideró que "para medieval: un cura". Afortunadamente ese cura fue Francis.

Yo estaba en la cátedra de Medieval desde 1984, con Valentín Cricco, siendo su docente Asociada. Francis nunca había dado clases de Filosofía Medieval, no obstante, lo hizo con maestría y conservo sus "notas de clase". Desde el primer momento organizamos la cátedra de un modo privilegiado. Comenzamos en 1995, siendo él, el primer profesor titular interino hasta que concursamos ambos en 1999: él como Titular y yo como Jefa de Trabajos Prácticos, de este modo pasa a ser el "primer profesor Titular concursado por Antecedentes y Oposición con jurado externo, de la carrera de Filosofía". También dirigió y dio clases en el CEDIER (Escuela Universitaria de Teología) en Mar del Plata, dependiente del obispado, entre otras actividades.

Francis ha sido una de las personas más bondadosas y humildes que he conocido. Todo lo compartía. Sabía leer en los rostros, los cuerpos, los gestos, las necesidades de las personas; poseía una gran memoria, jamás confundía un nombre. Cuando nos conocimos estaba en la Parroquia Jesús Obrero y luego pasó a la Parroquia de la Asunción de la Santísima Virgen, lindante al Hospital Materno Infantil. Poco estaba en ella, solo para oficiar algunas misas; la mayor cantidad de tiempo lo pasaba en el Hospital atendiendo a los niños y a sus familiares o en las Villas (nombre que en Argentina se da a los barrios marginales y/o de muy bajos recursos). Compartía conmigo muchos de esos relatos. Su deseo era tratar de que no aconteciera lo que en las Villas sucedía. En la medida de sus posibilidades, intentaba que sus "hijos" (como

los llamaba porque muchos de ellos a él lo llamaban "papá") pudieran acceder a otras formas de vida sin tanto barro y cartón. A veces solía llegar a la facultad cargado de mocos, sangre y barro.

El trato con los estudiantes estaba imbuido de este halo, logró que algunos, en situación de vida compleja, no abandonaran la carrera.

Francis no escribió ningún libro, pero colaboró en la escritura de muchas vidas y muchas profesiones. Y regaló muchos libros que dejó en las parroquias para nosotros. Fue un gran lector y estudió y tomó seminarios con grandes filósofos como Francis Cornford, o Jacques Derrida. No solo estudió filosofía sino todo aquello que le permitiera "pensar la realidad".

En las Primeras Jornadas, realizadas en 2014, distinguimos dos momentos, el principal para esta ocasión ha sido el del Homenaje con palabras alusivas por parte de quienes lo hemos conocido: Prof. Pablo Garegnani: gran amigo de Francis que estuvo junto a él en el momento de su enfermedad, padecimiento y muerte; Pbro. Alejandro Martínez; Dra. Graciela Fernández; Mag. Rita Novo; Prof. Daniel Vázquez; Dr. Lucas Misseri y Dra. Susana Violante. El segundo momento ha sido el de la Jornada propiamente dicha donde participaron muchos amigos como Celina Lértora, Enrique Corti y ex estudiantes. Uno de ellos recordó que al conocerlo se preguntó: "¿Qué hacía un escocés en Mar del Plata y que fuera fanático de Racing?" "Sus clases eran siempre un desafío al pensamiento acartonado". "Podía ir de los persas a los cátaros, de los averroístas a los existencialistas… la gran pregunta que no faltaba en sus clases: '¿quién decide?' me acompaña hasta el día de hoy".

Desde mi amistad, lo llamaba "mi cura nietzscheano", Francis encontró a mi "monje ateo" en un libro de Collin Morris que poseía la cita que compartí en mi exposición en este Congreso.

A finales de 2004 viaja a Glasgow y allí sufre una grave enfermedad cardíaca que lo tuvo un año ingresado en un hospital, al borde de la muerte. Pidió a un monje, que le acompañaba, que se comunicara conmigo (estaba en Barcelona), y yo me comuniqué con las autoridades de la Facultad de Humanidades de Argentina para avisar de su grave situación, les pasé el número de teléfono del Hospital, nunca llamaron y, a la tercera semana de ausentarse, lo consideraron "abandono de trabajo", ya no pudo dar más clases de Filosofía Medieval. Una vez repuesto se quedó a cargo de una Parroquia en Glasgow. Viajaba a ver a su hermana que vivía en la Isla de Malta,

recorrió África del Norte para completar el itinerario de Agustín y también a Holanda para el de Spinoza y así en varios destinos más. Viajaba a Barcelona y allí compartimos importantes conversaciones y corregía mis traducciones del latín y del inglés. De cada lugar que visitaba me enviaba un mensaje diciendo: "Cuánto extrañaba Argentina… los amigos, los aromas, los senderos… y siempre enviando 'saludos para los saludables'".

Recuerdo su alegría ante mi "*suma cum laude*", compartió la defensa y la celebración con los estudiosos y autores de buena parte de nuestra bibliografía: Rafael Ramón Guerrero, Miguel Candel Sanmartín, José Luis Cantón Alonso, Alexander Fidora y Eudald Forment.

Comentaba el malestar que sufría en esa especie de "exilio" y su deseado regreso al que bautizó como "aterrizaje emocional", al pisar la Facultad por invitación mía para que compartiera la Mesa Redonda de Filosofía Medieval.

Logró la jubilación y regresó a Gral. Madariaga y allí, luego de una caída y una mala praxis, murió en esta, su amada tierra.

Por todo lo relatado, logré que se pusiera una placa en la entrada de "su" aula, en conmemoración de una injusticia.

Para muchos será un "nombre en una placa" y, otros, quizás encuentren quién fue buscando en internet o en este homenaje, parte del Congreso.

Así como recordamos a Francis y, en este Congreso se rindió un sentido Homenaje a Miguel Cruz Hernández y a Ana Mallea, también quiero dejar unas palabras en agradecimiento y amistad a la querida amiga: Ana Mallea, gracias a ella, luego de la muerte de Fortuny, quien dirigía mi tesis doctoral, sintiéndome "huérfana" de director, me llama una tarde y me pregunta; "¿Cómo vas con la tesis?", yo le comento la situación y me dice que había conocido a una persona muy capaz que había trabajado el siglo XI desde un lugar poco ortodoxo. Ana habla con Alexander Fidora y con él logré una gran amistad y terminar mi tesis. Por lo tanto: este homenaje va acompañado de varios agradecimientos a todos los aquí nombrados y varios más.

## Palabras sobre Francis Kennedy

*Nicolás Martínez Sáez*

Yo no tuve el gusto de tener a Francis Kennedy como docente sino que lo conocí a través de Susana Violante y en una oportunidad en que él fue invitado a una mesa redonda al final de la cursada de Filosofía Medieval en el año 2014. En aquel momento me pareció una persona excepcional que hacía comentarios generosos a los estudiantes y para mí ha sido un honor estar desde aquel entonces en la organización y participando en las cuatro jornadas que llevan su nombre.

Las Jornadas de Filosofía Medieval "Francis Kennedy" se organizan cada dos años desde el año 2014 y convocamos a participar a especialistas y académicos de diferentes partes de Latinoamérica y Europa. Estas jornadas son organizadas por el equipo de la cátedra de Filosofía Medieval de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

En el futuro, espero seguir organizando tales jornadas que resultan tan fructíferas para el pensamiento medieval. Considero que es importante mantener el recuerdo de las enseñanzas de Francis Kennedy como de sus formas de trabajar en la docencia.

**Imágenes del homenajeado**

2004 en “nuestra aula”, antes del viaje a Glasgow

2004 – Jornada con Francesc Fortuny
y Rafael Ramón Guerrero

2004 – Jornada con Francesc Fortuny y Rafael Ramón Guerrero

Francis Kennedy, Miguel Candel, yo, Alexander Fidora,
Rafael Ramón Guerrero, José Luis Cantón y mi nieto Guillermo.

Momento de descubrimiento de la placa junto al Prof. Daniel Vázquez, gran amigo de Francis Kennedy.y otros presentes

Facultad de Humanidades
AULA
I JORNADAS DE
FILOSOFÍA MEDIEVAL
FRANCIS PATRICK KENNEDY

Prof. FRANCIS PATRICK KENNEDY
IN MEMORIAM
GLASGOW 7-11-1946 ~ GRAL. MADARIAGA 23-5-2013
PRIMER PROFESOR TITULAR CONCURSADO DESDE LA
REAPERTURA DE LA CARRERA DE FILOSOFÍA EN LA CÁTEDRA
FILOSOFÍA MEDIEVAL
MAR DEL PLATA 30 DE MAYO DE 2014
30/05/2014

# MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ

## 1920-2020

**En Homenaje a D. Miguel Cruz Hernández (1920-2020)**

*Rafael Ramòn Guerrero*

La insospechada pandemia que nos sorprendió a partir del mes de marzo de 2020 hizo que pasase inadvertida la muerte de uno de nuestros más grandes estudiosos de la filosofía en el mundo islámico, D. Miguel Cruz Hernández. Fue el día 25 de marzo, dos meses y diez días después de haber cumplido los cien años, pues había nacido en Málaga el 15 de enero de 1920. Sus padres maestros se habían trasladado a Granada y aquí realizó sus estudios universitarios y descubrió la filosofía y los estudios árabes.

En el año 1988 la publicación *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, números 86/87, estuvo dedicada e a *M. Cruz Hernández. Pensamiento Islámico. Investigación de su tradición y actualidad*, donde, además de artículos publicados por algunos de sus alumnos glosando sus virtudes y sus aportaciones, D. Miguel ofrecía una autobiografía, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Itinerarium vitae in philosophiam*". Por ella sabemos que desde muy niño se le despertó "el vicio de la lectura cuando iba a cumplir los seis años". Desde entonces D. Miguel, como le llamábamos, vivió en los libros y para los libros, pero también para la actividad social y política, participando en tareas dedicadas a la sociedad desde muy temprano (miembro de la Federación Universitaria Escolar y de las Juventudes Socialistas Unificadas) y desempeñando cargos políticos (Alcalde de Salamanca, 1959-1962, Gobernador Civil de Albacete, 1962-1968), y a la universidad, en la que ejerció su labor docente desde los veinticuatro años de edad, cuando en 1944 comenzó a impartir clases de filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, en la que se había licenciado en filología semítica en junio de 1943.

En esa autobiografía pasa revista a su itinerario intelectual, comenzando con las siguientes palabras: "Mi gusto por la filosofía nació en los duros años de la Guerra Civil (1936-1939)". Un gusto que se inició con la lectura de las obras de Kant *Lo bello y lo sublime* y *La paz perpetua*. Desde entonces, a Kant lo "puse en el altar de mi particular filosofía". Sus maestros en la Facultad de Filosofía y Letras de Granada, José Corts Grau y Enrique Gómez Arboleya, le orientaron hacia el saber filosófico, trabajando en el pensamiento de Franz Brentano, a quien consagró lo que debería

haber sido su tesis doctoral. Rechazada por la Universidad de Madrid, única que concedía el título de doctor, con la peregrina razón de que su licenciatura era en filología semítica, hubo de proponer un nuevo tema de investigación para la tesis, ocupando su estudio en el filósofo musulmán Avicena y en su metafísica, porque con él aunaba su especialización en lenguas semíticas y su interés por la filosofía, dedicando sus primeros trabajos, publicados en 1945 y 1946, a Brentano y a Heidegger, autores a los que había estudiado con particular interés. Por fin, en diciembre de 1946 pudo leer en la Universidad madrileña su tesis doctoral, a la que en 1947 se le concedió el premio extraordinario y que, con el título *La Metafísica de Avicena*, fue publicada por la Universidad de Granada en 1949. Después daba a la imprenta los textos avicenianos que había traducido, bajo el epígrafe *Avicena «Sobre Metafísica». Antología*, en Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1950.

Como D. Miguel cuenta, su interés por el pensamiento islámico nació cuando su profesora de árabe, Dª Joaquina Eguaras Ibáñez, la tan admirada y querida profesora que nos enseñó las letras árabes a muchos de nosotros en la Escuela de Estudios Árabes de Granada y en su despacho del Museo Arqueológico de esta ciudad, del que era directora, le orientó hacia una beca vacante en la Escuela de Estudios Árabes, que había sido creada a instancias de D. Emilio García Gómez, catedrático de árabe en la Universidad granadina desde el año 1930.

En 1950 D. Miguel obtuvo la cátedra de Filosofía en la Universidad de Salamanca, ciudad en la que "pronto fui un salmantino más" y en donde durante más de veinticinco años desempeñó su "labor docente y de investigación en las Facultades de Filosofía y Letras y de Medicina y en la Universidad Pontifica", enseñando filosofía, historia de la filosofía y psicología, así como cursos sobre pensamiento islámico. Recorrer la vida de D. Miguel es tener que diversificarse en múltiples direcciones: desde el arabismo y la islamología a la filosofía, la medicina y la psicología, sin olvidar su paso por el Instituto Hispano-Árabe de Cultura, del que fue nombrado subdirector en 1954, siendo director D. Emilio García Gómez. En 1976 se trasladó a la Universidad Autónoma de Madrid, donde continuó su docencia en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, impartiendo la disciplina de Pensamiento Islámico, incluso después de jubilarse, ya como Catedrático Emérito.

A lo largo de su vida Cruz Hernández trabajó y publicó sobre aquellas materias que había tenido que impartir: artículos sobre Suárez, Brentano, Heiddeger, Unamuno, García Morente, Ortega, Kant, Newton, San Agustín, San Anselmo, etc., y libros como *Lecciones de Psicología* en 1960, obra reimpresa varias veces, y *El*

*pensamiento de Ramon Llull*, en 1977, por el que entró a formar parte como *Magister* de la *Maioricensis Schola Lullistica* establecida en Palma de Mallorca. Pero no debe sorprendernos que también publicara sobre Jorge Guillén, sobre Ángel Ganivet, sobre Marx, sobre Zubiri, o, incluso, sobre el Cid. Igualmente, fueron numerosas las tesis doctorales que dirigió.

Pero el campo más fructífero en el que trabajó y en el que nos ha iluminado con su saber fue el de la filosofía en el Islam: desde su primer trabajo hasta sus últimos estudios, la vida de Cruz Hernández ha sido una consagración continua a la historia de la filosofía árabe, dando a conocer multitud de aspectos y facetas de esta filosofía, abarcando prácticamente la totalidad de este campo de trabajo y de estudio. A Avicena le consagró diversos trabajos, además de su tesis, a lo largo de los años, y notables traducciones como su traslación de la *Qasîda fî-l-nafs* (*Qasîda sobre el alma*) (1951) o los *Tres escritos esotéricos* (1998), donde vierte al español la *Risâla de Hayy b. Yaqzân*, la *Risâla del pájaro*, de nuevo la *Qasîda del alma*, y dos Apéndices: un resumen de la *Qissa* de la *Risâla de Salâmân y Absâl*, según el texto de al-Tûsî y dos capítulos de la segunda parte del *Kitâb al-Ishârat wa-l-Tanbihât* (*Libro de las indicaciones y advertencias*).

Su obra más importante, sin embargo, aquella por la que debe ser considerado un verdadero maestro de quienes nos dedicamos a la historia de la filosofía en el mundo islámico, está formada por las diversas *Historias* consagradas a esta filosofía. En primer lugar, su *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana*, premio Bonilla San Martín, que apareció, en dos volúmenes, en 1957. Después, *La filosofía árabe*, publicada en la Editorial Revista de Occidente en 1963. Dieciocho años después publicaba su gran *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, primero en dos volúmenes, fruto de su madurez y resultado de una larga meditación sobre este pensamiento, y posteriormente en tres volúmenes, en edición revisada y ampliada, de la que hay traducción italiana y francesa. En fin, su *Historia del pensamiento en al-Andalus*, publicada en Granada en 1985, en la que adapta para un público más amplio los contenidos principales de la filosofía andalusí expuestos en su obra anterior. Son obras de conjunto que ningún otro arabista que haya estudiado la filosofía en el Islam se ha atrevido a hacer.

No son meras recopilaciones de lo investigado por otros, sino que su autor se ha servido de las fuentes directamente, ofreciendo el fruto de sus propias investigaciones. Realiza en ellas una ambientación histórica de los autores estudiados, describiendo a la par la propia cultura musulmana de la época en que ellos vivieron. Muestra una

gran competencia en el conocimiento de los distintos aspectos que configuran esa cultura: teológico, jurídico, místico, etc. Para situar en su preciso lugar el movimiento de la Falsafa, estudia los orígenes del pensamiento islámico y las distintas corrientes aparecidas a lo largo de su historia. Destaca la influencia ejercida por la filosofía griegas en especial el neoplatonismo y el aristotelismo, y sitúa en su contexto real las grandes manifestaciones de la Falsafa oriental: la obra de al-Kindî, el pensamiento de al-Fârâbî, la gran sistematización de Avicena y la reacción teológica de Algazel. Y, en fin, su tratamiento de la filosofía andalusí es el más completo de cuantas Historias de la Filosofía en el Islam se han escrito hasta el día de hoy. Recoge las diversas tendencias de pensamiento del Islam andalusí; estudia en su marco histórico las características de los grandes nombres de la filosofía en al-Andalus, desde Ibn Masarra hasta Ibn al-Sîd de Badajoz y Abû Salt de Denia, pasando por Ibn Hazm de Córdoba. Dedica notables capítulos a Avempace y a Ibn Tufayl, reconociendo que fueron ellos los que dieron la impronta definitiva a la filosofía andalusí. De Averroes analiza todos los aspectos de su doctrina y su significación histórica. Considera también otros desarrollos del pensamiento islámico con autores como Ibn ‘Arabî de Murcia o Ibn al-Jatîb, el visir granadino. También estudia la evolución y el proceso histórico de las corrientes esotéricas en Oriente, la gnosofía shi‘î, la meditación histórica y política de Ibn Jaldûn y lo completa con una amplia visión del pensamiento islámico hasta nuestros días. También hay que destacar en esta obra el tratamiento que D. Miguel ofrece del pensamiento judío, en especial del sefardí y de la síntesis teológica-filosófica de Maimónides, autor al que ha prestado atención en otras publicaciones y Congresos, precisamente porque estos filósofos judíos desarrollaron su quehacer filosófico dentro del mundo islámico y tomando como fuentes, además de sus libros sagrados, la tarea realizada por la filosofía árabe. Hay que reseñar también su obra *El Islam de al-Andalus*, sobre la historia y estructura de este Islam, aparecida en 1992.

Otra línea de investigación y estudio es el que quizá fuera su proyecto más querido, la filosofía y el pensamiento de Averroes, el filósofo cordobés del que hasta hoy no existe un estudio tan completo como el que le tributó en 1986, publicado en Córdoba y titulado *Abû l-Walîd ibn Rushd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, reeditado en 1997. Recoge en él, con la minuciosidad propia de un gran científico, todas las novedades y aportaciones con que Averroes contribuyó a engrandecer el pensamiento de Aristóteles, desarrollándolo en la línea que él creía la más verdadera. Pero D. Miguel no se limita sólo al estudio de su filosofía, sino que se ocupa también del Averroes médico y del Averroes jurista. Aparte de sus numerosos trabajos sobre Averroes y sobre la recepción del averroísmo por los latinos -única continuación que

tuvo la filosofía del cordobés -, también le debemos la versión castellana de la traducción hebrea, perdido el texto árabe original, de la *Exposición a la República*, que apareció en 1986 y de la que ya circulan varias ediciones.

D. Miguel fue también miembro de la *Societé International pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Sociedad fundada en Lovaina en 1958 que nació con la finalidad de promover el estudio del pensamiento filosófico en la Edad Media y la colaboración entre las instituciones y los investigadores que se ocupan de este pensamiento. Habiendo la Sociedad encargado a España que organizara el V Congreso Internacional, D. Miguel fue nombrado Presidente del Congreso y, junto con los Profesores Salvador Gómez Nogales y José Antonio García-Junceda, emprendió la enorme tarea de preparar toda la impedimenta necesaria para la celebración de este Congreso que, con el título *Encuentro de culturas en la filosofía medieval*, tuvo lugar en Madrid, Córdoba y Granada, entre los días 5 al 12 de septiembre de 1972. Más tarde, y de nuevo gracias a las gestiones de D. Miguel, a la sazón Director General de Cultura Popular y Presidente del Instituto Nacional del Libro Español (1974-1977), se pudieron publicar las Actas del Congreso en dos volúmenes (Madrid, Editora Nacional, 1979).

Muchas otras actividades se podrían señalar en el haber de D. Miguel Cruz Hernández, desde su ocupación universitaria hasta su participación en Congresos y reuniones científicas y académicas nacionales e internacionales, además de su pertenencia a otras sociedades u organismos científicos. Maestro extraordinario de quien hemos aprendido mucho de lo que sabemos, hombre entregado a su quehacer intelectual con una profunda dedicación y amor, persona modesta y sencilla, afable y amena, sabedor de multitud de anécdotas de la historia de España; quienes le hemos tratado y viajado con él, lo recordaremos siempre. Que descanse en paz y que podamos reunirnos con él allá donde esté.

**Miguel Cruz Hernández (1920-2020)**

*Josep Puig Montada*

El pasado 25 de marzo 2020 murió en Madrid Miguel Cruz Hernández; el día 15 de enero había cumplido cien años. Don Miguel, como era conocido familiarmente entre nosotros, nació el 15 de enero de 1920 en Málaga, donde sus padres eran maestros nacionales.

Los padres decidieron pedir el traslado a Granada y para poder hacerlo los dos a la vez, su padre solicitó plaza en el orfanato de la ciudad. Cruz Hernández fue un alumno más del colegio del orfanato. Luego, en el Instituto de Granada hizo el bachillerato y aprobó el examen de estado, es decir, el de final del bachillerato que permitía el ingreso en la universidad.

La rebelión de Franco y sus generales sorprendió a Miguel Cruz Hernández cumplidos solo 16 años. Me contó una vez la terrible experiencia de haber estado a punto de ser fusilado por los rebeldes porque pertenecía a un ateneo republicano. Nunca me dio más detalles, pero sé que pasó el resto de la guerra en zona republicana y que el último año fue alistado en el ejército de la República.

Terminada la guerra, me dijo que tuvo que repetir el examen de estado, y lo aprobó. Estudió Filología Semítica en la Filosofía y Letras de la Universidad de Granada (1939-1943), pero también sintió la llamada de la filosofía, y Kant, Franz Brentano, Martin Heidegger y otros filósofos alemanes le interesaron, hasta el punto de que quiso hacer su tesis sobre Brentano. La legislación española solo permitía a la Universidad Central –ahora Complutense– conceder el título de doctor y Cruz Hernández solicitó inscribir su tesis, pero las autoridades rechazaron su petición por haberse licenciado en otra especialidad. Habló con el catedrático de Árabe de la Universidad Central, Emilio García Gómez y aunque Don Emilio no se dedicaba a la filosofía, le ayudó y fue el director de una tesis pionera en España sobre *La metafísica de Avicena* (1946-1947). Me dijo que tuvo que trabajar sobre fotocopias de la edición litográfica de Teherán (1885).

Don Miguel fue contratado en la Universidad de Granada un año después de la licenciatura (1944-1949) para dar asignaturas de filosofía. Desde 1950 hasta 1976 fue

catedrático de Filosofía y Psicología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca. Entre 1969 y 1971 fue decano de esta facultad.

Siendo ya catedrático, hizo una estancia de investigación en la Sorbona el curso 1950-1951, a la que su esposa le acompañó. La estancia estaba pensada para estudiar con pensadores católicos como Étienne Gilson y Jacques Maritain, pero Don Miguel recordaba con especial afecto a Louis Massignon, del que destacaba su profundo conocimiento de la religiosidad musulmana.

En 1976 obtuvo el traslado a la Universidad Autónoma de Madrid, como catedrático de Psicología y en esa enseñó pensamiento islámico incluso después de la jubilación en 1987. Fue la primera vez que en una universidad española se impartía esta materia de manera independiente, y no dentro de la filosofía medieval.

Cuando se creó el Instituto Hispano-Árabe de Cultura (IHAC), fue subdirector del mismo entre 1954-1958, siendo Emilio García Gómez su director. Me contaba que García Gómez era el candidato del ministro de Asuntos Exteriores, mientras él tenía el apoyo de Ruiz Giménez, el ministro de Educación.

Su afabilidad le ganaba amigos de posiciones ideológicas muy opuestas, y no es de sorprender que ocupara diversos cargos políticos durante el franquismo. Fue alcalde de Salamanca (1958-1962) y gobernador civil de Albacete (1962-1968). Javier Muguerza nos contó que fue desterrado a Albacete y allí preguntó a alguien por Cruz Hernández, que había dejado ya el cargo. Le contestó: "Mire este señor no servía para esto, era un caballero".

Llegó a ser Director General de Cultura entre 1974 y 1977, y en calidad de tal, también Presidente del Instituto del Libro Español. Creó el premio Cervantes y suprimió la censura en los libros. El primer premio fue concedido a Jorge Guillén en 1976. Su paso por el Instituto del Libro fue una etapa de su vida que recordaba con más afecto[1].

[1] Información adicional sobre su vida y obra se halla en Ana Zanza Elío, "Conversación en Madrid con Miguel Cruz Hernández", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9 ( 2000), pp. 395-413, https://hdl.handle.net/10171/9238, y en el número doble 86/87 de *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* , Sant Cugat del Vallès, julio-agosto 1988.

Desde 1958, Miguel Cruz Hernández era socio de la Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval, y su compromiso fue decisivo para organizar el V Congreso Internacional que se celebró entre Madrid, Córdoba y Granada, los días 5–12 de septiembre 1972 bajo el título de "Encuentro de culturas en la filosofía medieval". Aún recuerdo a Muhsin Mahdi y otros asistentes hablando complacidos del congreso.

De toda su producción científica quisiera destacar algunos ejemplos pertenecientes a cuatro aspectos.

**I.** El primero son sus historias de la filosofía:

- 1957: *Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Esta fundación financió la publicación de tres historias de la filosofía española, la medieval latina, por Tomás y Joaquín Carreras Artau, la renacentista, por Marcial Solana y la hispano-musulmana. Cruz Hernández contaba con los trabajos previos de Miguel Asín Palacios, en particular y a nivel español, y profundizó en esta dirección. La obra terminaba con Ibn Khaldun.

La historia de 1957 fue el hito inicial en el camino de otras historias de la filosofía:
- 1963: *La filosofía árabe*, Madrid, Revista de Occidente.
- 1981: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Volumen 1. *Desde los orígenes hasta el siglo XII*. Volumen 2. *Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*. Madrid, Alianza Editorial.
- 1985: *Historia del pensamiento en al-Andalus*. Biblioteca de la cultura andaluza, vols. 15 y 32. Editoriales Andaluzas Unidas.
- 1999: *Filosofías no occidentales*, en*: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 19. Editorial Trotta. Cruz Hernández fue el editor del volumen, y además contribuyó con dos capítulos (páginas 15-36, 311-332).

Cruz Hernández fue revisando y ampliando la *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, que se tradujo al italiano y al francés; una reedición está anunciada. 2012: Volumen 1. *Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Volumen 2. *El pensamiento de al-Andalus (siglos IX-XIV)*.Volumen 3. *El pensamiento islámico desde Ibn Jaldún hasta nuestros días*. Madrid, Alianza Editorial.

**II.** En segundo lugar, sitúo sus estudios y traducciones de Averroes:

- 1986: Don Miguel escribió una monografía sobre Averroes: *Averroes, vida, obra, pensamiento, influencia*, publicada en Córdoba: Cajasur, el 1986 y reeditada el 1997. En español, es la única monografía que se ocupa de todos los aspectos del pensamiento de Averroes de manera detallada, desde las fuentes de su vida hasta la repercusión de su pensamiento.

- 1989: *Compendio de la* República *de Platón de Averroes*, publicado por la editorial Tecnos de Madrid, que ha llegado a la sexta edición.
1998. Averroes. *Antología*. Contiene traducciones suyas y de otros estudiosos. Sevilla: Fundación El Monte.

**III**. En tercer lugar, sus artículos y su monografía sobre Ramón Llull:

- 1977. La Fundación March le encargó una monografía sobre Ramon Llull, que publicó la Editorial Castalia en 1977, en la colección "Pensamiento literario español", con el título *El pensamiento de Ramón Llull*. Don Miguel participó en los congresos sobre Ramón Llull y el 1977 fue nombrado Magister de la Maioricensis Schola Lullistica.

**IV.** En cuarto lugar, sus estudios de historia social:

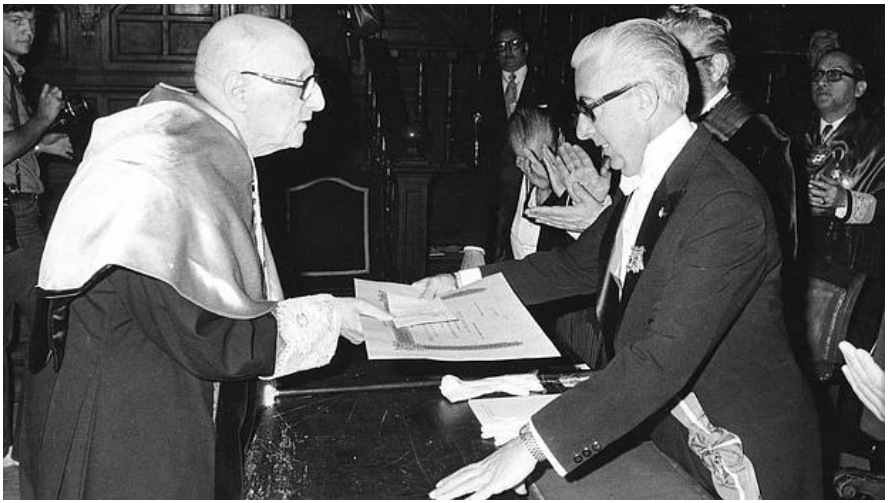
- 1992: *El islam de al-Andalus: historia y estructura de su realidad social* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1992). El título ya insinúa el planteamiento: estudiar el Islam en la península ibérica en la época en que el dominio era musulmán, y como realidad social. Cruz Hernández destaca la singularidad (pág. 14-17) de al-Andalus y la relaciona con el hecho de que este espacio nunca tuvo unos límites estables, sería una identidad de frontera.

La clasificación tiene lagunas, no menciono, por ejemplo, sus escritos sobre Avicena, pero creo que puede dar una idea de la magnitud de su obra. Don Miguel era una persona intelectualmente muy dotada, que unía a este privilegio una laboriosidad permanente. Por desgracia, en los último años había quedado ciego y su capacidad de trabajo se vio muy reducida. A pesar de todo, para mí era un placer escucharle y aprender; cada vez que lo visitaba, lo admiraba más.

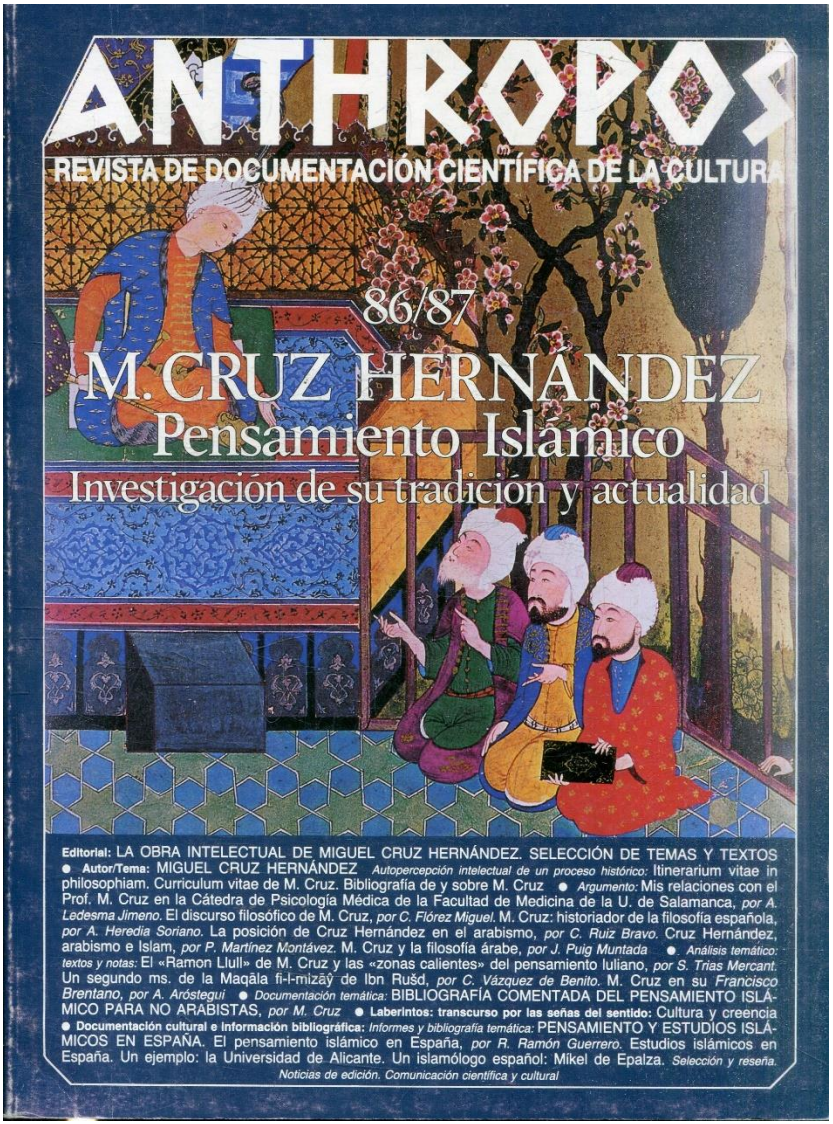
**Imágenes del homenajeado**

Cruz Hernández en el balcón de su casa

Cruz Hernández en una conferencia



Cruz Hernández entregando el premio Cervantes a Jorge Guillén


ANTHROPOS
REVISTA DE DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA DE LA CULTURA
86/87
M. CRUZ HERNÁNDEZ
Pensamiento Islámico
Investigación de su tradición y actualidad
Editorial: LA OBRA INTELECTUAL DE MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ. SELECCIÓN DE TEMAS Y TEXTOS
● Autor/Tema: MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ Autopercepción intelectual de un proceso histórico: Itinerarium vitae in philosophiam. Curriculum vitae de M. Cruz. Bibliografía de y sobre M. Cruz ● Argumento: Mis relaciones con el Prof. M. Cruz en la Cátedra de Psicología Médica de la Facultad de Medicina de la U. de Salamanca, por A. Ledesma Jimeno. El discurso filosófico de M. Cruz, por C. Flórez Miguel. M. Cruz: historiador de la filosofía española, por A. Heredia Soriano. La posición de Cruz Hernández en el arabismo, por C. Ruiz Bravo. Cruz Hernández, arabismo e Islam, por P. Martínez Montávez. M. Cruz y la filosofía árabe, por J. Puig Muntada ● Análisis temático: textos y notas: El «Ramon Llull» de M. Cruz y las «zonas calientes» del pensamiento luliano, por S. Trias Mercant. Un segundo ms. de la Maqâla fi-l-mizâŷ de Ibn Rušd, por C. Vázquez de Benito. M. Cruz en su Franciscо Brentano, por A. Arósteguí ● Documentación temática: BIBLIOGRAFÍA COMENTADA DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO PARA NO ARABISTAS, por M. Cruz ● Laberintos: transcurso por las señas del sentido: Cultura y creencia
● Documentación cultural e información bibliográfica: Informes y bibliografía temática: PENSAMIENTO Y ESTUDIOS ISLÁMICOS EN ESPAÑA. El pensamiento islámico en España, por R. Ramón Guerrero. Estudios islámicos en España. Un ejemplo: la Universidad de Alicante. Un islamólogo español: Mikel de Epalza. Selección y reseña.
Noticias de edición. Comunicación científica y cultural

**ANA MARÍA MALLEA**

**1938 - 2020**

## Ana Mallea

*Marta Daneri-Rebok*

En pocos días más, el 5 de junio, se cumplirá el primer aniversario del fallecimiento de la querida Ana.

Poco más puede agregarse a lo que escribiera oportunamente la Dra. Celina Lértora por lo que mi testimonio y agradecimiento será estrictamente personal.

Conocí a Ana en la Alianza Francesa de Belgrano. Ambas cursábamos algún nivel de estudio de esa lengua. Era nueve años mayor que yo y las dos vivíamos en el Barrio de Belgrano a pocos minutos de distancia. Yo no tenía aún muy definida qué carrera universitaria cursaría. Proveniente de una familia de médicos, pensé en estudiar esa disciplina (mejor dicho, adentrarme en ese arte) pero una fuerte reticencia familiar, además de una fuerte atracción por el pensamiento abstracto despertada por el Padre Domingo Basso OP, me condujeron al ámbito de la filosofía. Ana fue decisiva al momento de elegir la Universidad en la que cursaría la carrera: la UCA.

Prontamente conocí a toda su familia, en la que se destacaba la presencia de su madre, paciente de una enfermedad crónica. Solícitamente Ana la atendió hasta su fallecimiento en 1996. Recuerdo con mucho cariño el nacimiento de uno de los hijos de su hermana María Roberta, Alfredito, del cual Ana fue su madrina y que, en plena juventud, murió en un accidente en Punta del Este. María Roberta sobrellevó su dolor por su acendrada devoción, especialmente a los ángeles. Es allí donde, pienso, Ana descubrió su vocación por esos intermediarios entre Dios y los hombres y dedicó mucho de su tiempo a su estudio que plasmó en algún trabajo publicado. Cotidianamente leía libros de espiritualidad. Su autora favorita era María Valtorta.

Luego sobrevino su viaje a España en los años 70. La amistad continuó al punto que su madre, en su nombre, nos envió un presente para mi casamiento con Nicolás: dos hermosos candeleros de hierro forjado que aún conservamos.

A su regreso de España continuamos tratándonos socialmente. Concurríamos al cine a ver los últimos estrenos, comíamos empanadas que ella acompañaba con su

vinito y yo con mi copita de agua o soda. En esos tiempos me contó que quería traducir el *Comentario a la Ética de Nicómaco* de Santo Tomás. Menuda tarea que llevó a cabo sola, con su máquina de escribir y sin la presencia de las computadoras que tanto alivianan el trabajo, sobre todo el de revisión. Cuando hubo acabado la traducción me propuso que la revisara junto con ella y así fue que nos reuníamos en mi casa o en la de ella para tal fin. A veces lo hacíamos en el Buenos Aires Lawn Tennis para que nuestros hijos Nicolás y Teresa jugaran en tanto nosotras nos debatíamos en la revisión.

Como mujer, Ana fue ante todo una madre. Su amor por su única hija Teresa fue inmenso pero no concesivo. La educaba en los principios de la fe católica y tomaba mucho de la ética aristotélica para moldearla en las virtudes. Lo consiguió, aunque parcialmente, pero en lo más importante: los valores.

Ana se definía a sí misma, en lo filosófico, como aristotélica. Siempre me decía: "Marta, yo nací aristotélica, no me vengas con Platón y sus seguidores".

Siguiendo al "aristotélico" Tomás de Aquino tradujo *De spiritualibus creaturis* obra que también revisamos juntas. La vida nos separó un largo tiempo debido a las obligaciones laborales de una y otra. En 1999 nos rencontramos y en el 2000 comenzamos la ardua traducción del *Comentario a los Analíticos Posteriores* de Tomás. Fue una obra que nos insumió un gran esfuerzo y muchos trastornos. Me prometí a mí misma no ayudarla ni abocarme más a ese tipo de textos. Ana, le decía, lo nuestro no es la lógica.

Por esos años también Ana tradujo el *Comentario a la Política de Aristóteles*, del Aquinate y luego fue convocada a traducir parte del *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, tanto de Tomás como de Buenaventura. Con el franciscano comenzó a develársele otro tipo de pensamiento no tan "lógico" –*lato sensu*– y empezó a apreciar la ternura con la que el sucesor de San Francisco trataba a la Virgen María. Cito de memoria un texto que la impresionó mucho referido a la Inmaculada Concepción: "mucha gente cree sinceramente en este misterio", refiere el santo, "y aunque la Iglesia aún no lo ha tratado, yo respeto la devoción que esa gente tiene hacia la Virgen y no puedo condenarla". De inmediato Ana se puso a trabajar en la historia de ese dogma y por ende en la lectura de Duns Scotus. Luego tradujimos alguno de sus textos que fue publicado en V*ersione*S.

El Abad de los Benedictinos de Jáuregui, le pidió una versión en español de un escrito del siglo IV, de autor desconocido. Se trataba de un diálogo entre un cristiano y un pagano. Me propuso que la tradujéramos en conjunto, lo cual acepté de mil amores. Esa obra nos produjo gran gozo intelectual y nos permitió entrar en contacto con una latinista de fuste, adorable, de la UBA: Amalia Nocito a quien llevábamos nuestras dudas.

Nuevamente sobrevino un período de corta separación. Mientras cuidaba a mi cuñado Valentín, mortalmente enfermo, comencé a traducir el *Comentario al Prólogo del Evangelio según San Juan* (sólo el Proemio) del Maestro Eckhart. Cuando finalicé la versión, llamé a Ana y le pedí que me ayudara con la revisión. Lo hizo con cierto resquemor pues consideraba que Eckhart había sido condenado. Le conté que el hoy Arzobispo de Bahía Blanca, Mons. Aspiroz Costa, había consultado con Joseph Ratzinger, cuando éste era Prefecto de la Fe y aquél Maestro General de la Orden Dominica: ningún problema con Eckhart.

No se trata de contar cuántas obras tradujimos sino en resaltar la plasticidad del pensamiento de Ana. De a poco fue descubriendo un mundo distinto, aunque idéntico en lo dogmático, de los Padres y Doctores de la Iglesia. Con Eckhart empezó un período nuevo para ella. Es así que, cuando le propuse hiciéramos la traducción del mismo Proemio pero ahora de San Alberto, lo tomó, a regañadientes pero con oculta alegría. Ella nunca manifestaba sus afectos. Solo a sus animalitos y sobre todo a sus nietos, a quien amaba, educaba e instruía. Hablando de afectos, no quiero pasar por alto el que me manifestaba iteradamente por Celina. Celina era, para ella, "su maestra". Sí con esas palabras que, por la propia Celina supe, nunca se lo había expresado.

Llegamos así al último proyecto que no pudimos concluir. Emprendimos una vez más una obra de Alberto: la traducción del Comentario al *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita. Un descubrimiento. Entusiasmada con el proyecto se hizo de la traducción de los Nombres divinos al castellano de Pablo Cavallero. Me decía: "Ay Marta, qué difícil son estos autores platónicos y neoplatónicos" y me reiteraba: "yo nací aristotélica".

Llegaron las vacaciones de verano. Fue junto a su hija y familia a Estados Unidos y México. Al regresar la vi muy cansada y poco entusiasmada por ese viaje. Ya no venía a casa sino que yo iba a la de ella. La noté mal. Continuamos la obra pero ya no le discutía acaloradamente (dos personas muy apasionadas como nosotras

"peleábamos" a los gritos que duraban minutos para luego hablar normalmente de política o religión) sino que me limitaba a escribir lo que ella me decía contradiciéndose con lo último que había dicho. La enfermedad comenzaba a hacerse sentir en su discernimiento. Un llamado, un "no vengas". Teresa su hija, formada por ella en los valores, y una persona de altísima sensibilidad, la llevó a su casa. Me llamaron para trabajar. Fui. Luego la pandemia. "Ana trabajemos vía Skype". No pudo establecer la conexión. Hasta que el 5 de junio al llamarla para darle una buena noticia, Teresa me dijo: "acaba de irse". La extraño, y mucho.

# Ana María Mallea *In Memoriam*

*Celina A. Lértora Mendoza*

Ana Mallea, fue una amiga y colega muy querida, con quien me unió un vínculo de afecto y de trabajo durante más de medio siglo. A su muerte, hace casi un año, escribí dos notas *In memoriam* (Ana María Mallea *in Memoriam*", *Boletín de Filosofía FEPAI*, 40, n. 28, 2020: 3-10; "Ana Mallea *in Memoriam*", *Mediaevalia Americana*, 7, n. 1, 2020: 5-10) con datos que ahora reitero, en cuanto no fueron expresados por Marta Daneri-Rebok.

Ana Nació en Buenos Aires, el 11 de junio de 1938 y falleció también aquí el 5 de junio próximo pasado, a pocos días de recibir los saludos y felicitaciones por su 82º cumpleaños. Hija de un alto oficial de la Marina de Guerra y sobrina del célebre escritor Eduardo Mallea, aprendió de uno la disciplina y la constancia y la lealtad a las instituciones, del otro el amor al estudio, a la reflexión. y al trabajo intelectual. De familia tradicionalmente católica, ahondó en el cultivo del pensamiento cristiano con sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, siendo de las primeras cohortes de graduados: el 21 de abril de 1964 se recibió de Profesora Nacional Superior de Filosofía, y el 12 de agosto de 1965 de Licenciada en Filosofía. Continuó luego estudios de postgrado en la Universidad Complutense de Madrid.

De regreso a Buenos Aires, Ana se dedicó al estudio de textos filosóficos y teológicos medievales perfeccionando su latín y así comenzó sus primeros ejercicios como traductora. Paralelamente, su interés por los temas más candentes de la filosofía actual, particularmente éticos y políticos, la condujo a lecturas y reflexiones, y como corolario, a una práctica política, en el sentido más correcto del término, iniciando la difusión de aportes ético-políticos de orientación cristiana y católica, en especial los trabajos de Michael Novak, casi una década antes de que las obras más importantes de este autor fueran traducidas y editadas en castellano.

Aunque esta faceta de su vida es importante, en esta evocación me referiré solamente a sus trabajos como medievalista. Comienzo entonces por su primer proyecto, iniciado pocos años después de tomar la dirección del *Boletín de Filosofía* de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano –

FEPAI– y en relación a sus propios trabajos de traducción. Quisimos afianzar estas labores individuales, que no veíamos suficientemente reconocidas, a través de un grupo organizado, que tomó vida como Centro de Traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio en FEPAI; entre sus miembros fundadores se contaron Carmen Balzer, Marta Daneri-Rebok, Raquel Fischer y Ricardo Díez. En sus primeros años el Centro se ocupó de apoyar la difusión de trabajos de traducción, especialmente de filosofía, y realizar algunos encuentros informales para intercambiar ideas. Sin embargo, pronto se vio que esto era insuficiente y poco visibilizado. La iniciativa práctica se orientó entonces a la publicación de trabajos de traducción, como un ejemplo palmario de lo que queríamos promover.

Fue así que por iniciativa de Ana y con gran entusiasmo de ambas, en el marco del Centro de Traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio, creamos la revista *VersioneS*, de carácter anual, cuyo primer número apareció en diciembre de 1999 y continuó ininterrumpidamente hasta el último número en cuya dirección participó activamente, como siempre, en diciembre de 2019.

La Editorial del primer número, aunque firmado por ambas, fue redactado por ella. Y refleja exactamente su pensamiento sobre la importante tarea de traducir, que había dado origen al Centro.

En esta revista ella colaboró muy activamente. La lista de sus aportes es la siguiente:
*VS* 1, 1999
- "Editorial"
*VS* 2, 2000
- Traducción, "Tomás de Aquino, Cuestión Disputada sobre la Verdad C. 17: La conciencia", pp. 21-24.
*VS* 6. 2004
- "Memorial Maimònides", por La Dirección
*VS* 7 2005
- "Anticipo de libro*: Léxico técnico de filosofía medieval*, de Silvia Magnavacca", pp. 31-32.
*VS* 8. 2006
- Traducción, *De judicii astrorum*, Tomás de Aquino Traducción y Comentario: Ana Mallea, pp 17-20
Reseña, Tomás de Aquino, *Las criaturas espirituales. Cuestión disputada acerca de las criaturas espirituales*, Introducción y traducción: Mario Caponnetto, pp. 33-35

*VS* 9. 2007
- "Rey Niño. Párrafos vertidos y comentados del libro *Saint Louis* de Jacques Le Goff", pp. 16-20.

*VS* 10 2008, número dedicado a Juan Duns Escoto (1265/6-1308)
Traducción de la Distinción primera del Libro I del *Comentario de las Sentencias* de Pedro Lombardo (*Ordinatio* I d. 1), Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok

*VS* 11. 2009
- *Los tres prefacios de* CZA - Traducción y notas Ana Mallea, Marta Daneri-Rebok, pp. 11-10.

*VS* 13. 2011
- Reseña Walter Isaacson, *Steve Jobs*: *la biografía*, traducción de David González-Iglesias González, pp. 34-36

*VS* 14. 2012
- Reseña, Jennifer S. Holland, *Amigos insólitos. Casos reales del mundo animal*. Traducido del inglés por Nora Scoms. pp. 42-44

*VS* 15. 2013
- San Jerónimo, *Prólogo al Evangelio de San Juan*, traducción de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, pp. 13-16.
- Alberto Magno, *Com. Prólogo del Evangelio de Juan*, traducción de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, pp. 28-41.
- Reseña San Alberto Magno, *Sobre el alma*, traducción, introducción y notas de Jörg Alejandro Tellkamp, pp. 46-48.

*VS* 16. 2014
- Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, Prólogo, traducción de Marta Daneri y Ana Mallea, pp. 3-7
- Reseña Platón, *Alcibíades*, Edición crítica del texto griego, traducción ymcomentarios de Óscar Velásquez, pp. 40-42.

*VS* 18. 2016
- Introducción general pp. 3-5
- Anónimo, *Discusión entre un clérigo y un solado del rey* traducción de Ana Mallea y Marta Daneri, pp. 8-23.

- Enrique de Cremona, *El poder del Papa*, traducción de Ana Mallea y Marta Daneri, pp. 24-36.

*VS*. 19. 2017
- "José Antônio de Camargo Rodriguez de Souza *in memoriam*" por Celina A. Lértora Mendoza - Ana Mallea, pp. 3-8.
- "Introducción al tratado atribuido a Agustín de Ancona", pp. 9-12.
- *Tratado en contra de los artículos difamatorios del Santo Padre Bonifacio, de feliz memoria, y de su reputación*, atribuido a Agustín de Ancona, traducción de Ana Mallea y Marta Daneri, pp.13-40.

*VS* 20.2018
- Ricardo de San Víctor – *De Trinitate*. Datos preliminares, p. 3.
- Ricardo de San Víctor – *De Trinitate Libro IV Las personas divinas*, traducción de Ana Mallea y Marta Danberi, pp. 5-37.

*VS* 21 2019
- Tomás de Aquino, Comentario a *Política.* Introducción, p. 3.
- Traducción del Prólogo, pp. 5-7
- Reseña Carl Van Vechten, *El tigre en la casa. Una historia cultural del gato*, traducido por Andrea Palet, pp. 31-33

El proyecto de Ediciones del Rey fue también una consecuencia de este interés por las traducciones; este sello editorial, que opera dentro de FEPAI, se dedica exclusivamente a traducciones de obras filosóficas. Su primer libro apareció en 1985, y en estos 35 años ha publicado regularmente, productos del trabajo del Centro.

Los primeros años de este siglo la encontraron muy activa en su colaboración con la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, publicando traducciones realizadas en colaboración con Marta Daneri-Rebok a las cuales ella ya se ha referido.

Ana fue miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y colaboró en el primer Staff de su Revista *Mediaevalia Americana*. creada en 2013.

He dicho en las notas publicadas, que Ana no puede ser considerada una filósofa, si por el término se entiende a alguien que enseña o investiga en algún tema o rama

de la filosofía, o a un autor. Pero lo fue en el sentido de haber considerado a la filosofía una sabiduría de vida, consistente sobre todo en un amor a la sabiduría, lo que parece al cabo, la mejor y más profunda concepción de ella.

Su tarea profesional, diríamos, en el área filosófica, fue la traducción; una actividad a veces desvalorizada o no suficientemente reconocida. Para muchos, traducir es una tarea meramente lingüística, una técnica, pero no una labor creativa y filosófica. Ana defendió siempre el carácter filosófico de la tarea de traducir obras de filosofía, sugiriendo que muchas veces requiere más conocimientos del autor traducido que los necesarios para escribir un artículo, en lo cual no le faltaba razón. Las hesitaciones de muchos investigadores cuando hay que traducir, el descargo de citar sólo en latín (o en griego) y hasta de servirse, incluso expresamente. de traducciones "reconocidas" (evadiendo el peligro de la propia opción traductora) son buenos ejemplos de lo que ella quería decir. Más aún, como lo sostuvo en sus escritos y en reuniones académicas, una traducción completa y valorable debe completarse con la búsqueda de las fuentes (tarea inexcusable si son expresas, y muy conveniente cuando son implícitas) y esto es una verdadera labor de investigación, tanto como cualquier otra referida a un autor o un tema. Defendió este punto de vista, incluso apasionadamente, pero siempre con respeto a sus eventuales contradictores.

Fue, y en lo anterior se ve claramente, una persona discreta y sensata, cuyas fuertes y duraderas convicciones no le impidieron comprender y valorar las opiniones contrarias, en cualquiera de los órdenes de la vida. Nunca intervino en controversias, aunque alguna vez salió a la palestra para defender los derechos de autoría en trabajos encargadas parcialmente a varios traductores. Aunque, como dije, la traducción fue su actividad laboral, no tuvo nunca la finalidad de lucrar con ella, el honorario era nada más que un reconocimiento legítimo y jamás hizo ninguna cuestión en este punto. Por eso fue muy respetada por todas las instituciones y editoriales para las cuales trabajó. Este reconocimiento siempre le produjo la satisfacción del deber cumplido.

Ana se fue silenciosamente una mañana invernal; nos queda su obra y su recuerdo.

Imágenes de la homenajeada

Ana Mallea estudiante

Ana Mallea en la madurez

# MARÍA CÁNDIDA PACHECO

## 1935-2020

**Maria Cândida Pacheco (1935-2020).**
**O Percurso e o Pensamento**

*María Leonor Xavier*

Uma mulher de referência incontornável nos estudos filosóficos em Portugal: assim é Maria Cândida Pacheco, que nos deixou no passado dia 12 de Junho de 2020. Foi uma pioneira em múltiplos aspectos. Licenciada em Ciências Histórico-Filosóficas pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (1958), foi, a par de Maria Carmelita Homem de Sousa, uma das duas primeiras mulheres doutoradas em Filosofia em Portugal, com a defesa de uma tese em Filosofia Antiga e Medieval –*S. Gregório de Nissa. Criação e Tempo* (1974)– orientada inicialmente por Jean Daniélou e depois por Joaquim Cerqueira Gonçalves. Integrando o primeiro corpo docente da então recriada Faculdade de Letras do Porto (1961), aí começou a leccionar (1962) disciplinas predominantemente concentradas na área da Filosofia Antiga e Medieval; aí foi nomeada Professora Catedrática (1985) e continuou a ensinar até 2005, ano da sua jubilação na docência: ano em que proferiu a sua última lição (15 de Julho de 2005), no encerramento do Colóquio internacional de Filosofia Medieval "Itinerários da razão», organizado pelo Gabinete de Filosofia Medieval da FLUP em sua homenagem, e reportado no volume: J. F. Meirinhos (Ed.). *Itinéraires de la Raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco* (Lovaina-a-Nova: FIDEM, 2005).

Pelo caminho, isto é, ao longo do seu percurso universitário, merecem realce algumas iniciativas expressivas da sua capacidade empreendedora, que deixaram marca: criou o Mestrado de Filosofia Medieval na FLUP (1985, em funcionamento ininterrupto até 2003); fundou o Gabinete de Filosofia Medieval (GFM) da Universidade do Porto (1987), ao qual presidiu durante largos anos, legado que tem sido continuado e consolidado por José Francisco Meirinhos, seu actual Presidente; criou, no âmbito do GFM e com a colaboração da Universidade Católica, a revista *Mediaevalia - Textos e Estudos* (1992); e convocou a Assembleia fundadora da Sociedade Portuguesa de Filosofia Medieval (2004).

A sua competência científica e organizacional conduziu-a ao exercício de altos cargos em instituições nacionais e internacionais, entre os quais se destacam os seguintes: representante da Universidade do Porto, na rede de universidades europeias

que criou o Diplôme Européen d'Études Médiévales (1988), no âmbito da Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (FIDEM); membro da Comissão Coordenadora e depois Presidente das Comemorações Nacionais dos 800 anos do nascimento de Santo António de Lisboa (1994); assessora do *bureau* (Ottawa, 1992) e Vice-Presidente (Erfurt, 1997) da Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM); membro da Comissão Científica e da Comissão Externa para a Primeira Avaliação dos Cursos de Filosofia em Portugal (1998); Presidente eleita (1998) e reeleita (2004) do Instituto de Filosofia da FLUP.

Em reconhecimento do mérito da sua carreira profissional: recebeu o título de Professora Emérita da FLUP (2006); e, fazendo-a retornar a Lisboa, foi admitida como Correspondente Nacional da Classe de Letras da Academia das Ciências de Lisboa (2010).

*

Que dizer do seu pensamento filosófico? Numa obra recente - Samuel Dimas, Renato Epifânio, Luís Lóia (Coords.). *Redenção e Escatologia. Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*. Vol. III - Tomo 2 (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020) - José Acácio Castro debruça-se sobre a sua obra escrita no capítulo intitulado "Antropologia Mística e Redenção no Pensamento de Maria Cândida Pacheco" (*Ibidem*, 539-552). Aí considera especialmente os quatro livros: *S. Gregório de Nissa - Criação e Tempo* (Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 1983), Ratio *e* Sapientia. *Ensaios de Filosofia Medieval* (Porto: Livraria Civilização Editora, 1985), *Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva* (Lisboa: INCM, 1986), e *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza* (Lisboa: INCM, 1997); mas é sobretudo no penúltimo que Acácio Castro se inspira para eleger o seu mote de abordagem do pensamento de Maria Cândida Pacheco: uma antropologia mística. A própria autora de *Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva* sintetiza verbalmente a ideia através da expressão "antropomística antoniana". Acácio Castro, importa dizê-lo, dedicou ao estudo de Santo António a sua dissertação de mestrado (1989) e a sua tese de doutoramento (1996), ambas sob orientação da Professora Maria Cândida Pacheco, pelo que não é de estranhar a sua simpatia com o tema da "antropomística antoniana", bem como a sugestão de projectá-lo para ler o pensamento da sua orientadora. Nem por isso, contudo, esta sugestão deixa de nos parecer certeira. Na verdade, a ideia-síntese de antropomística permite-nos enquadrar outra ideia cara a Maria Cândida Pacheco: a ideia de meta-razão, que também se reflecte na sua leitura da filosofia medieval, como acusa o título

do seu texto "Razão e Meta-razão no pensamento medieval" (*Revista da Faculdade de Letras do Porto, Série de Filosofia*, 1, 2ª série (1985) 143-157). Esta ideia de meta-razão constitui, sem dúvida, uma consciência dos limites da razão, mas não à maneira moderna e kantiana de uma crítica interna das suas possibilidades e impossibilidades –qual recluso que acaba conformado com as paredes do seu cárcere–, antes compreendendo a razão como uma mediação do homem não só com o mundo exterior da sensibilidade como também com o mundo superior da espiritualidade. É que a razão também tem consciência dos seus limites na experiência de realidades que os sentidos não conhecem. É essa consciência que advém com a meta-razão mística. Por ser um foro de inevitável consciência meta-racional dos limites da razão, a mística foi um foco de interesse privilegiado pelo pensamento de Maria Cândida Pacheco, que não deixa por isso de ser filosófico. Talvez até possamos considerá-lo uma filosofia inclusiva da meta-racionalidade.

A experiência da fé, sendo lúcida, isto é, criticamente vigilante, também se inclui nessa consciência meta-racional dos limites da razão, e participa, portanto, dessa ideia transversal de meta-racionalidade. Um dia, em tom quase confidencial, disse-me a Professora Maria Cândida: "Sei que nada há que a prove, mas, não sei porquê, acredito na imortalidade". Aquela em que acreditavam também muitos filósofos da Antiguidade e da Idade Média, esforçando-se por sustentá-la em razões. Não aquela que o senso comum não contesta - a perpetuidade na memória dos vivos -, pois esta, cabe-nos a nós assegurá-la.

## Breve Testemunho

*José Acácio Castro*

Em tom de testemunho, e com um caráter muito vivencial, gostaria de exprimir algumas palavras de homenagem a Maria Cândida Pacheco, enquanto seu aluno de Mestrado e Doutoramento.

Apesar do seu *curriculum* científico notável, amplamente descrito e apreciado pela minha colega Maria Leonor Xavier, a homenageada teve uma ação pedagógica não menos relevante, sobretudo na Faculdade de Letras do Porto.

A Professora Cândida, como nós alunos a tratávamos, estabelecia com facilidade uma relação de empatia e mesmo de amizade com os seus alunos, particularmente os que mais correspondiam às suas sempre elevadas exigências de empenhamento académico e científico.

Uma relação simultaneamente de disponibilidade e empenhamento: tanto nos acolhia escutando as nossas inquietações e expectativas, como nos estimulava a "ir sempre mais adiante" no que se refere ao trabalho intelectual e ,em particular, de investigação. A criação do Gabinete de Filosofia Medieval, do Mestrado também de Filosofia Medieval, e da revista *Mediaevalia,* de todos eles principal obreira e líder, foram os *topoi* onde eram acolhidos e enquadrados os alunos que manifestavam esperançosas capacidades de investigação.

No entanto, gostaria também de relevar, em síntese, três dimensões transversais a toda a sua obra escrita mas que sempre se manifestaram na sua ação pedagógica e de contacto com os alunos.

Em primeiro lugar, um sentido universal e ao mesmo tempo fraterno do saber, muito inspirado no carisma franciscano, ela que era profunda conhecedora e devota de Stº. António de Lisboa.

Por outro lado, um forte sentido do Mistério na relação com a Transcendência, afastando-se de posições mais dogmáticas ou apologéticas. Sempre se assumiu como

um filósofa cristã, nunca se demitindo da dimensão crítica, embora dialogante, como entendia e praticava a própria filosofia.

Finalmente a ideia, constante em todas as suas obras, de que o Homem é um ser em trânsito, vocacionado a transcender-se e a estabelecer uma relação dialogante com o divino, em última análise com Deus.

*

Além de ilustre medievalista, Maria Cândida Pacheco foi uma intérprete lúcida da sociedade e pensamento contemporâneos, embora integrasse essa dimensão em contextos menos públicos, não raro nas próprias aulas. Creio que o seu amor genuíno à medievalidade, indiretamente não deixa de revelar um forte sentido crítico e distanciação a alguns valores característicos da modernidade. A indiferença pela dimensão do sagrado que esta dominantemente assumiu foi certamente um fator de separação de uma autora cujo pensamento  noutro lugar designei como antropologia mística.

Nesse sentido a homenageada destacou-se como uma figura de relevo no panorama filosófico português, e desempenhou uma ação filosófico-cultural insubstituível, internacionalmente, no âmbito das instituições que promoveram e investigaram o pensamento medieval.

**Imagen de la homenajeada**

María Cándida Pacheco

# ACTO DE CLAUSURA

**Intervención del Mg. Cristian Fabián Rodríguez Suárez, Líder Nacional del Programa de Filosofía de la UNAD**

Buenas tardes a todos aquellos que nos siguen por nuestro canal de YouTube canal TV UNAD Virtual. Buenas tardes aquí en América, buenas noches seguramente para quienes nos escuchan en Europa. Primero, agradecer a todos los miembros de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval: agradecerles por esta oportunidad que le brindaron a la Universidad Nacional Abierta y a Distancia y al Programa de Filosofía para poder liderar y organizar este maravilloso evento. Agradecer a la doctora Celina Lértora Mendoza, Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval: doctora Celina, muchísimas gracias por esta oportunidad que le brindó al Programa de Filosofía, que le brindó a la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. A los miembros de la Comisión Académica, muchísimas gracias por la calidad del evento que nos brindaron a la comunidad filosófica, gracias también al Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada, CESCLAM, muchísimas gracias por haber trabajado de la mano con el profesor César y con el equipo de docentes que participaron en la organización de este maravilloso evento. No hay, creo, que otra palabra para poder designar este evento.

También muchísimas gracias a todos los participantes de las distintas latitudes del mundo, tanto a los ponentes como a los asistentes, que hicieron posible este maravilloso evento; a todas las universidades que apoyaron. No nos queda por fuera, obviamente, los agradecimientos a la logística, encabezada por el profe César Ibarra y quisiera en estos momentos es felicitar, que haya un aplauso para el profesor César… De verdad que no me queda más que otra forma de decirlo: muchas gracias, profesor César, por toda la logística del evento y al cuerpo de docentes del Programa de Filosofía que apoyaron también, a todos los docentes, todos los investigadores que nos han maravillado en estos tres días… Agradecimientos aquí en la UNAD, a la Vicerrectoría de Medios y Mediaciones y a los funcionarios del Canal UNAD Virtual: una transmisión y un apoyo logístico y técnico impecable. A todos aquellos que apoyaron en esta maravillosa transmisión.

Yo solo quiero terminar con algo muy sencillo, pensé no decirlo después de estar los tres días en el evento y de escuchar todas las disertaciones, todas las investigaciones profundas y complejas y de maravillarme con el mundo de la filosofía medieval. Barbado, en la introducción general que hace de la *Suma*

*Teológica*, en el Tomo I, en la edición BAC, enuncia lo siguiente de Tomás de Aquino con palabras de Alberto Magno: "Vosotros llamáis a éste, Buey Mudo, pero yo os aseguro que este buey dará tales mugidos con su saber que resonarán por el mundo entero" y eso es lo que ha hecho hoy el Congreso y esto es lo que ha hecho hoy la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval: ha dado unos mugidos que resonaron en todo el mundo.

Estamos de verdad maravillados, esperamos que para próximos eventos nos tengan en cuenta… Sé que el mundo va a superar la pandemia, la humanidad ha superado las pestes de la era medieval, estamos seguros que superaremos el Covid y que, seguramente, el próximo Congreso lo desarrollarán en cualquier país de América Latina y nos gustaría hacer presencia también, de forma virtual, en el Congreso.

Entonces, de verdad, que es una gran oportunidad que ustedes le han dado a esta comunidad filosófica gracias por seguir como lo hacía Tomás de Aquino refutando los errores. Muchísimas gracias.

**Intervención de la Dra. Celina Lértora Mendoza,**
**Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval**

Voy a ser breve porque ya es tarde y porque ya lo he dicho muchas veces, pero lo reitero en este momento: es realmente un gusto para mí, como Coordinadora General, el haber podido realizar este Congreso en las difíciles circunstancias, críticas, que estamos viviendo en el mundo por la pandemia pero incluso en nuestros países y, particularmente, en Colombia por problemas políticos y sociales muy graves, que tal vez hubieran contribuido a una problemática sumatoria a la de las restricciones por el Covid y que, realmente, no se han apreciado, porque en ningún momento hemos tenido la sensación de que hubiera alguna dificultad. De hecho, lamentablemente la había en Colombia y tal vez la seguirá habiendo, como en otros países, como Brasil o como Argentina, donde tenemos situaciones similares… Gracias a Dios nada de eso ha impedido la participación de todos los ponentes y los oyentes. El Congreso ha cumplido su plan, su programa general en un 100 por 100 porque, aun cuando una ponencia no se pudo visualizar si se visualizó el texto, de modo que las personas pudieron por lo menos leer el texto. Esto es muy importante, sobre todo porque ha demostrado una disciplina académica digna de consideración en que cada uno de los ponentes se atuvo a su tiempo o se atuvo a su tema. Los coordinadores de las mesas, a los que quiero agradecer y felicitar por la excelente coordinación, y a la amable coordinación porque una cosa no quita la otra, es decir ser estrictos con los tiempos pero al mismo tiempo ser amables y dejar encontrar la manera de que todos puedan participar.

No voy a hacer ningún balance de tipo académico porque ya está hecho, tal como lo hemos dicho varias veces: todos los textos, las presentaciones que se han leído comentado y discutido en este Congreso están evaluadas positivamente y van directamente a la publicación de Actas. Esperamos que en un mes y medio podamos tener las Actas completas, además de las ponencias y las comunicaciones que, como digo, están ya aprobadas; algunas ya están preparadas para la publicación. También se incluirán los contenidos de los otros actos, por lo cual reiteró el pedido que he hecho en cada caso.

Lo que sí quiero adelantar es que hemos previsto y se ha conversado con algunos coordinadores, que dentro de un tiempo –que puede ser dos o tres semanas no más– queremos convocar a una mesa, virtual –obviamente– para hacer un balance con un poco más de tiempo de este Congreso, un balance sobre las temáticas, un balance

sobre el tipo de enfoques, un balance sobre las cronologías que se han preferido, que se han trabajado, sobre las áreas y evaluar dónde conviene poner más énfasis para las próximas reuniones. Es bueno evaluar también la participación de alumnos, nos parece muy importante el proyecto de César de tener un sistema especial para la participación de alumnos y para que ellos puedan tener sus certificaciones. Creo que esto es un tema que merece, también, una evaluación no solamente de los ponentes y participantes activos, sino también de los oyentes y de los alumnos. Vamos a convocar esto, como digo, en dos o tres semanas para darnos tiempo también de hacer este análisis

Y, algo obvio, no tengo palabras para agradecer a César toda la dedicación que ha puesto en la Red, pero no solamente ahora sino desde el año 2013 cuando fue designado coordinador por Colombia. Ha hecho una tarea importantísima: de ser el único miembro, hemos pasado a tener muchos participantes de Colombia y sobre todo hacer un Congreso de esta naturaleza en su Universidad. Por supuesto agradezco muchísimo a la Universidad y a la Decana, con la cual he tenido un intercambio realmente muy importante. Esperemos poder continuar con algún proyecto con la Red, con la decana de Humanidades, porque ha sido una experiencia muy importante y desde luego esto estará seguramente César para activar algunas de estas nuevas actividades.

Finalmente, debo decir que también estoy muy contenta de que hoy, en la Asamblea de la Red se haya votado por unanimidad de los presentes, la realización del Intercongreso en Uruguay, en la segunda quincena de mayo del año que viene. Vamos a tener dentro de un mes más o menos, una propuesta concreta para continuar avanzando con los coordinadores nacionales y yo creo que en otro mes más –estamos hablando más o menos de agosto– ya va a estar la convocatoria para todos los interesados en participar. Otra cosa me pone muy contenta: que dos de las recomendaciones, que se votaron, también por unanimidad, en la asamblea y que, para mí como Coordinadora General, si bien son recomendaciones, constituyen una obligación moral. Se trata de poner en máquinas estas dos recomendaciones: una es la historia de la filosofía medieval en América y la otra es poder recuperar todos las publicaciones de todos los congresos, porque todos han sido publicados en forma total o en forma parcial, diríamos "selectiva", cuando no había un sistema previo –como hay ahora–de validación y de evaluación. Entonces la evaluación se hacía después y naturalmente lo que se ha presentado es menos que lo que en los Congresos se ha visto. Pero de cualquier manera está todo publicado; esto es también un compromiso que hemos asumido desde hace años los coordinadores. Si está un poco demorado,

lamentablemente, vamos a convocar; yo me comprometo a eso, a hacerlo lo más rápidamente posible para armar un grupo, por supuesto cada uno en el grupo en cada país, para analizar de una manera sistemática la historia de la filosofía medieval en América Latina y esperemos tener algún resultado para el Intercongreso del año que viene, lo mismo con respecto a las publicaciones de los primeros encuentros que son bastante difíciles de ubicar pero con tiempo, con tranquilidad y con dedicación, espero que podamos hacerlo.

De mi parte, entonces, una vez más, invitarlos, entonces, a estar atentos a la convocatoria del Intercongreso, donde están todos invitados.

Muchísimas gracias a todos los de la Universidad, a todo el equipo técnico que ha respondido al toque a cada una de mis llamadas. Así lo vi yo, coordiné varios sesiones y he sabido, que lo mismo ha sucedido con los otros coordinadores.

Muchísimas gracias entonces, a la Universidad, muchísimas gracias al Rector porque naturalmente la presentación del acuerdo con la Decana pasó también por la Rectoría, que fue la que, en definitiva, como autoridad máxima, lo aceptado también. Es una demostración de la confianza en la Red que no había realizado ninguna actividad antes en Colombia.

Muchísimas gracias a todos. Los invito a continuar vinculándose a la Red y a los que ha participado en este Congreso y no son miembros de la Red les explicó que tienen las posibilidades, una vez que estén publicadas las Actas, de ser miembros plenos de la Red y no tienen nada más que solicitarlo, mandando un pequeño formulario y currículum con una foto. De esta manera esperamos incorporar a otros nuevos miembros, para continuar creciendo.

¡Muchísimas gracias a todos, hasta la próxima vez!

**Intervención del Magíster César Ibarra,**
**Coordinador General del Congreso**

Muchas gracias, Dra. Celina, por sus palabras, por la confianza que ha depositado la Red en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD para la realización de este evento.

Unas cuestiones de tipo práctico, lo más importante ya lo ha dicho la Dra. Celina, las Actas estarán más o menos en un mes o un mes y medio y son responsabilidad de la Red, que se encarga de sistematizar todas las Actas y de publicarlas en el sitio oficial de la misma Red. Es una tarea grande: son 80 ponencias, fácilmente serán 500 o 600 páginas, entonces es un trabajo bastante grande, bastante complejo pero que ya, con la experiencia que tiene la Red, seguramente va a ser un buen producto. El mejor producto del Congreso, el más importante, son las Actas, aparte de encontrarnos y de charlar hoy, que ha sido un ejercicio tan interesante. Entonces las Actas; por favor, vamos a esperar un mes y medio o unos dos meses porque hay que pulir muchas cosas y eso requiere una dedicación, ese trabajo lo hace la Red.

En cuanto a las certificaciones, la mayor parte de los de los ponentes ya las han recibido por la vía digital. La profesora Ivania Caicedo, que es nuestro apoyo en este punto, nos ha permitido entregar ya muchos de los certificados, otros faltan, pues obviamente los de hoy se entregarán entre esta noche y mañana porque también es algo que tiene su proceso. Aprovecho para agradecerle a la profesora Ivania esos servicios, al profesor Yuri Jaaman, que estuvo pendiente de una de las salas durante todo el tiempo del Congreso y también al doctor Jesús Herrera, que nos apoyó en la otra sala. Ha sido un apoyo fundamental. No hubo trabajo previo al congreso, porque yo preferí manejar las cosas solo porque esto se puede fácilmente confundir y básicamente podíamos complicar las cosas. Pero en la última parte si necesitábamos un equipo fuerte y afortunadamente lo tuvimos: el profesor Herrera, el profesor Jaaman, que a pesar de que lo medieval no es su fuerte pero es un gran filósofo, nos ha dado un gran apoyo y también la profesora Ivania, que es compañera mía aquí de la Universidad en Pasto, que nos han prestado este servicio pues esto que sería muy complicado.

Ya con tiempo entonces yo le enviaré a la Dra. Celina los enlaces correspondientes a las grabaciones de YouTube que ha hecho una Universidad para

que también quede como un producto muy valioso, producto fundamental el de la información, adonde se puede ver a los ponentes, se los puede escuchar y uno puede aprovechar, en el caso mío, pues como hacer para que algunas de esas ponencias empiezan a entrar en el curso, para que los estudiantes tengan la oportunidad de escuchar sobre temas que me parecen muy interesantes. La filosofía árabe, por ejemplo, me parece un tema muy interesante, el problema de la mujer en la Edad Media, también, son temas que a los muchachos les gusta mucho y que seguramente los van a aprovechar para que el Congreso no se quede como algo que pasó, con las memorias que subimos a un sitio web, sino que el Congreso siga siendo algo útil.

No quiero quitarles tiempo, además ya llevo casi una hora fuera de la casa y la ciudad de Pasto está ya en toque de queda, de manera que si me meten preso es culpa de la Red. Entonces la Red tiene que mandarme desayuno, almuerzo y comida a la cárcel. Afortunadamente vivo a dos cuadras de la Universidad, espero que en ese transcurso no pase nada, voy corriendo de aquí para allá.

Lo último, entonces es el sitio que usamos para promocionar el Congreso: seguirá activo no se lo va a cerrar si no que seguirá activo, obviamente algunas cosas se le quitarán porque ya no tienen sentido: inscribirse al Congreso ya no tiene sentido pero los enlaces a los vídeos, a las actas, eso sí será fundamental.

Pues no les quito más tiempo, no más sino decirles ¡Muchas gracias! En este momento estaríamos en Medellín, comiendo fríjoles con arepa. Seguramente habríamos hecho una gran fiesta, pero como la epidemia no nos dejó, pues, confórmense con unos frijoles y unas arepas virtuales para terminar el Congreso. muy agradecidos todos, muy felices todos, porque hemos logrado cumplir con lo que esperábamos. Para terminar, los invito a que escuchemos con mucha atención y con respeto el Himno de la ciudad de Medellín, ciudad bella donde yo empecé a estudiar la filosofía, en la Universidad Bolivariana. Aquí todos queríamos tirar la casa por la ventana y en la UNAD ya teníamos incluso los auditorios y la directora de la UNAD de Medellín estaba preparada para recibir el Congreso. Pero, desafortunadamente, no sé pudo. Nuestra gratitud hacia todos y vamos a escuchar el Himno de la ciudad de Medellín, con lo que damos por terminado el evento. ¡Muchas gracias a todos!

## ÍNDICE

*César Oswaldo Ibarra – Celina A. Lértora Mendoza*
Presentación 5

**Acto de Apertura** 7
Intervención de Martha Viviana Vargas Galindo, Decana de la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades de la UNAD 9
Intervención de César O. Ibarra, Coordinador General del Congreso 11
Intervención de Celina A. Lértora Mendoza, Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval 13
Intervención de João Lupi, Miembro Honorario de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval 17

**Simposios y Mesas temáticas** 19

**Simposio El heterodoxo siglo XI y su prospectiva en el siglo XII** 21
*Susana Violante*
Presentación 23
*Nicolás Martínez Sáez*
La *Rithmomachia* o "El juego de los filósofos":
Principios de la aritmética para el mejoramiento del alma 25
*Julián Barenstein*
*Contemptus Mundi*: los casos de Pedro Damián y Anselmo de Aosta 35
*Susana B. Violante*
Otloh de San Emeramo, el amante de la duda y de los libros 45
*Laura Carolina Durán*
Honorio de Autún y la música de los cielos 55
*Ernesto Román Navone*
Querellas sobre el intelecto en Al-Andalus: perspectivas sobre el intelecto en Ibn Bayya y Ibn Rushd 65
*Silvia Contaldo*
*Didascálicon de Studio Legendi*: da arte de ler à arte de 'navegar' 75

**Simposio A Estética musical medieval: Música, Arte e Poesia** 83
*Ricardo da Costa*
Presentación 85
*Ricardo Da Costa y Matheus Corassa*
A Alegoria. Do Mundo Clássico ao Barroco 87
*Matheus Corassa*
Uma nova luz do Gótico: a estética do corpo na arte de Bernat Martorell (1390-1452) 97
*Antonio Celso Ribeiro*
Beleza e Feiura como Aspectos Estéticos na Música Medieval: a Ordem na Desordem 109
*Vicent Martines*
*Descriptio puellae* y amor "añejo":de la estética de la belleza joven (trovadores) a la ética del amor maduro en la Literatura Catalana Medieval 119
*André Gaby*
Escrita musical, sistema modal e estética trovadoresca na cançó Ab la fresca clardat de Berenguer de Palou (c.1160-1209) 131
*Antonio Cortijo Ocaña*
David y san Pablo: La construcción de Llull como poeta y caballero 151
*Ernesto Hartmann*
A estética dos modelos escalares presentes em cançons de Berenguer de Palou (c.1160-1209) 161

**Simposio *Scholastica Colonialis*: Lógica y Filosofía Moral** 171
*Celina A. Lértora Mendoza*
Presentación 173
*Juan Manuel Campos Benítez*
Los lógicos novohispanos en su ambiente 179
*Walter Redmond*
El enunciado lógico descrito por Antonio Rubio en su Logica Mexicana 189
*Celina A. Lértora Mendoza*
El Curso de Lógica de Nicolás Plantichs SJ en la Universidad de Córdoba 195
*Jean Luis Arena Alencastre*
La mística de Antonio Ruiz de Montoya en el *Silex del Divino Amor*: entre la acción y la contemplación 205

*Lizardo David Silva Guevara*
La filosofía moral probabilista en el virreinato peruano 217

**Mesa temática Outro Cristianismo é possível? Ortodoxia e Heresia nos debates dos Santos padres** 227
*Silvia Contaldo*
Fundamentação 229
*Eduardo Soares de Oliveira*
Tolerância e / ou Intolerância em Tertuliano de Cartago 231
*Luiz Antonio Pinheiro*
Patrística: antigas e novas perguntas 235
*Joao Eduardo Lupi*
Quem é herege? 241

**Mesa temática A redenção escatológica e o amor universal na Filosofia Medieval Portuguesa em transição para a Modernidade** 245
*Samuel Dimas*
Presentação 247
*Inés Bolinhas*
Paulo Orósio e o nascimento da Filosofia da História 249
*Samuel Dimas*
Redenção e Escatologia em Frei André do Prado 259
*Luis Lóia*
Leão Hebreu: Acerca do Amor como fundamento ontológico 269

**Comunicaciones** 277

**Agustín de Hipona** 279
*Wallace Tavares Alves*
Cristianismo (*Uera Religio*) como "verdadeira filosofia (*Uera Philosophia*) 281
*Fernán Ramírez Meléndez*
Acto de fe y conversión en San Agustín 289
*Daniel Ferraresi Silva Araújo*
Os escritos de Platão e Aristóteles sobre a guerra e sua influência em Agostinho e sua teoria da guerra justa 299
*Ricardo María García*

Consideraciones sobre el uso de la coerción en Agustín de Hipona 309
*Marcilio Monteiro de Santana*
A dinâmica semiótica da linguagem no *De magistro* de Agostinho 317
*Megan Sara Zeinal Werba*
Performatividad del signo en Agustín de Hipona 327
*Martín Nicolás Abraham*
Algunos aspectos de la elaboración teórica agustiniana en *De libero arbitrio* 337
*Marcone Felipe Bezerra de Lima*
Pedagogia e linguajem em Agostinho: relações do uso do signo a partir das obras *Confessiones* e *De Magistro* 347
*Campo Elías Flórez Pabón*
San Agustín de Hipona, la religión y la sexualidad 357

**Filosofía árabe** 369
*Francisca Galileia P. da Silva*
Análise do papel epistemológico da Retórica e da Poética em al-Fārābī 371
*Gustavo de Lima Falqueiro*
O crepúsculo como luz singular: cotejamento entre os textos *Liber de crepusculis* de Allacen (Alhazen latino) e o *Kitab al Manazir* de Hasan Ibn al-Haytham 381
*Juan Jacobo Ibarra Santacruz*
Del ocasionalismo teológico al ocasionalismo secular: la crítica de la necesidad causal en Al-Ghazâlî y Graham Harman 389
*José Antonio Fernández López*
Filosofía e Historia como polemismo en Abraham ibn Daud de Toledo 401
*Julio César Cárdenas Arenas*
Estudios islámicos medievales del cristianismo oriental, tolerancia social e intolerancia teológica 411

**Tomás de Aquino** 423
*Cecilia Giordano*
Dos lecturas posibles de la distinción *essentia-esse*, en I *De Caelo* 6 425
*María Elisa Ladrón de Guevara*
Algunos aportes del pensamiento árabe a la noción tomista de Providencia Divina 435

*Fernando Martín de Blassi*
La causalidad creadora en Tomás de Aquino: una aproximación a sus niveles de sentido 447
*Neimar de Almeida*
O Bem no *De veritate* de Tomás de Aquino 457
*Marcio Fernández da Cruz*
Vontade e Razão Prática em Tomás de Aquino: o princípio de uma ética filosófica 467
*Paulo Martines*
Vontade como apetite racional para Tomás de Aquino 477
*Wilson Coimbra Lemke*
Questão dirigida por John Rawls a Tomás de Aquino sobre a tolerância religiosa 487
*Marcus Vinicius de Souza Nunes*
La mujer en la antropología de Tomás de Aquino: Por una arqueología de la diferencia sexual 495
*Clemente Huneeus Alliende*
La función semántica y hermenéutica de la teología natural en Tomás de Aquino y en la filosofía analítica 507
*Carlos Andrés Gómez Rodas - Arjuna Gabriel Castellanos Muñoz*
La curiositas y sus remedios en Santo Tomás de Aquino 517

**Filosofía Franciscana** 527
*Julio César Barrera Vélez*
La natura (*creatio*) como en San Buenaventura 529
*Silvana Filippi*
El giro epistemológico en la metafísica escotista 539
*Julio César Vargas Bejarano*
Sobre el lugar de la especie inteligible en la teoría de la intencionalidad de Duns Escoto 549
*Pedro Thyago dos Santos Ferreira*
A abertura sincrônica da vontade aos opostos em João Duns Scotus 559
*Luis Fernando Benites Arias*
Exposición de algunas ideas del pensamiento de Pedro Juan Olivi sobre el libro del Génesis 569

**Filosofía de los siglos XII-XIV** 579
*Adrián Pradier Sebastián*
Rosas bermejas, cándidos lirios, purpúreas violetas": actitud estética en el pensamiento de Hugo de San Víctor 581
*Ignacio Pérez Constanzó*
Consideraciones filosóficas sobre el carácter no-humano de los pigmeos en los comentarios de Alberto Magno a las obras de Aristóteles 591
*Gustavo Barreto Vilhena de Paiva*
Tradición filosófica y tradición revelada en Enrique de Gante 603
*Emanuele Lacca*
La *cognitio per primas intentiones* nel *Tractatus de secundis intentionibus* di Erveo di Nédellec 619
*Fernanda Ocampo*
La exclusión de la 'materia' de la estructura constitutiva de la substancia espiritual, en Dietrich von Freiberg 629
*Ezequiel Szpilard*
La tolerancia en la confrontación Estado-Iglesia: Marsilio de Padua 637

**Filosofía del Renacimiento y Segunda Escolástica** 649
*Railson da Silva Barbosa*
A dialética povo-governante em Maquiavel, e sua ruptura analítica com a Escolástica: perspectivas e apontamentos 651
*Nicolás Lázaro*
La pasión de la ira en los comentarios de Cayetano a S. Th. I-II, qq. 46-48. 661
*José María Felipe Mendoza*
Francisco Suárez, el principio de no contradicción y los salmos. Análisis de las *D.M*. I, IV, 25 671

**Filosofía Colonial** 679
*Lucio Álvaro Marques*
A *Física* de Aristóteles segundo o Anônimo do Pará e Bento da Fonseca (Brasil) 681
*Juan Carlos Alegría Montaño*
La escolástica y el debate sobre la naturaleza de los pueblos salvajes... 691
*Nicolás Moreira Alaniz*
Claves para el universalismo y reconocimiento del otro en el contexto de

dominación: el recurso de la analogía en Francisco de Vitoria, y su posterior empleo en Bernardo de Monteagudo y Jaime de Zudañez 703
*Helbert E. Velilla-Jiménez*
La *Quaestio de Certitudine Mathematicarum* en España y sus conexiones con la ciencia colonial 713

**Estética Medieval** 723
*David Guillermo Correa Marín*
La música sagrada: influencia de la palabra sagrada sobre la música en Hildegarda von Bingen 725
*Pietro Cea*
De lo sagrado, lo mundano y lo profano. Claves para una lectura de la Divina Comedia 735
*Nelson Ramiro Reinoso Fonseca y José de Jesús Herrera Ospina*
Simbología marginal, el imaginario entre el orden y el caos… 745

**Varia** 753
*Estefanía Sottocorno*
Genadio de Marsella y Cesáreo de Arlés: la memoria de Agustín en disputa 755
*Rubén Peretó Rivas*
Tolerancia e intolerancia a los judíos según algunos textos de la liturgia medieval 765
*Valentina Amorosino*
Bernardo de Claraval. El dualismo de la curiositas 775
*John Jaime Estrada González*
El actuar político del arcipreste de Hita 785
*Giovanni Patriarca*
Alfabetización matemática, traducciones científicas y escuelas de ábaco: ¿hacia una formación profesional? 795
*César Oswaldo Ibarra*
Trabajos Creativos, una experiencia exitosa en enseñanza de la Filosofía Medieval 803

**Sessio Latina agitata** 811
*Walter Redmond*
Relationes 813
*Vidzu Morales Huitzil*
*Britannia* Bedae Venerabilis seu *De historia ecclesiastica gentis Anglorum* 819

**Mesa de discusión** 823
*Juan Manuel Campos Benítez*
La investigación y la enseñanza de la filosofía medieval 825
*María Leonor Xavier*
Desconfinar a Filosofia Medieval no Ensino e na Investigação 829
*Silvia Contaldo*
Ensino e Pesquisa em Filosofia Medieval 835
*Susana B. Violante*
Aportes a partir de lo enunciado por los iniciadores del debate:
Dres. Juan Manuel Campos Benítez y María Leonor Xavier 839
*Julio César Cárdenas Arenas*
¿Por qué incluir la Filosofía musulmana en los estudios
de 'las filosofías medievales'? 843

**Presentación de libros** 847
*Celina A. Lértora Mendoza*
Celina Ana Lértora Mendoza, *Música medieval: ciencia del sonido y arte bello* 849
*José de Jesús Herrera Ospina*
Varios, *El Medioevo Revisitado, Homenaje a Gonzalo Soto Posada* 853
*Julio César Cárdenas Arenas*
Julio César Cárdenas Arenas, *Aristóteles Medieval, Unidad y emanación en el neoplatonismo islámico* 855
*Julio César Cárdenas Arenas*
Julio César Cárdenas Arenas, *Avicena, medicina, filosofía y mística, Introducción a Ibn Sīnā en su lengua y contexto* 859
*Julio César Cárdenas Arenas*
Julio César Cárdenas Arenas, *Falsafah medieval, Pedagogía e historia de la filosofía musulmana* 863
*Nicolás Martínez Sáez*
Susana B. Violante (Coordinadora) *Las emociones en la Edad Media:*

*miedo/valentía, amor/odio, felicidad/tristeza, ira. Desde el Neoplatonismo hasta Maquiavelo* 869

**Homenajes** 873

**Homenaje a Francis Patrick Kennedy** 875
*Susana B. Violante*
Homenaje a Francis Patrick Kennedy 877
*Nicolás Martínez Sáez*
Palabras sobre Francis Kennedy 881
Imágenes del homenajeado 883

**Homenaje a Miguel Cruz Hernández** 891
*Rafael Ramón Guerrero*
En Homenaje a D. Miguel Cruz Hernández (1920-2020) 893
*Josep Puig Montada*
Miguel Cruz Hernández (1920-2020) 899
Imágenes del homenajeado 903

**Homenaje a Ana María Mallea** 907
*Marta Daneri-Rebok*
Ana Mallea 909
*Celina A. Lértora Mendoza*
Ana María Mallea *In Memoriam* 813
Imágenes de la homenajeada 919

**Homenaje a María Cándida Pacheco** 921
*María Leonor Xavier*
Maria Cândida Pacheco (1935-2020). O Percurso e o Pensamento 923
*José Acácio Castro*
Breve Testemunho 827
Imagen de la homenajeada 929

**Acto de Clausura** 931
Intervención de Cristian Fabián Rodríguez Suárez, Líder Nacional del Programa de Filosofía de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia – UNAD 833
Intervención de Celina A. Lértora Mendoza, Coordinadora General de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval 835
Intervención de César O. Ibarra, Coordinador General del Congreso 939

ISBN 978-987-88-0973-1