

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
SUSANA B. VIOLANTE
(Coordinadoras)

II Intercongreso Latinoamericano de Filosofía Medieval
Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval

Actas



**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
SUSANA B. VIOLANTE
(Coordinadoras)**

II Intercongreso Latinoamericano de Filosofía Medieval
Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval

Actas

Perspectivas contemporáneas sobre la filosofía medieval : II Coloquio Intercongresos RLFM. Actas / Luis Bacigalupo... [et al.] ; coordinación general de Celina Ana Lértora ; Susana Beatriz Violante. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Celina Ana Lértora , 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-86-6904-5

1. Filosofía Medieval. I. Bacigalupo, Luis. II. Lértora, Celina Ana, coord. III. Violante, Susana Beatriz, coord.

CDD 180

Imagen de tapa:

“Albañila” en la techumbre de la catedral de Teruel. – siglo XIII

© 2020 Ediciones RLFM

Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

Buenos Aires

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

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA
SUSANA B. VIOLANTE
(Coordinadoras)**

**II Intercongreso Latinoamericano
de Filosofía Medieval**

Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval

Actas

**Buenos Aires
Editorial RLFM**



COMISIÓN ACADÉMICA

Revisora de los trabajos

Jorge Ayala Martínez (España)

Ricardo Da Costa (Brasil)

Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil)

Enrique Corti (Argentina)

Gregorio Piaia (Italia)

Paula Pico Estrada (Argentina)

Georgina Rabassó (España)

Leonor Xavier (Portugal)

Presentación

*Celina A. Lértora Mendoza
Susana Beatriz Violante*

La presente obra es el resultado del encuentro realizado desde Buenos Aires, Argentina del II Intercongresos de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, los días 21, 22 y 23 de octubre de 2020, con el tema “Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval”.

Los tiempos pandémicos que continuamos atravesando (COVID 19) nos permitieron pensar que “se podría” hacer virtual y lo llevamos a cabo. El encuentro anterior desde Uruguay (Primer Coloquio Nacional Uruguayo) y las Mesas Temáticas, funcionaron como impulsos a esta realización de tres días con un total de ocho horas de sesiones diarias. Aquello que, en un primer momento, nos parecía una dificultad, terminó siendo un beneficio organizativo para distribuir los tiempos de exposición, preguntas y comentarios, como resultó ser el aprovechamiento de los cortes, cada 40 minutos, que la plataforma utilizada nos ofrecía.

El proceso de historización, en este caso filosófica, no puede hacerse más que desde “el aquí y el ahora”, reconociendo el anacronismo al que no podemos renunciar pero que, sin embargo, nos permite intentar reconstruir aquellas vidas que produjeron los escritos que leemos, analizamos e interpretamos. Ningún tema quedó fuera, hubo trabajos sobre Filosofía tardo-antigua y Patrística, Filosofía musulmana y judía, el franciscanismo filosófico, el movimiento franciscano en América, la Escolástica, el siglo XIV y siguientes, las alternativas teóricas medievales y renacentistas, la estética medieval y las interpretaciones actuales de la Filosofía Medieval a partir de las Notas epistémico-metodológicas, la historia de la filosofía medieval como reconstrucción racional. Fueron analizados y relacionados diversos autores, desde Calcidio a Heidegger, pasando por los grandes maestros (Agustín, Tomás de Aquino, Escoto, Ockham, Eckhart, Suárez) e incluyendo a otros no tan célebres pero dignos de estudio y reflexión, como Dietrich de Freiburg o Marcilio Ficino; hubo también ocasión de recordar a las mujeres que aportaron su sabiduría a lo largo de este extenso período. Hemos contado con espacios dedicados a la Presentación de libros, Revistas y Proyectos y la infaltable Mesa de discusión sobre la Investigación y enseñanza de la filosofía medieval, completaron el programa.

II INTERCONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

El cierre del Intercongreso fue la Presentación del XVIII Congreso de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval que propone el tema de reflexión: Respondiendo a los retos del S. XXI desde la Filosofía Medieval, la sede virtual será la UNAD, Medellín, Colombia.

Agradecemos a los colegas de Brasil, Colombia, Costa Rica, España, Italia, México, Paraguay, Perú, Uruguay y, por supuesto, de Argentina, que nos acompañaron con muy buena predisposición manteniendo activa la reflexión sobre un complejo, extenso y problemático periodo del pensamiento filosófico que abarca varias culturas y espacios geográficos que, analizados desde diferentes perspectivas, nos permitieron comprender la actualidad que muchos de ellos poseen.

Estas Actas recogen todo el material académico producido en el encuentro. Las ponencias han sido evaluadas previamente a su inclusión en el programa, por la Comisión Académica, compuesta por los Dres. Jorge Ayala Martínez (España), Ricardo Da Costa (Brasil), Carlos Arthur R. do Nascimento (Brasil), Enrique Corti, (Argentina), Gregorio Piaia (Italia), Paula Pico Estrada (Argentina), Georgina Rabassó (España) y Leonor Xavier (Portugal) a quienes expresamos nuestro profundo agradecimiento.

Esperamos que estas Actas esta publicación sea tan bien recibida como las anteriores y que contribuya a afianzar los estudios medievalistas en nuestra región. Con esa esperanza y confianza las presentamos. Muchas gracias.

PONENCIAS TEMÁTICAS

Los cielos de Calcidio

Carolina Durán

Desde los comienzos del pensar filosófico en Occidente, la reflexión sobre los cielos, sobre el universo, resultó un tema de primordial interés, como se aprecia ya en los fragmentos de autores presocráticos¹. El esfuerzo reflexivo estuvo ligado originariamente a la idea de descifrar el orden del *kósmos*, tema en el que se detuvieron asimismo Platón y Aristóteles².

En este trabajo proponemos un acercamiento a la particular concepción sobre los cielos en Calcidio, centrándonos en los elementos de la teoría pitagórico-platónica de la música de las esferas y algunas secciones de su comentario al *Timeo*.

Introducción

Peter Dronke emplea la categoría de “libre pensador” tomada de Narcissus Luttrell (1657-1732) para tres autores cristianos de la Tardoantigüedad: Calcidio, Sinesio y Boecio³. Cada uno de estos autores dejó un trabajo virtualmente libre del dogma cristiano: el *Comentario al Timeo* de Calcidio, el ciclo de nueve himnos de Sinesio de Cirene –ambos del siglo IV– y la *Consolación de la Filosofía* de Boecio del siglo VI, son los tres trabajos que posibilitaron las cosmologías cristianas medievales.

Calcidio tiene un pensamiento fresco e inusual, expone creencias de hebreos y cristianos junto con los razonamientos de Platón. Su calmada relativización de temas de la ortodoxia cristiana puede rastrearse, en diferentes maneras, en Eriúgena.

En su comentario encontramos la idea de que los cielos suenan porque sus esferas producen una armoniosa música: la **música de las esferas**. Esta idea surge desde un conjunto de concepciones elaboradas por una superposición de voces que inicia en los relatos platónicos de *Timeo* y del mito de Er en *República* X. En lengua latina Cicerón

¹ En Anaximandro o en Anaxímenes.

² De Platón hay que considerar principalmente *República* y *Timeo*, en sus relatos cosmogónico-astronómicos. Del Estagirita las observaciones en *Física*; *Metafísica*; *Acerca del cielo*; *Meteorológicos*; entre otras.

³ P. Dronke, *The Spell of Calcidius*, Firenze, Sismel, 2008: XIV.

hará una nueva presentación en *De republica* VI, a la vez que realizará una primera traducción del *Timeo*. Luego, ya en la Tardoantigüedad, Calcidio, junto con Marciano Capela, Macrobio y Boecio, serán las principales figuras en la transmisión de estas ideas, responsables de la copiosa circulación que esta teoría tuvo en la Edad Media.

Calcidio

Calcidio es un autor difícilmente identificable. Su nombre aparece escrito de dos maneras diferentes en los manuscritos que se conservan: *Chalcidius* y *Calcidius*⁴. Los estudios que intentan establecer la biografía y datación, se centran principalmente en la dedicatoria de su trabajo dirigida a Osio, a quien se identifica ya sea con un obispo de Córdoba, ya con un funcionario de la corte de Milán. Sin embargo, las numerosas discusiones no permiten definir la identificación ni de Calcidio ni de Osio; su ubicación cronológica solo puede ser reconstruida sobre la base del contenido filosófico de la obra, típica del cuarto siglo occidental como señala Moreschini⁵. La cuestión sobre el cristianismo de Calcidio ha sido, asimismo, largamente discutida por las escasas referencias a textos bíblicos⁶.

Calcidio aclara que no solo hizo la traducción sino que agregó un comentario dada la *obscuritas rei*⁷, a la vez que explica que ha dividido el libro en partes por su extensión. En efecto, luego de la traducción del texto platónico –que comprende desde 17a hasta 53c– se presenta el amplio comentario conformado por 355 capítulos que abarcan una sección de la traducción (31c-53c) dividido en dos partes. Temáticamente, la primera parte llega hasta la sección 39 de *Timeo* (capítulos VIII-CCLXVII, que según Waszink tratan de *Quae providentia dei contulerit*, las obras de la Providencia divina) y la segunda hasta 53 (capítulos CCLXVIII-CCCLV, *Quae necessitas invexerit*, obras de la Necesidad, que constituyen casi un tratado independiente sobre la materia llamado *De silva*). No obstante, la división del

⁴ Cf. B. Bakhouché, *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*, Paris, Vrin, 2011: 7.

⁵ C. Moreschini, *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, Milano, Bompiani, 2003/2015: XV-VI.

⁶ Véase A. Somfai, “‘Calcidius’ ‘Commentary’ on Plato’s ‘Timaeus’ and its Place in the Commentary tradition: the Concept of ‘Analogia’ in Text and Diagrams”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 83, 2004, pp. 203-220; Moreschini, *op. cit.*; Bakhouché, *op. cit.*, pp. 21-25.

⁷ Calcidio, 6Wz. Seguimos para las citas la edición de Moreschini basada en la edición de Waszink, las traducciones son propias. En adelante *In. Pl. Com. Tim.*, cap. de la edición de Waszink.

comentario según el propio autor contiene una *pars prima* I-CXVIII y una *pars secunda* CXIX-CCCLV. En la primera parte del comentario se incluyen veintiséis diagramas, soportes visuales para las complejas cuestiones matemáticas y cosmológicas de la explicación del diálogo.

Los cielos

Anima mundi

El primer tratamiento de los cielos se enmarca en la sección que explica la constitución del alma del mundo. Las dificultades propias de la temática requieren de las “ciencias más serias, la aritmética, la astronomía, la geometría, la música”⁸. El alma del mundo se conforma de la mezcla de la esencia indivisible de lo mismo y la separable de lo otro y, una tercera, resultado de la mezcla de aquellas dos (lo mismo, lo otro y la esencia). Desde este compuesto se realizan una serie de divisiones:

“primeramente tomó del todo una sola porción, después una porción doble de la que había tomado [2], luego una tercera una vez y media mayor que la segunda y el triple de la que tomó en primer lugar [3]. Luego tomó una cuarta doble de la segunda [4] y una quinta triple de la tercera [9]. La sexta que tomó fue siete veces mayor que la primera [8], la séptima fue veintiséis veces mayor que la primera [27]”⁹.

Para clarificar al lector incorpora un esquema visual con estas dos series de números (dobles y pares; triples e impares) de acuerdo al esquema lambda, que representa el origen de las partes del alma y muestra la relación con el cuerpo¹⁰. Quedan así siete términos que contienen seis intervalos. Las relaciones que se establecen entre los primeros cuatro números representan las proporciones de los intervalos musicales de las principales consonancias en base a los que se divide y vuelve a unir el compuesto del *anima mundi*¹¹. La importancia del número 7 se prueba asimismo por la armonía musical del universo. En efecto, los siete planetas fueron

⁸ *In Pl. Tim. Com.*, II.

⁹ *In Pl. Tim. Com.*, XXXII.

¹⁰ Esta interpretación de Calcidio coincide con la que realiza Teón de Esmirna 63, 25-65 y Proclo, *In Tim.*, II, 170, 5 ss. En cuanto a las fuentes de Calcidio, los *mediom* platónicos son los principales referentes, más que sus contemporáneos neoplatónicos.

¹¹ Se trata de los intervalos de 4:3 *epítrito* o *diatésaron*, intervalo de cuarta; 3:2 *diapénite*, quinta; 2:1 *diapasón*, octava.

creados por la divinidad, quien “dividió seis veces el círculo de la sustancia de lo diferente y creó siete órbitas desiguales, que giran con movimientos e impulsos opuestos conforme a los intervalos del doble y el triple”¹². Continúa una sección en la que se detallan cómo completó la divinidad los intervalos:

“Tras haberse hecho la división de este modo, consiguientemente la divinidad completó los intervalos de cantidad doble y triple, extrayendo de nuevo partes del todo y llenando con ellos los espacios de los intervalos, para que cada intervalo se apoyara en dos términos medios. El primero de estos medios superaba a uno de los extremos en una cantidad idéntica a aquella en que era superado por el otro extremo; el segundo término medio superaba a un extremo y era superado por el otro en la misma cantidad numérica”¹³.

En la exégesis de este apartado, Calcidio introduce un nuevo esquema *lambda* con los números generados desde estos términos medios¹⁴. Los tres tipos de intervalos que se han generado (quintas, cuartas y tono) van a completarse nuevamente, dado que “con el intervalo de un *epódoo* se completarán los intervalos de todos los *epítritos*, de tal manera que, para que se pudiera completar del todo, le faltaba un poco al *epítrito*, tanto cuanto le falta, comparados uno con otro, a 243 para llegar a 256”¹⁵. Para aclarar este punto tan complejo, Calcidio compara la estructuración del sistema musical y del lenguaje. Evoca a Pitágoras como quien primero observó estas significativas relaciones entre sonidos y números. En definitiva, se trata de la correspondencia que existe entre la armonía musical y la armonía de los números que constituyen la naturaleza del alma¹⁶, lo cual no es sino una muestra más de aquello que, lo semejante es amigo de lo semejante¹⁷. Esto tiene importantes consecuencias en el campo gnoseológico, pues el alma del mundo va a vivificar a los cuerpos celestes y a las almas de los animales racionales y transmitirles estos principios conformativos¹⁸.

¹² *In Pl. Tim. Com.*, XXXVII.

¹³ *In Pl. Tim. Com.*, XL. Esta sección, hasta el capítulo LXV derivaría de Adrasto, dada la semejanza con la obra de Teón.

¹⁴ Esta sección tiene un paralelo en Plutarco, *An. Procr.*, 15, 1019C-D.

¹⁵ *In Pl. Tim. Com.*, XLXIII-XLIV.

¹⁶ *In Pl. Tim. Com.*, XLVI-L.

¹⁷ *In Pl. Tim. Com.*, LI. Calcidio refiere que se trata de una máxima pitagórica.

¹⁸ *In Pl. Tim. Com.*, LIII.

El orden de los planetas

La extensa sección dedicada a la astronomía, desarrolla el orden de los planetas¹⁹. En LXXIII vuelve a la idea pitagórica del mundo “regido por un principio de armonía”²⁰ y de los cuerpos celestes, distanciados por intervalos adecuados y convenientes que, por la gran fuerza y velocidad de sus movimientos, emiten sonidos musicales²¹. Esto es reiterado en XCV:

“Por tanto, de acuerdo con este esquema, con el cual representó el alma, [Platón] traza una imagen y una forma similares a las del universo: establece los siete círculos de los planetas y hace que estos estén separados entre sí según intervalos musicales, del mismo modo que, en Pitágoras, los astros, rotando con un movimiento armónico, producen en su giro sonidos musicales, como en la *República*, cuando afirma que las Sirenas se sitúan en cada uno de los círculos, las cuales, al girar junto con los círculos, entonan un canto muy dulce y con ocho sonidos diferentes elaboran una melodía armoniosa”²².

De modo que establece una continuidad entre la tradición pitagórica y la platónica en torno a esta temática. Armonía y astronomía son connaturales. Anteriormente había presentado un ordenamiento derivado de su fuente Adrasto –como se encuentra en Teón de Esmirna–, denominado caldeo o babilonio, atribuido a los pitagóricos en el que Luna está en primer lugar, luego de la Tierra, a continuación, Mercurio, Lucífero, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno y las estrellas fijas²³. Este ordenamiento ha sido atribuido a Arquímedes²⁴ y era muy extendido en el ambiente romano, probablemente introducido por Posidonio –como se conjetura desde Cleómedes–²⁵ y se encuentra en Cicerón²⁶ y Macrobio²⁷. Calcidio explica que el Sol está en el centro como el corazón

¹⁹ In *Pl. Tim. Com.*, LVI-CXVIII.

²⁰ *ratione harmonica constare mundum*.

²¹ In *Pl. Tim. Com.*, LXXIII.

²² In *Pl. Tim. Com.*, XCV.

²³ Plinio, *Naturalis historia*, II, 84.

²⁴ Cf. Moerschini, ob. cit., p. 709.

²⁵ En efecto, en el libro tercero de *La procesión circular de los cuerpos celestes* escrito por Cleómedes en el s. III se presenta este ordenamiento de planetas. Se ha propuesto que la obra de Cleómedes tiene como fuente principal a Posidonio. Cf. Varela (2011).

²⁶ Cicerón, *Somnium Scipionis*, VI, 17.

²⁷ Cf. Macrobio, *Comentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 12.

del orden planetario²⁸. Luego expone que Platón sitúa al Sol luego de la Luna²⁹. Pero Calcidio insiste en que el Sol, como un corazón vivo, está en cierto sentido en el medio del cosmos, pero no en el medio corpóreo que es el lugar de la Tierra³⁰. El Sol es central como el corazón en un ser vivo, aunque no físicamente central. La observación de los movimientos planetarios hacía pensar que la Tierra ocupaba una posición descentrada, no precisamente en el centro del círculo del Sol³¹. Los astrónomos tampoco consideraban a la Tierra en el centro exacto, dado que observaban las variaciones en velocidades y distancias aparentes de los planetas. De ahí que ninguno de los círculos planetarios más allá de la Luna fuera concéntrico con la esfera cósmica, que tiene la Tierra en su centro.

El otro ordenamiento, de Eratóstenes, denominado egipcio³², fue seguido por Eudoxo, Platón, Aristóteles y Macrobio. Calcidio finaliza esta sección con la leyenda sobre Mercurio, quien luego de inventar la lira, subió al cielo:

“Atravesó en primer lugar por aquellas esferas que resonaban de modo melodioso por el movimiento de los planetas y observó maravillado una lira similar a la inventada por él, dado que la imagen de la obra por él inventada se encontraba también en el cielo por la disposición de los astros, la cual hay que considerar como la causa de su armonía. Este, en primer lugar, desde la Tierra pasó a la esfera de la Luna, después de ésta dejó atrás la del Sol y, a continuación, la de Mercurio o Estilbón y las de los demás planetas junto con la de las estrellas fijas, la última de todas y la más elevada”³³.

De modo que Calcidio expone a los cielos como musicales y armónicos. En esta última cita establece un vínculo analógico con el instrumento musical, tal como realizó una comparación con el lenguaje. Es la disposición de los astros la que

²⁸ *In Pl. Tim. Com.*, LXXII: *inter planetas sol medios locatus cordis*.

²⁹ *In Pl. Tim. Com.*, LXXIII, orden egipcio.

³⁰ *In Pl. Tim. Com.*, C. El Sol como fuente de vida del universo y símbolo visible y material de la potencia trascendente de Dios, es parte de la teología solar ya difundida en tiempos de Calcidio, baste pensar en el emperador Juliano. En estos capítulos Calcidio sigue de cerca a Teón.

³¹ *In Pl. Tim. Com.*, LXXIX. Calcidio plantea en estos capítulos el tema de las esferas excéntricas (contienen la Tierra dentro de sí pero no como su centro) y de los epiciclos (órbitas separadas de la Tierra y no cercanas a ésta).

³² Cf. Eratóstenes, fr. 15.

³³ *In Pl. Tim. Com.*, LXXIII.

determina la armonía, como la disposición de las cuerdas permite que se generen sonidos armónicos y la de las letras produce las palabras. La nominación de los planetas aquí es la misma que se encuentra en Gémino³⁴, una de las fuentes de Ptolomeo³⁵, y presente en *De mundo* de Apuleyo³⁶, popularizados en época alejandrina como intento de proponer nombres científicos, en vez de los tradicionales asociados a un dios.

¿Cómo entender qué significa cielo?

Al inicio del apartado *De caelo*, Calcidio realiza una serie de distinciones sobre el término cielo. En efecto, explica que puede entenderse como la parte superior del mundo a la que los griegos llaman *uranón*, límite de nuestra vista más allá de la cual no puede extenderse nada como *oranón*; pero también como la esfera *aplanés*: todo lo que se eleva desde la esfera de la Luna, todo lo que está por sobre nosotros³⁷. La primera propuesta está en *Crátilo* 396b8-c1 y en el pseudo-aristotélico *De mundo* 400a7, y aparece en la reflexión de Gregorio de Nisa³⁸. La segunda se hace eco de la concepción aristotélica, dado que explica que este cielo abarca los fenómenos meteorológicos y, es muy probable, que en esto la fuente sea Adrasto. Ahora bien, Calcidio también se refiere a la distinción de las Escrituras:

“Ahora hay que comprender de qué cielo y de qué tierra habla la Escritura. Los que se contentan con un concepto confuso, piensan que se llama cielo a este que vemos y tierra a la que nos transporta. Pero los que realizan investigaciones más profundas, afirman que este cielo no fue creado al principio del mundo, sino al segundo día [...] de modo que es evidente que ni este cielo que conocemos ni esta tierra en la que nos encontramos fueron creados desde el principio, sino que hay otras cosas más antiguas que hay que captar con la

³⁴ Cf. Gémino, *Introducción a los fenómenos* I, 24 ss.

³⁵ Ptolomeo tendrá una inmensa importancia en el estudio de la astronomía, junto con la obra aristotélica serán los referentes principales.

³⁶ Cf. Apuleyo, *De mundo* 293.

³⁷ *In Pl. Com. Tim.*, XCVIII.

³⁸ Gregorio de Nisa, *Contra Eunomio*, II, 273: “Cuando tomamos en consideración la circunferencia que abraza toda la realidad subyacente en la cual está contenida la naturaleza material, esto nosotros los llamamos ‘cielo’, que es el confín de todas las cosas visibles”.

inteligencia antes que con los sentidos. Por tanto, la Escritura atestigua que una cosa es el verdadero cielo y otra el firmamento [...]”³⁹.

Este argumento, basado en *Génesis*, se encuentra en Orígenes⁴⁰. En la exégesis de esta sección incluye a Filón y al profeta. Explica que Filón entiende que cielo y tierra son sustancias inmateriales e inteligibles, ideas y modelos de esta tierra seca y del firmamento⁴¹. Luego reporta las opiniones que piensan que el profeta, quien sabía que las cosas poseen dos formas, inteligible y sensible, había llamado cielo y tierra a las cualidades que abarcan y comprenden ambas naturalezas, cielo a la incorpórea y tierra a la sustancia de los cuerpos⁴². Calcidio entiende que la materia inteligible incorpórea debe ser llamada cielo, en lo que sigue a Orígenes, pero también hay elementos de Numenio⁴³.

Conclusiones

Calcidio realiza un trabajo de profunda exégesis del *Timeo*. El pensamiento sobre los cielos constituye una sección principal del estudio de la estructura del cosmos. El alma del mundo va a conformar, con su compuesto, la generación de los planetas que habitan en el cielo y las almas humanas. Calcidio toma parte en las discusiones sobre los ordenamientos planetarios y sobre la interpretación de la Escritura en cuanto a la diferencia entre cielo y firmamento, es decir, participa de discusiones científicas y doctrinales. Estas consideraciones nos recuerdan el carácter de especulación metafísica y ontológica que caracteriza al pensamiento sobre el cielo.

El pensar sobre los cielos, desde los diversos aspectos que Calcidio incorpora en las secciones de su comentario, expresa ese viejo interés de los inicios del pensar, ese intento de integrar los diferentes estratos de aquello que se indagaba. Y es esto lo que Calcidio realiza: establece relaciones y pone en perspectiva lo investigado. En toda esta reflexión, entendemos que Calcidio acordaría con las palabras de Quintiliano, quien decía que el estudiante no puede entender a los poetas sin el conocimiento de las estrellas: *nec, si rationem siderum ignoret, poetas intelligat*⁴⁴.

³⁹ *In Pl. Com. Tim.*, CCLXXVII.

⁴⁰ Cf. *Orig., De princ.*, II, 3.

⁴¹ Cf. *Fil., Opif.*, 1.

⁴² *In Pl. Com. Tim.*, CCLXXVIII.

⁴³ Cf. *Num., Sobre el bien* fr. 6.

⁴⁴ *Quint., Instituciones Oratorias*, I.4.4.

“Ellos no son nuestros maestros”

Susana Beatriz Violante

En el desarrollo de la Filosofía encontramos algunos nombres de personas (filósofos) cuyos pensamientos habría que seguir porque representarían el pensar con sentido; el pensar argumentado; el pensar valioso porque a esas personas se las considera, o bien cargadas de verdades, o bien que se acercan a ellas. De este modo, nuestro propio pensamiento se va acomodando a esas **verdades** a través de la costumbre y el hábito que nos ofrece la repetición de esos nombres y contenidos.

Consideramos que la virtud filosófica radica en la duda de los estereotipos, pero, si lo hacemos, nos enfrentamos al acontecimiento en el que no siempre se permite esa duda sobre una **autoridad pensante** que suele ser obedecida o creída. La importancia del pensar filosófico, para nosotros, radica en esa duda y desobediencia en seguir lo estipulado. Como sostuvimos en un artículo anterior¹, estamos en este mundo para indagar, contrastar, buscar otros pensamientos que serían relevantes y, sus autores, tal vez, se catalogarían como **de primera línea**, si se les pudiera prestar atención.

El Dr. João Lupi, nos ofreció una conferencia² en la que planteó la posibilidad de otro cristianismo posible si se hubieran revisado los contenidos de aquello que se catalogó como **herejía**, que no lo fue, sino que, esas personas consideradas herejes, pensaron el cristianismo desde un espacio y argumentación diferentes a las del poder imperante, sin contrariar los elementos fundantes de ese pensar. J. Lupi se basa en la Patrística y en “cómo los santos Padres fueron testigos de encuentros y desencuentros en que muchos caminos posibles del cristianismo fueron abandonados”, prohibidos, considerados herejes. Pero la cuestión no concluye aquí ni con los santos Padres, o

¹ Susana B. Violante, “Patología cultural en la enseñanza de la filosofía. Filósofos medievales y medievalistas” en: *Filosofía en el medioevo: dossier de investigación actual en Latinoamérica*. Coordinadores, Celina Ana Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó, Buenos Aires, Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, 2020;., 131-140. <http://www.mediaevaliamericana.org/editorialRLFM/FilosofiaMedioevo.pdf> 0

² João Lupi, “Outro cristianismo é possível”, Patrística y actualidad de los Santos Padres, Mesa Temática 1 - 05/09/2020. Red Latinoamericana de Filosofía Medieval: <https://www.youtube.com/watch?v=o1wHivxfjlg>

con la alejada (por desestimada) Iglesia de Oriente, Bizancio, India, Persia, China... sino que también involucra al silenciamiento de la tradición espiritual femenina, los evangelios de María y María Magdalena, las Madres del desierto³, las mártires.

Nos introduciremos, brevemente, en lo realizado por las Madres o *Ammas* del Desierto, aquellas mujeres que durante el mismo periodo de los santos Padres –y en cuyas escrituras encontraremos referencias a las *Ammas*–, llevaron una vida similar. Mujeres maestras que hay que desvelar por haber sido silenciadas en varios aspectos. Al ir instalándose las estructuras jerárquicas, cuando se comienzan a distinguir y distribuir los cargos eclesiásticos, sobre todo el de obispo, que se encargaba de la enseñanza apostólica y considerar que la vía que corresponde a ellas es la masculina, se va alejando cada vez más a la mujer, viéndola como **inútil, ser inferior** y otras adjetivaciones, que le imposibilitarían desempeñar esas tareas. De este modo, los intentos de **igualdad** entre mujeres y varones, permitido en los primeros cristianos, se va perdiendo⁴.

De estas mujeres hemos podido comprender que algunas fueron elogiadas por luchar con **espíritu varonil**, otras tuvieron que vestirse como varones y practicaron la vida anacóretica. Algunos nombres a tener en cuenta: Marcela de Roma (325-410) aristócrata convertida al cristianismo que predicó junto a Jerónimo de Estridón (340-420) y él le dedicó varias epístolas que aún se conservan. La acción llevada a cabo por Marcela ha sido, sobre todo, la de dar ayuda a los pobres, curar a los enfermos y contraponerse a todo tipo de esclavitud. Fue torturada por los godos quienes querían adueñarse de su riqueza, una riqueza que ya no poseía porque la había utilizado para su causa –y murió a consecuencia de esa flagelación–. Fabiola (?-399) y Paula de Roma (347-404) también estuvieron con Marcela y con Jerónimo. En lo que a Fabiola respecta –al igual que Marcela–, procedía de la nobleza y distribuyó su riqueza en ayudar a los pobres, se dedicó a la fundación del que podría considerarse un primer hospital en Roma, en 390, y se dedicó a cuidar de los enfermos. Las formas de su

³ Martí Ávila i Serra, *Apotegmas de las madres del desierto*, José J. de Olañeta Editor, 2006; Martí Ávila i Serra, “El Libro de los ancianos: colección sistemática griega de las sentencias de los Padres y las Madres del desierto”, introducción, traducción y notas, P. Enrique Contreras, osb, en: *Cuadernos monásticos* 50, N 192-195, 2015); 51, N. 196-199, 2016; 52, nN. 200-203, 2017; 53, N. 204-206, 2018.

⁴ Paladio de Galacia, Obispo de Aspuna, *Historia Lausiaca*, (SS. patrum qui vitam debebant in solitudine) 1616. Biblioteca Nacional de España; Paladio de Galacia, Obispo de Aspuna, *El mundo de los Padres del desierto: La historia Lausiaca*, Apostolado Mariano, 1991.

ayuda han sido consideradas como un antecedente de lo que se conoce hoy como **medicina social**⁵. Por el tratamiento y defensa de ciertos temas, fue considerada **la santa patrona** de las personas divorciadas, de las víctimas de abusos, adulterios o infidelidades y de los matrimonios difíciles; motivos éstos que le propiciaron ser canonizada por la Iglesia católica. Jerónimo le dedica varias epístolas en las que relata su influencia en la sociedad romana. Una biografía similar encontramos en Paula de Roma a través, también, del comentario hallado en las epístolas de Jerónimo⁶.

Otras mujeres a tener en cuenta han sido Sara; Sinclética de Alejandría; Teodora; María de Egipto; Olimpia de Constantinopla; Melania; María, hermana de Pacomio; Macrina, hermana de Gregorio de Nisa... solo por ofrecer algunos nombres. Muchas de ellas mantuvieron una vida ascética similar a la forma de subsistencia que adoptaron los Padres del Desierto, han sido ermitañas y anacoretas. Sus experiencias y sentencias se mantuvieron gracias a la tradición oral, que más tarde se comenzara a escribir, por ser reconocidas en su tiempo como **guías espirituales**. Algunos estudiosos y estudiosas, las reconocen actuando a la par de los varones, pero aportando su singular experiencia. Ellas también, como propuso el Dr. Lupi, tienen mucho que decir en nuestro conflictivo espacio de vida y en relación con nuestros cuestionamientos.

Se abre, con este silenciamiento o ignorancia o negación u olvido, la cuestión de la injusticia testimonial, epistémica y hermenéutica. Terminología muy en boga en la actualidad a partir, sobre todo, de la obra de Miranda Fricker: *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing*⁷. Si bien parte de su contenido no es novedoso porque fue analizado desde los inicios del pensamiento, ella le puso un **nombre**: “injusticia epistémica”, cuyas implicancias son relevantes para el análisis que nos compromete. Nombró una actitud que negaba un proceso significativo de cognición, sobre todo en las mujeres, generando un miedo hacia ellas y en ellas, unido a la propia desvalorización, como podemos leer en los escritos que, de varias de estas mujeres,

⁵ María Sira Carrasquer Pedrós, Araceli de la Red Vega: “*Madres del desierto: antropología, prehistoria, historia*”, Burgos, Monte Carmelo, 2000.

⁶ Jerónimo de Estridón, *Obras completas*. Tomo I; Tomo X, *Epistolario*. Madrid, BAC. Hacemos hincapié en estas epístolas para señalar el reconocimiento de estas mujeres por Jerónimo y como, a pesar de ello, se las ha desconocido hasta hace pocos años. Destacamos las elecciones de lectura que no las han tenido en cuenta.

⁷ La obra original data de 2007 y fue traducida al castellano como *Injusticia Epistémica* en 2014.

tengamos a la mano. Sabemos que muchas, no en los primeros siglos del cristianismo, ni en los siglos XI o XII, pero sí a partir de finales del XIII hasta, por lo menos el siglo XVI, XVII, no claudicaron cuando las hogueras estaban ansiosas por consumir esos cuerpos que albergaban pensamientos cargados de conocimiento, de sabiduría, de fuerza; como, por ejemplo, Margarita Porete (1250-1310) considerada un peligro para la Iglesia, perseguida por la Inquisición al rechazar todo tipo de mediación entre el alma y Dios, así como el rechazo a la necesidad de comunión, confesión y sacerdocio, empoderando la fe individual, una pensadora que, nos atrevemos a considerar existencialista, cuando comparte su concepción de **anonadamiento**, ser nada para alcanzar a Dios y, también, cercana a Nietzsche, al considerarla, yo, *íber*. Torturada y quemada en la hoguera por ser un **espíritu libre**, por no necesitar mediación humana, e insistir en que sólo el espíritu alcanza a Dios⁸. A otras mujeres se les arrebató el conocimiento de ser **curadoras**, futuras médicas, matronas, cirujanas, poetas, filósofas. La libertad y la autonomía fue priorizada por estas personas, en su mayoría mujeres, para amedrentar el miedo y las amenazas.

El valor del conocimiento fue –y continúa siendo– puesto en querella al gestar más y más prejuiciosas verdades en las que pocas personas se introducen para desarmarlas.

El caso de Christine de Pizan (1364-1431) es diferente al de Margarita porque su **querella de las mujeres** se encuadra en el ámbito literario, sin inmiscuirse en cuestiones institucionales religiosas. Ella relata momentos de su infancia junto a su madre que nos permiten observar que, su infancia, ha sido muy similar a la de algunas de nosotras. Christine de Pizan será una defensora de los derechos de la mujer. En el siglo XIV-XV se hace oír en la mencionada **querella de las mujeres** o “querella del *Roman de la Rose*”, que surge a causa de la indignación suscitada por el añadido realizado por Juan de Meun de una segunda parte al *Roman* absolutamente misógina. Christine lo demanda en 1402 ante la reina Isabel de Baviera, a quien le solicitó que arbitrara en la contienda y la ganó. Juan de Meun se jactó de los méritos del *Roman de la Rose* al que Christine le responde relatando cómo ella misma se sintió una mujer despreciable, hasta que se da cuenta que no lo es. En *La ciudad de las damas*⁹, Christine imagina quedarse dormida y ser visitada por tres virtudes personificadas por tres mujeres: la Razón, la Rectitud y la Justicia, que le dicen que ha sido elegida por

⁸ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, Edición y traducción de Blanca Garí, Madrid, Siruela, 2005.

⁹ Christine de Pizan, *La ciudad de las damas*, Introducción Marie-Jose Lemarchand, Ed. Siruela, 2000.

Dios para aclarar las cosas acerca de las mujeres. Las tres damas, la impulsan a construir una ciudad alegórica, cuyos ladrillos son las mujeres ilustres de la historia: virtuosas, fuertes, que no se echaron atrás, con ellas se protegerá de los ataques de muchos varones. Cada mujer nombrada va a ser un ejemplo de esa contraargumentación.

A través de esta alegoría literaria objetó los estereotipos despectivos y defendió a las mujeres como buenas y morales. Christine se introdujo en esta disputa y se convirtió en una voz influyente y respetada, escribe en francés para llegar a una mayor cantidad de lectoras. Utiliza el estilo del alegato jurídico que conocía por su esposo, que fue secretario del rey y, también, por múltiples juicios que tuvo que atravesar en defensa de sus intereses y el de sus **hermanas**.

La parte I comienza con Christine leyendo el *Libro de las lamentaciones* de Mateolo, una obra del siglo XIII que trata del matrimonio en la que el autor escribe que las mujeres hacen miserables las vidas de los hombres. Al leer estas palabras, Christine se molesta y se avergüenza de ser mujer:

“Abandonada a estas reflexiones, quedé consternada e invadida por un sentimiento de repulsión, llegué al desprecio de mí misma y al de todo el sexo femenino, como si Naturaleza hubiera engendrado monstruos” (Introducción a *La ciudad de las damas*).

Christine se convence que las mujeres deben ser realmente malas porque:

“pensaba que sería muy improbable que tantos hombres preclaros... hayan podido discurrir de modo tan tajante y en tantas obras que me era casi imposible encontrar un texto moralizante... sin toparme antes de llegar al final con algún párrafo o capítulo que acusara o despreciara a las mujeres”.

Las tres Damas que se le presentan, le ofrecen sus ayudas y le aconsejan que piense desde un lugar diferente a lo que había leído que se había escrito, contra ellas. Las tres responden al por qué algunos hombres calumnian a las mujeres y le solicitan a Christine, que sea quien escriba a su favor. Juan de Meun le envía un tratado y ella le responde a través de una carta donde toma la defensa de sus hermanas injustamente calumniadas.

Christine tuvo una muy buena educación y no solo de su padre sino de sus maestras ya que, la enseñanza, estaba en las ciudades cercanas, una encuesta revela que en París, en 1380, había 21 maestras de escuela.

En nuestros días encontramos que no son pocos los estudiantes –no solo de Filosofía, aunque sea de ellos de quienes puedo dar testimonio–, a quienes les cuesta mucho enlazar periodos, revisar bibliografía, conjuntar hipótesis y repiten aquello que figura en manuales, estudios y clases sin salir a buscar el saber, manteniendo, de este modo, esos pre-conceptos que es más lo que dañan que el conocimiento que generan. El famoso tábano de Sócrates va perdiendo emuladores y los seres humanos, en tanto sujetos de saber, se van oprimiendo en el: **se dice** y la repetición que construye el fatal **sentido común** que, lejos está de una intelección acerca de lo más conveniente para la toma de una determinada decisión, sino que implica seguir al rebaño ya que el **sentido común** está constituido por **lo que hace la mayoría, lo que está puesto como bien común, lo que hay que repetir** para ser aquello que un grupo pretende que seamos para ser consideradas –dicho irónicamente–: **buenas personas**. La **cultura** poco descubre y más encubre impidiéndonos encontrar nuevas líneas de pensamiento posibles para lograr algunas modificaciones en nuestra intelectualidad. Actuamos **como si** supiéramos, **como si** “esa” fuese la única verdad y la **creemos**; el asombro, la duda, como ímpetus para generar pensamiento, se anula en la creencia, no se cree como inicio de una búsqueda de saber, sino que solamente **se cree** y se petrifican, en esas creencias vanas, los pensamientos. ¿Cuántas personas y saberes que ellas poseen, quedan fuera? Y, de este modo, vamos cercando los ámbitos de inteligibilidad, en cualquier persona, en cualquier edad, en cualquier sociedad. Cuántas instituciones que enarbolan la igualdad étnica, cultural... acaban por impedir ese pensar.

Tratar de señalar cómo las capacidades de ciertos seres humanos han sido menoscabadas podría ser una de las acciones del ser filósofo. De este modo, el breve testimonio mencionado aquí, de estas mujeres, es en el que pretendemos introducirnos. ¿Quiénes hablan? ¿quiénes escuchan? ¿Cómo se va constituyendo la autoridad? Como bien planteó J. Lupi ¿por qué el cristianismo de Roma y no el de los Celtas o, mejor aún, ambos? parafraseándolo ¿por qué solo Jerónimo, por qué no se lo estudia, por ejemplo, junto a Marcela de Roma? De este modo emerge, contiguo al exceso de credibilidad por una versión unilateral de la historia, una carencia de credibilidad en esta otra versión, heterogénea, de la historia de las mentalidades. Selección monotemática de acontecimientos y pensamientos que no muestran, como sustento de la prohibición, ninguna argumentación válida.

Sin temor, y siguiendo en esto la argumentación de Fricker, tal vez estemos ante lo que llama “injusticia hermenéutica” dado que, de acuerdo a sus palabras, esta se produce cuando faltan recursos interpretativos colectivos para que un determinado grupo pueda comprender aspectos significativos de su experiencia social. Es lo que encontramos en la institución educativa, cualquiera sea su etapa. El pretendido exceso de saberes juega en contra con su propio desarrollo anulando la búsqueda en la aceptación, por principio de autoridad, de lo establecido por un mínimo centro de poder gnoseológico. ¿Cómo es que estas mujeres que poseían un saber que no poseían en muchos casos los varones, pasan a formar parte de una comunidad marginada? Quienes no lograron comprender sus experiencias, fueron algunas personas constreñidas a prejuicios y fanatismos.

Entonces, prácticas de exclusión, opresión, silenciamiento, subordinación, falta de reconocimiento, insensibilidad, no son cuestiones contemporáneas sino bien ubicables en variadas comunidades, incluso, anteriores a Grecia. Esta es la Edad Media cercana y lejana cuyas resonancias llegan a nuestros días.

Y aquí ha llegado el momento de explicar el porqué del título, que tiene que ver con una frase que aparece en el filme *El león del desierto Omar al-Mukhtar* (*Lion of the Desert*) de 1980, dirigida por Moustapha Akkad, basada en los acontecimientos que se produjeron durante las batallas en que Italia, comandada por Mussolini, invade a las tribus beduinas de Libia por considerar a ese territorio, italiano. En un momento del filme, los beduinos toman a un italiano como prisionero, uno de los beduinos le dice a Omar que hay que matar a ese prisionero y Omar le pregunta ¿por qué matarlo? el beduino le responde: “porque ellos nos matan si nos toman prisioneros” a lo que Omar responde: “pero ellos no son nuestros maestros”.

Me pareció que frase tan precisa y preciada no podía dejarla pasar por alto ya que va contra la tan impuesta y utilizada “Ley del Talión”, a pesar de que la Biblia no la recomienda, sin embargo, nuestras contemporáneas sociedades la aplican en variados acontecimientos. Una de las preguntas que emerge es: ¿nos cuestionamos al actuar y al pensar a quiénes tomamos como nuestros maestros?

Santo Agostinho: Não há educação sem autoeducação

Sílvia Contaldo

*Também as araras, os papagaios,
os periquitos aprendem a falar
sem saber o que dizem (In Ps. 18,II, 1)*

i. Agostinho professor?

Agostinho de Hipona aos 21 anos já era professor. Foram 13 anos dedicados a esse ofício. Em Tagaste, sua terra natal, ensinou Gramática durante um ano. Em seguida, e nessa ordem geográfica, ensinou Retórica e Artes Liberais, em Cartago, Roma e Milão. Foi professor ilustre. Aos 30 anos, por meio de concurso, assumiu a cátedra de Retórica na Corte Imperial. Esse cargo com o respectivo status –quase uma imunidade parlamentar– só havia em Roma, Atenas, Milão, Antioquia, Nicomédia e Alexandria. Agostinho, assim, subia de posto na vida universitária, mas, nem por isso, via-se a si mesmo satisfeito com a sua prática docente. Foram 13 anos na lida escolar e que não lhe pareceram exemplares. Em Cartago, cidade que estraleja à sua volta, ‘de todos lados, a *sartago*¹, o alunado era “juvenil notadamente problemático, indisciplinado e incontrolável”². Diante dessa quadro nada animador, Agostinho não hesitou em deixar o cargo e partir para Roma. Em *Confissões*, no livro V, Agostinho nos deixou um diagnóstico da situação. Interessante que essa tem sido uma queixa recorrente de professores, em pleno século no século XXI:

“A razão principal e quase única foi ter ouvido que lá [Roma] os estudantes eram mais tranquilos e refreados pela coação de uma disciplina mais ordeira, não invadiam confusa e arrogantemente a classe de um mestre cujas aulas não

¹ *Confissões*, III, I, i:” Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum”.

² L. A. Pinheiro, *A práxis educativa de Agostinho*. Mimeo p, 1;s/d.

frequentavam e sequer eram admitidos nela, de qualquer forma, se o próprio mestre não autorizasse”³.

Mas, ao contrário do esperado e, embora os alunos em Roma fossem disciplinados, ao final de um ano o professor Agostinho não os suportava mais. Eram aproveitadores, não pagavam o professor, valendo-se de um artifício nada ético: “inscreviam-se nas aulas e em seguida trocavam de mestre, para não ter que pagá-lo”⁴.

Ainda em *Confissões* podemos ler sua decepção, seu desapontamento, numa espécie de autodeclaração em que punha fim à sua trajetória profissional: “Meu coração os odiava, mas não com *ódio perfeito*. De fato os odiava mais por ser eu, no caso, a vítima deles do que pelo ato ilícito que poderia ser cometido contra qualquer um [...]”⁵.

Por fim, vale recordar que seus primeiros anos de aprendizagem –na condição de aluno–, não lhe deixaram boas recordações: “Não conhecia nenhuma daquelas palavras [das fábulas narradas em grego], e era ameaçado veemente com penas ferozes e terríveis para que as aprendesse”⁶.

Alguns anos depois, em *A catequese dos iniciantes*, Agostinho escreveria sobre a importância da atitude amorosa no processo educativo. Aliás, na obra agostiniana, como um todo, o amor, literalmente, “tem peso”. É medida, é movimento, é tensão, “força da alma e da vida”, para usar a expressão de T. Van Bavel⁷. Em *A catequese dos iniciantes* lê-se: “Não se deve dar a todos o mesmo remédio ainda que a todos se deva dar o mesmo amor. Alguns devem ser amados com delicadeza; outros, com

³ *Confissões*, V, viii, 14: [...] sed illa erat causa maxima et paene sola, quod audiebam quietius ibi studere adulescentes et ordinatione disciplinae cohercitione sedari, ne in eius scholam, quo magistro non utuntur, passim et proterve irruant, nec eos admitti omnino, nisi ille permiserit.

⁴ *Confissões*. V, xii, 22: “Sed subito –inquiunt– ne mercedem magistro reddant, conspirant multi adulescentes et transferunt se ad alium, desertores fidei et quibus prae pecuniae caritate iustitia vilis est”.

⁵ *Confissões* V, xii, 22: “Oderat etiam istos cor meum quamvis non perfecto odio. Quod enim ab eis passurus eram, magis oderam fortasse quam eo, quod cuilibet illicita faciebant”.

⁶ *Confissões*: I, xiv, 23 Nulla enim verba illa noveram et saevis terroribus ac poenis, ut nossem, instabatur mihi vehementer.

⁷ Cf. T. van Bavel, “Amor”, In A. Fitzgerald (org.) *Agostinho através dos tempos*, p.109.

severidade. Com um amor que, sem ser inimigo de ninguém, é atencioso com todos”⁸ (De cat. Rud, 15,23).

2. Agostinho educador

Essa breve radiografia quer apenas revelar que os anos que Agostinho dedicou ao magistério foram fundamentais para que ele, por si mesmo, num processo auto-educativo, compreendesse que há profunda diferença, não apenas conceitual, mas existencial entre ensino acadêmico e educação. Pensemos que Agostinho abandonou a cátedra mas não deixou de responsabilizar-se, primeiro consigo mesmo e depois com outro, do processo de formação, mais amplo e mais profundo do que é proposto num certo tipo de ensino acadêmico. Em geral, no ensino acadêmico **se dita**, na educação se dialoga⁹, como já advertira Agostinho em um dos seus sermões: “sê um ‘homem-fonte’, não um ‘homem-bau’”¹⁰.

Anos mais tarde quando refletia sobre a atitude dos seus alunos de Roma –e também na sua própria atitude, no seu próprio sentimento–, Agostinho se dá conta da importância de o processo da educação ser movimento maiêutico, que se faz de dentro para fora. O ensinar acadêmico faz o movimento contrário, de fora para dentro, tal como fazemos com *pen-drives*. Apenas ditamos às máquinas o que deve ser executado. Sem transformação, numa recepção acrítica. O processo educativo, por sua vez, não se dá sem refletir sobre o **já dito**, sem ter motivação interna para aprender. Um pequeno trecho de *Confissões* é bastante ilustrativo para compreender essa distinção, entre ensino acadêmico e educação: “Com efeito, ‘um mais um: dois; dois mais dois: quatro’ era uma cantilena odiosa para mim, mas era um espetáculo dulcíssimo e vão o cavalo de madeira cheio de soldados, o incêndio de Tróia e o

⁸ *De Cat. Rud.* 15, 23: “Et quia cum eadem omnibus debeatur caritas, non eadem est omnibus adhibenda medicina: ipsa item caritas alios parturit, cum aliis infirmatur; alios curat aedificare, alios contremiscit offendere; ad alios se inclinat, ad alios erigit; aliis blanda, aliis severa, nulli inimica, omnibus mater”.

⁹ L.A. Pinheiro, *Profissionalismo acadêmico e educação*. mimeo p, 12;s/d.

¹⁰ *Sermão 101*, 6: “Accipe spiritum: fons in te debet esse, non sacculus; unde erogetur, non ubi includatur”.

próprio fantasma de Creusa”¹¹. Pareceu evidente a Agostinho que “no aprendizado é eficaz, muito mais do que uma obrigação ameaçadora, a curiosidade livre”¹².

Foi sob essa perspectiva que Agostinho compreendeu que seu “ódio aos alunos” não era *perfeito*. O jovem professor ensinava, os alunos não aprendiam. O bispo, educador, reaprendeu: “Agora também odeio pessoas assim, más e pervertidas, mas amo-as para corrigi-las, para que prefiram ao dinheiro a instrução que adquirem, e ainda te prefiram a esta, Deus, verdade e abundância do bem seguro e castíssima paz” (Conf. V,XII,22). Daquela episódio –dentre tantos outros– Agostinho pode compreender que “o verdadeiro mestre está sempre disposto a ser corrigido. É melhor corrigir-se, ainda que alguém o considere menos capaz, que quebrar a cabeça por manter-se na própria teimosia”¹³.

3. Agostinho, professor e educador

Se até aqui consideramos a validade da distinção entre ensino acadêmico e educação, fique claro que o ofício educativo vai muito além do que se pratica na sala de aula, pois refere-se a um processo de aperfeiçoamento, de aprimoramento de si mesmo, de auto-educação. Sabemos que Agostinho não dedicou uma única obra à discussão desse tema. Antes, o conjunto assistemático de suas obras, incluindo a longa e profícua correspondência epistolar, trazem à tona inúmeras reflexões sobre o processo educativo, em consonância com a *paideia* cristã. Nesse rol de textos vale destacar três de suas obras, que têm como fio condutor a pedagogia da interioridade, que implica, necessariamente, em um procedimento auto-educativo: i. em *De Magistro*, escrita pouco tempo depois de sua conversão, em 389, Agostinho dialoga intensamente com seu filho Adeodato, valendo-se da metodologia de perguntas e respostas¹⁴; ii. *De doctrina christiana*, obra que não foi escrita de uma só vez –a última

¹¹ *Confissões*. I,XIII, 22: “Iam vero unum et unum duo, duo et duo quattuor odiosa cantio mihi erat et dulcissimum spectaculum vanitatis equus ligneus plenus armatis et Troiae incendium atque ipsius umbra Creusae”.

¹² *Confissões*, I,XIV, 23 “Hinc satis elucet maiorem habere vim ad discenda ista liberam curiositatem quam meticulosam necessitatem”.

¹³ Cf. *Epistola* 193, 10: “Neque enim debemus indociles esse doctores: et certe melius homo corrigitur parvus, quam frangitur durus”. Essa carta foi escrita em resposta a Mário Mercador, em fins de outubro de 418. Mercator, um escritor cristão, submetera dois Tratados contra o Pelagianismo à apreciação de Agostinho.

¹⁴ Agostinho utilizará com maestria esse procedimento em seus diálogos escritos em Cassísiaco, como podemos ler em *O livre-arbítrio*, *A vida Feliz*, *Contra Acadêmicos*, só para citar alguns.

parte foi concluída por volta de 426/427, trinta anos depois-. Nessa obra, dirigida à formação de sacerdotes da sua comunidade, em Hipona, Agostinho fará detalhada exposição sobre a doutrina cristã em seus desdobramentos. Porém, mais importante do que o conteúdo foi a forma ou o método utilizado, cujo fundamento é a percepção da distinção entre coisas e sinais. Os sinais –as palavras–, diz Agostinho, são a realidade significada, pois são “ambíguos e polivalentes”: “As Sagradas Escrituras não são senão um de sinais escritos ou de palavras, e estes são diferentes nas diversas línguas. Daí a necessidade de alguns critérios e regras de leitura para captar a verdadeira realidade significada”¹⁵; iii. e, por fim uma obra que é um primor para o ensino da catequese, *De catechizandis rudibus*, escrita entre os anos 400 a 405. Agostinho escreveu essa obra atendendo a um pedido de Deogracias, diácono de Cartago, que lhe solicitara, por carta, normas práticas para o trabalho catequético. Como não poderia deixar de ser, Agostinho redige então essa obra, com o zelo e o cuidado de expor, na segunda parte, exemplos práticos de catequese, de situações-problemas, muito distantes das cantilenas de cunho moralizante.

Para confirmar a importância de uma metodologia ativa na qual fiquem conjugadas a teoria e a prática, sem que se perca o rigor conceitual, transcrevo aqui o comentário do augustinólogo J. Oroz Reta (1923-1996) sobre a atualidade da metodologia de ensino proposta por Agostinho em *De Catechizandis rudibus*:

“O tratamento oferecido por Agostinho em seu método catequético surpreende-nos por sua agudeza e competência magistrais. Os problemas psicológicos e didáticos, aludidos de passagem, são de uma atualidade que pode desconcertar: relação entre intuição e expressão; teoria da linguagem; a linguagem visual, primordial na expressão; o sentimento como condição e ao mesmo tempo como limitação da harmonia da linguagem; o ambiente, como elemento que favorece ou impede e dificulta, segundo os casos, o processo de aprendizagem; o erro do mestre, em relação com seu prestígio disciplinar; o tédio, tanto de quem ensina como de quem escuta, que quase nunca falta na rotina didática; a alegria –o bom humor– perene de entregar-se espiritualmente aos alunos; a caridade, como fonte de vida. Á vista de todos esses aspectos que Agostinho toca em seu tratado, podemos afirmar que nos parece estar à frente de um compêndio da mais moderna problemática educativa”¹⁶,

¹⁵ L. A. Pinheiro, *A práxis educativa de Agostinho*. mimeo p, 7; s/d.

¹⁶ J. Reta, J. Oroz apud L.A. Pinheiro, *A práxis educativa de Agostinho*. mimeo p, 8, s/d.

4. Agostinho: educação e auto-educação

Além das obras às quais fizemos referência e que expressam a concepção de educação e práxis educativa de Agostinho, que revelam seu apreço por uma metodologia da pergunta, procedimento que favorece a auto-educação, voltemos nossa atenção para diálogo *De Ordine*, escrito em Cassiciaco, entre novembro de 386 e março de 387, que Integra o conjunto dos chamados diálogos filosóficos. A narrativa do debate sobre a ordem, conforme Agostinho nos conta, dá-se num curto período de tempo, compreendido entre a madrugada do dia 20 até o anoitecer do dia 25, em novembro de 386. Os participantes, o próprio Agostinho, Licêncio, Trigécio, Alípio e Mônica têm opiniões divergentes, o que contribui para o debate marcado pela dialogicidade e por polêmicas acirradas, condição *sine qua non* para que se desenvolvam boas práticas educativas.

Em *De Ordine* Agostinho tratou de demonstrar que o processo educativo não pode prescindir da auto-educação, no sentido de que o aprendiz não deve ser conduzido, mas deve aprender, com o apoio do professor/educador, a conduzir-se por conta própria. Para usar uma terminologia moderna, deve aprender a aprender. Daí a importância de dar atenção às pequenas coisas, à diversidade da realidade, às experiências cotidianas, de modo que o aprendiz possa, por si mesmo, reconstruir sua aprendizagem. É o que acontece em *De Ordine*, a partir de uma observação corriqueira, e aparentemente, sem maiores motivações filosóficas. Agostinho, estando acordado à noite, como lhe era habitual, prestava atenção ao barulho da água que corria no riacho em ritmos alternados, o que levou a pensar na beleza das coisas que se tencionam: “Seguir e perceber a ordem das coisas”¹⁷ é a recomendação inicial do diálogo, que é dedicado ao amigo Zenóbio.

Essa recomendação é a chave mestra de sua proposta metodológica. Somente o sujeito, ele mesmo, pode observar e perceber a *ordem das coisas*. O outro pode auxiliar, pode alargar o campo de visão, pode corrigir miopias. Mas o sujeito é o protagonista da sua percepção que pode e deve ser posta à prova mediante o exercício dialógico.

Assim, tomando como premissa o conceito de ordem, como se fosse um novelo, Agostinho vai desrolando os fios, com a intenção de demonstrar que processo de aprendizagem tem por objetivo não somente o acúmulo de conhecimentos mas,

¹⁷ *De Ordine*, I,i,1: “Ordinem rerum, Zenobi, consequi ac tenere cuique proprium”.

principalmente, que esses conhecimentos se transformem em boas práticas de vida em sociedade. No Livro II, a recomendação de Agostinho visa assegurar justamente isso:

“Não se perturbem por causa dos soberbos e de modo algum sejam como eles. Desejem a tranqüilidade e um currículo seguro para seus estudos e para todos os seus colegas. Almejem uma mente boa e uma vida pacata para si mesmos e para todos aqueles para os quais vocês possam desejar”¹⁸.

E, para não haver dúvidas, Agostinho reitera que não basta apenas seguir determinados mandamentos ou obedecer a certas recomendações. É preciso entendê-los e querer agir ordenadamente. Se “a razão é o movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem”¹⁹ deve ser guia e não ser guiada.

5. Para concluir: “a razão deve ser guia e não ser guiada”

Agostinho tem sido fonte permanente de inspiração para educadores cujo proposta de ensino/aprendizagem prioriza a formação do sujeito na sua inteireza. A formação técnica por si só não garante a formação crítica, indagativa, reflexiva tal como como nos é apresentado em *San Agustín y su legado pedagógico-espiritual: un aporte para el docente y el educando de hoy*²⁰.

Sabemos que cada época, cada tempo, carrega consigo suas próprias dificuldades, seus desafios, seus obstáculos a superar. Certamente, era de se esperar, que o século XXI, bem distante das agruras dos séculos IV/V, ofereceria muito mais recursos para que a educação, em suas múltiplas dimensões e em suas várias matizes culturais. Sim, houve inegavelmente progressos, avanços e até já interagimos com as Inteligências

¹⁸ *De Ordine* II, viii, 25: “Superbos minus curent, minime sint. Apte congruenterque vivant. Deum colant, cogitent, quaerant, fide, spe, caritate subnixi. Optent tranquillitatem atque certum cursum studii sui, omniumque sociorum, et sibi quibusque possunt mentem bonam pacatamque vitam.

¹⁹ *De Ordine* II, xi, 30: “Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens.

²⁰ Trata-se de trabalho primoroso dos professores Fr. Claudio Hernando Zambrano Burbano E Fr. Manuel Eduardo Calderón Com Treras, apresentado à Universidad de San Buenaventura, para obtenção da Licenciatura em Teologia, em 2007. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.usb.edu.co/bitstream/10819/797/1/SanAgustin_legado_pedagogico_zambrano_2007.pdf.

Artificiais. No entanto, ainda não são dispensáveis –e creio que por muito tempo– as fontes agostinianas. Lá estão o diálogo como método e a auto-educação como fim de modo que, no exercício da dialogicidade que amplifica e aprofunda a visão de si mesmo, do outro e do mundo, sejamos mais aprendizes e menos repetidores. Não sejamos pois, nem araras, nem papagaios, nem periquitos.

Novas exegeses de textos antigos
O caso de Frédéric Boyer, tradutor de Santo Agostinho: *Les Aveux*

Maria Leonor Xavier

Comecemos por um pouco de filosofia da hermenêutica

Uso propositadamente os termos **exegese**, **hermenêutica** e **interpretação** como termos permutáveis entre si e conceitos equivalentes. Os três termos têm recebido variações de significado conforme os contextos em que são aplicados, mas todos em conjunto manifestam uma pujança vocabular que acusa a importância do acto de interpretar nas culturas que transportam consigo a herança greco-latina. É verdade que o termo de origem grega **exegese** tem aplicação dominante à interpretação de escrituras sagradas, designadamente a Bíblia, mas também se aplica ao processo de interpretação de qualquer texto. É verdade que o termo **hermenêutica**, também de procedência grega, passou de título de um texto de Aristóteles (*Peri hermeneias*) a método e disciplina em filosofia, mas, tudo isso, porque interpretar discursos e textos é tarefa que a filosofia assumiu também para si própria. O termo latino **interpretação** (*interpretatio*) não vem senão dar uma cobertura genérica a todas as especialidades do exercício de interpretar.

A interpretação de textos antigos assenta em várias condições a ter em conta: o autor, o contexto, a história do texto e do sentido, a letra do texto e o próprio leitor. Todas estas condições são reais, de modo que se uma orientação hermenêutica nos conduz a valorizar uma condição em detrimento das outras, isto é, abstraindo das outras, devemos ter consciência de que essa abstracção, porventura inevitável, constitui sempre uma perda de informação sobre os textos.

A consideração do autor e das suas intenções é uma coordenada valorizada pela hermenêutica do romantismo, sobretudo desde Schleiermacher (1768-1834), o grande teórico da hermenêutica na modernidade. Mas já Platão havia denunciado que o discurso escrito se separa do seu autor e fica abandonado à sua sorte, sem a defesa do seu autor (*Fedro*, 275 d - 276 b). E, sem tal defesa, o texto autonomizado já não se obriga a ser expressão fidedigna da intencionalidade do autor. A hermenêutica do séc. XX, na radicalidade da sua reflexão crítica, chegou mesmo a equacionar e a debater a morte do autor. Aprendemos com esse debate que o texto tem vida própria, e que o

autor, ainda que não seja uma condição completamente descartável, é, pelo menos, descentrável. Este descentramento vem, aliás, convergir com a vida dos textos antigos e medievais, cuja sorte dependia menos da origem no autor do que da finalidade da escrita, como, por exemplo, a busca da verdade e a persuasão, e da acreditação por uma autoridade. Daí a existência de muitos textos apócrifos, que aparecem associados ao nome, não do respectivo autor, mas de alguma autoridade incontestável. Apesar disso, nos nossos actuais quadros mentais, não nos é possível desfazer totalmente do autor, mesmo que não o ponhamos no centro do exercício hermenêutico. Contamos com o autor, como referência incontornável na retaguarda do texto. Por isso, neste nosso exercício, contamos com os autores: Santo Agostinho, autor dos treze livros de *Confissões*; e Frédéric Boyer, autor da tradução intitulada *Les Aveux*.

Quanto ao contexto, o contexto histórico –económico, político e cultural– da vida dos autores: trata-se de uma coordenada valorizada pela hermenêutica marxista. E, de facto, a informação histórica sobre a época do autor e os factos objectivos da sua vida em relação com a sociedade do seu tempo é uma mais-valia inestimável para a compreensão da sua produção escrita. Todavia, um texto é mais do que a expressão da sua época. E isto vale especialmente para a vida dos textos antigos e medievais, que atravessaram diversas épocas e sociedades, para chegarem até nós ainda com sentido.

Na hermenêutica de textos antigos e medievais, tem, por isso, muita importância a história dos próprios textos, isto é, o circuito de sobrevivência dos textos ao longo dos séculos: desenhar esse circuito é uma condição central para a hermenêutica filológica dos textos. Essa é uma tarefa cientificamente especializada, que se desenvolve hoje em disciplinas de codicologia e de transmissão de texto.

Já para a hermenêutica filosófica dos textos antigos e medievais, ganha especial relevância a história das ideias ou dos conceitos, que é uma história dos sentidos que as palavras obtêm nos textos. Por exemplo, perseguir o sentido que o termo **dialéctica** recebe nos textos de Platão (ascensão na ordem dos inteligíveis), de Aristóteles (lógica do provável), de Santo Agostinho e na cultura medieval (lógica), e, depois, sobretudo na filosofia alemã, designadamente nos textos de Hegel (lógica de superação real das oposições), constitui uma história da filosofia conduzida por um tema ou uma ideia. Esta é uma metodologia que tem dado origem a histórias especializadas do pensamento, que são obras de referência nos estudos de história da filosofia e da

teologia¹.

No entanto, a hermenêutica filosófica dos textos antigos e medievais também admite hoje uma tendência de interpretação que visa apreender simplesmente aquilo que o texto diz, suspendendo a tradição que transportou o texto com sentido até ao intérprete da actualidade. Segundo esta tendência, a tradição não fez senão acrescentar sentido espúrio ao texto; importa, por isso, resgatar o sentido original do texto. Trata-se de uma perspectiva hermenêutica que é, de facto, anti-histórica, porque nega o valor da história do texto e do sentido, mas que, ironicamente, tem exercido apreciável poder de atracção nos novos estudos de história da filosofia antiga e medieval. Trata-se, assim, de uma perspectiva que atribui total autonomia ao texto na emissão de sentido. Estaremos perante uma tendência de regresso à letra?

É verdade que, em conexão com o descentramento do autor, a hermenêutica do séc. XX reconheceu grande autonomia ao texto. Por isso, dizia Paul Ricoeur “que ler um livro é considerar o seu autor como já morto e o livro como póstumo”². Todavia, esta proeminência do texto traz consigo uma outra: a valorização do leitor e do seu mundo, que se projecta na leitura do texto, mesmo que este venha de tempos remotos. Deparamos assim com uma tendência de adaptação do texto antigo ao mundo contemporâneo do leitor. O leitor, sujeito intencional imerso no seu mundo cultural, tomou o protagonismo perdido pelo sujeito-autor na hermenêutica do discurso escrito.

É claro que todas estas tendências hermenêuticas, que vão valorizando à vez cada uma das condições da interpretação dos textos antigos, não podem ser todas praticadas igual e simultaneamente por um mesmo intérprete. E isso acontece, não só porque tal seria uma prática ingente para uma só pessoa, como também porque diversas tendências concorrem umas com as outras, de modo que quem adopta uma orientação, normalmente não se sente motivado para seguir outra: quem procura sobretudo as intenções do autor do texto não estará muito interessado em saber as intenções do leitor; quem procura estritamente o que o texto diz não preza muito saber a tradição de sentido do texto; etc. Há ainda muita oposição e, portanto, mais conflitualidade do

¹ Por exemplo, J. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2012. —H. Balthasar, Urs Von, *Gloria*, II, Milão, Jaca Book, 1985². —Lubac, H. de, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I-IIe, tt.I-II, Paris, Aubier, 1959-1964.

² Paul Ricoeur, “O que é um Texto”, in *Do Texto à Acção. Ensaios de Hermenêutica II*. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Lisboa, RÉS-Editora, s/d, pp. 142-143.

que complementaridade no convívio entre as diversas tendências hermenêuticas em presença. A tradição da exegese medieval conseguiu integrar, ordenando-os, os sentidos da Bíblia para além da letra. A hermenêutica moderna e contemporânea ainda não atingiu a harmonia pós-estabelecida da diversidade de tendências que tem conhecido sobre o valor de interpretar.

Avancemos para o estudo de caso

O caso que aqui trazemos à colação é o de Frédéric Boyer, que realizou entre 2003 e 2007, e publicou em 2008, uma nova tradução francesa dos treze livros de *Confessionum*, de Santo Agostinho³. Estes livros constituem uma das obras mais célebres, mais lidas e relidas do seu autor, e mais traduzidas e retraduzidas nas línguas modernas, tanto em ambientes de fé cristã como em contextos de ensino universitário. Donde a necessidade de traduzir de novo? Parece que nenhuma carência objectivamente o justifica. Como compreender, então, o intento e o empreendimento de tradução de Frédéric Boyer?

No Prefácio, o autor da tradução dá conta da sua intenção, que assume como dever, de restituir frescura e jovialidade aos textos antigos, como se fossem crianças de hoje a escrevê-los na véspera:

“Durante muito tempo, traduzir foi querer falar com a voz augusta dos mortos. Ora são as crianças que escrevem a novas expensas as obras do passado. O nosso dever é ler hoje os velhos textos o mais directamente, o mais simplesmente possível, como se estes textos tivessem acabado de nos chegar às mãos. Como se estes textos muito antigos tivessem sido escritos na véspera, até durante a noite, pelas nossas próprias crianças. O próprio Agostinho escreveu com alegria algo novo por dilatação, compilação desta língua única (*unus sermo*) das sagradas escrituras que a Antiguidade já tinha doravante traduzido noutras línguas, acrescentado a outras literaturas e misturado com novas maneiras de pensar e de ler”⁴.

³ Saint Augustin, *Les Aveux*. Nouvelle traduction des *Confessions* par Frédéric Boyer, Paris, P.O.L., 2008.

⁴ “Longtemps traduire ce fut vouloir parler avec la voix auguste des morts. Or ce sont les enfants qui écrivent à frais nouveaux les oeuvres du passé. Notre devoir est de lire aujourd’hui les vieux textes le plus directement, le plus simplement possible comme si ces textes venaient tout juste de nous tomber entre les mains. Comme si ces très vieux textes avaient été écrits la veille, la

Restituir frescura e jovialidade aos textos antigos é fazê-los dizer de novo algo de novo. Tal foi o que fez Agostinho ao interpretar os textos antigos da Bíblia, provindos já de uma extensa e densa cadeia de transmissões e apropriações culturais. Agostinho disse algo de novo sobre textos antigos. Pretende Boyer resgatar a novidade de Agostinho? É ao encontro do autor de *Confessionum* que pretende ir o novo tradutor?

A fé foi o grande motivo da escrita de Agostinho, bem como dos demais autores da Patrística, que definiram as grandes linhas de orientação do pensamento cristão. Os livros de *Confessionum* não são exceção, pois recapitulam a vida de Agostinho a partir da consciência de um homem de fé: afirmar a sua nova fé foi o seu grande propósito, não obstante as errâncias da sua vida ou, melhor, por entre as errâncias da sua vida. Todavia, já não é a novidade da fé de Agostinho aquilo que move Frédéric Boyer a traduzir de novo os livros de *Confessionum*. Para este novo tradutor, a fé já não apela à afirmação, nem sequer à interrogação:

“Desde há muito que me digo cristão católico. Não senti, porém, nenhum apelo, nenhum chamamento. Também não herdei verdadeiramente de uma mãe ou de um pai uma fé transmitida com paixão e constância. E não me entreguei a alguma confissão nem tenho alguma conversão a contar. Já não me é possível hoje saber se esta identidade de crente, que, devo reconhecê-lo, me caiu em cima e se agarrou a mim apesar de tudo, é um castigo ou uma forma de recompensa. –Hoje em dia, deixei de me interrogar sobre esta fé passiva. Assim como abandonei a ideia de me tornar fiel a este Deus, à sua assembleia”⁵.

Se não é a novidade da fé de Agostinho, o que é que levou Frédéric Boyer a reler

nuit même, par nos propres enfants. Augustin lui-même a écrit joyeusement du neuf par dilatation, compilation de cette langue unique (*unus sermo*) des saintes écritures que l’Antiquité avait d’ores et déjà traduites en d’autres langues, ajoutées à d’autres littératures, et mixées avec de nouvelles façons de penser et de lire”. Frédéric Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, pp.11-12.

⁵ “Depuis longtemps, je me dis chrétien catholique. Je n’ai connu pourtant aucun appel, aucune invitation. Je n’ai pas vraiment hérité non plus d’une mère ou d’un père d’une foi transmise avec passion et constance. Et je ne me suis livré à aucune confession et n’ai aucune conversion à raconter. Il ne m’est plus possible aujourd’hui de savoir si cette identité croyante qui, je dois le reconnaître enfin, m’est tombée dessus et s’est attaché à moi malgré tout est un châtement ou une forme de récompense. –J’ai aujourd’hui cessé de m’interroger sur cette foi passive. Comme j’ai abandonné l’idée de devenir fidèle à ce Dieu, à son assemblée”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p.12.

e traduzir de novo a obra porventura mais lida de Agostinho?

Com efeito, a fê já não é o único, ou sequer o principal, motivo de interesse dos antigos textos patrísticos e medievais, nem tem de ser. Os textos patrísticos e medievais não são um património privado dos crentes de fê cristã. É verdade que, no dealbar do séc. XX, ainda pode considerar-se que a fê era um motivo maior do movimento neo-escolástico, que então agregava os pais dos estudos modernos de filosofia medieval, como Martin Grabman, Étienne Gilson, Paul Vignaux, Ferdinand Van Steenberghen, entre outros. As suas obras tornaram-se para nós referências clássicas dos nossos estudos sobre o pensamento cristão da Idade Média. Mas o movimento neo-escolástico visava um renascimento do pensamento católico no séc. XX. Por isso, para além de historiadores do pensamento, eles são pensadores da fê, que se inscrevem na linhagem de um ou outro escolástico medieval, mormente de S. Tomás de Aquino. Nas primeiras duas décadas da Sociedade Internacional para o Estudo da Filosofia Medieval (S.I.E.P.M.), fundada em 1958, era uma ampla maioria de religiosos e religiosas, que tomava parte nos congressos organizados pela Sociedade. Com o decorrer dos anos, este aspecto foi-se alterando, de modo que, nas novas gerações de estudiosos do pensamento medieval, abundam, para além de crentes, agnósticos e ateus. E, para além de questões sobre a fê, proliferam temas da moda, como as técnicas de argumentação, abstracção feita dos conteúdos de fê, ou a filosofia da natureza, abstracção feita da metafísica da criação, etc. Há, assim, uma tendência de descentramento da fê nos novos estudos sobre o pensamento medieval.

Esta tendência verifica-se não só no domínio da filosofia como também no da literatura, e, portanto, nas novas exegeses literárias dos textos antigos. É, nesta linha, que encontramos Frédéric Boyer: em 2001, a coordenar uma tradução da Bíblia, que contou com a participação de 20 escritores franceses em colaboração com 27 exegetas; e em 2008, a publicar a sua tradução das *Confissões*, de Santo Agostinho. Ele incarna, em França, um movimento de abordagem de textos religiosos e confessionais antigos a partir do mundo da cultura, sem motivação confessional ou devocional. Em Portugal, é Frederico Lourenço que representa este movimento: é um classicista, tradutor de Homero e de Eurípides, que assumiu sozinho o projecto de traduzir em português a Bíblia grega dos Setenta em 6 volumes, o que lhe valeu a atribuição do Prémio Pessoa de 2016⁶. Tanto no caso francês como no caso português, o propósito é o de

⁶ A propósito desta atribuição, um dos membros do júri, Viriato Soromenho-Marques, da área da filosofia política, escreveu assim num artigo de opinião, intitulado “Sinais de vida” (*Diário de Notícias* de 30.09.2016, Secção Nacional, p.36): “tem sido dado um justo relevo ao colossal

redescobrir, nos textos antigos e matriciais da civilização ocidental, uma crueza e uma autenticidade que possam ter sido de algum modo atenuadas e camufladas pela devoção religiosa.

Descentrada a fé, qual é a crueza e a autenticidade que procura Frédéric Boyer restituir na sua tradução das *Confissões* de Santo Agostinho? Na nossa leitura: é a crueza e a autenticidade de um eu em construção e em busca da sua unidade. Na tradução de Boyer, há uma nova exegese do texto augustiniano, centrada não na fé mas no eu, porque o eu é a sua grande interrogação.

Tomemos por guia algumas palavras e opções de tradução: desde logo, *confiteri*, que corresponde habitualmente ao nosso confessar (fr.: *confesser*), é aqui traduzido por *avouer*; *fides*, normalmente dada por fé (fr.: *foi*), é aqui traduzida por *confidence*; *peccatum*, literalmente pecado (fr.: *péché*), é aqui dado por *crime* ou *faute*; *dare*, literalmente dar (fr.: *donner*), é aqui frequentemente traduzido por *aider*, sobretudo no discurso de prece. Todas estas novas opções de tradução para estas palavras-chave das *Confissões* revelam um traço comum: substituir os termos consagrados pela tradição religiosa –confessar, fé, pecado, dom– por termos da linguagem corrente, sem a marca do uso religioso –reconhecer, confiança, crime ou falta, ajuda– para traduzir as

e inédito projeto de Frederico Lourenço: traduzir a Bíblia grega. Parece uma desmesura, impossível de ser atingida por um homem só. Mas Frederico Lourenço já colocou à disposição dos leitores de língua portuguesa o código genético da alma ocidental, a *Ilíada* e a *Odisseia*, de Homero. Os livros que permitiriam a Alexandre, o *Grande*, Camões ou Joyce sentirem-se contemporâneos. A *Integral* de Beethoven e a tradução da Bíblia são sinais vitais do melhor que acontece no país, numa altura em que damos demasiada atenção aos sinais de entropia e vileza. Pedro Amaral [maestro da Orquestra Metropolitana de Lisboa] e Frederico Lourenço são embaixadores, intérpretes e exemplos corajosos da mensagem da alta cultura: a única coisa que pode justificar a existência da humanidade é a busca do que transcende a mera bestialidade”. No âmbito do artigo de António Guerreiro, intitulado “O Livro dos escritores e dos filósofos” (*Jornal Público* de 30 de Setembro 2016, Caderno Ípsilon, p.17), foi registado o testemunho de vários intelectuais, entre os quais o linguista e filósofo Fernando Belo (1933-2018), que disse assim: “A filosofia e o cristianismo têm uma história comum a partir da obra do filósofo platónico cristão Orígenes de Alexandria (185-254), o criador da teologia cristã. As universidades medievais são o ponto mais alto desse encontro. O desafio que enfrenta Frederico Lourenço é o de tanto a Bíblia hebraica como a cristã serem antropológicamente hebraicas, mas as suas versões gregas, a cristã escrita em grego por judeus, terem sido depois relidas teologicamente, mesmo na liturgia, segundo essa redução ignorante das categorias hebraicas: mas foram estas que suscitaram frequentemente heresias, o que levou a cristandade a fechá-la em latim, quando as populações deixaram de conhecer a língua”.

conotações que Frédéric Boyer lê nos termos do discurso de Santo Agostinho. A nova tradução abstrai do contexto religioso em que as *Confissões* de Santo Agostinho são tradicionalmente lidas, e no qual se fixaram e canonizaram fórmulas habituais de tradução. Além disso, o acento tônico da leitura de Frédéric Boyer é posto no eu que confessa ou reconhece, que comete um crime ou uma falta e que pede ajuda.

Com efeito, quando Agostinho pede a Deus o dom de algo, como o saber, a inteligência e a paz, F. Boyer prefere traduzir *dare* por *aider*:

“Oh Seigneur. –Aide-moi (*Da mihi*) à savoir et à comprendre s’il faut d’abord t’appeler pour te louer ou d’abord te connaître pour t’appeler.” (*Les Aveux* I, 1, p.49); “Qui m’aidera à trouver le repos en toi? (*Quis mihi dabit adquiescere in te?*)” (*Les Aveux* I, 5, p.52).

A preferência do tradutor compreende-se, nestas e noutras ocorrências afins, pela ênfase que a sua leitura dá ao destinatário do dom: o eu em carência. Enquanto o verbo *dare*, e qualquer correspondente literal (pt.: *dar*; fr.: *donner*) fazem pensar naquele que dá, no dador, a versão por *aider* (pt.: ajudar) conduz a atenção para aquele que necessita e solicita o dom, o receptor humano. É certo que, para os dons de criação, o tradutor mantém fidelidade à letra, vertendo *dare* por *donner*, mas, quando se trata de dons que podem acrescentar-se em resposta à prece de um eu existente e carente, ou seja, de dons de auxílio, predomina a versão de *dare* por *aider*.

Para a fê já recebida, mesmo sendo um dom adventício, é o verbo *donner*, que é aplicado: “Seigneur. - Ma confiance t’appelle, que tu m’as donnée, [...]” (*Les Aveux* I, 1, p.50). Mas a própria fê é conotada com confiança, e F. Boyer explica porquê:

“Em latim, *fides*, fé. Nós preferimos traduzir em geral por *confiance*. *Fides*, como *pistis* em grego, exprime mais uma relação com alguém, um compromisso com o qual se pode contar, do que a simples adesão a uma verdade. Nós conservámos a palavra *foi* quando o contexto é mais teológico ou dogmático”⁷.

⁷ “En latin, *fides*, foi. Nous avons choisi de traduire généralement par *confiance*. *Fides*, comme *pistis* en grec, exprime davantage une relation avec quelqu’un, un engagement sur lequel on peut compter, que la simple adhésion à une vérité. Nous avons conservé le mot *foi* quand le contexte est davantage théologique ou dogmatique”, F. Boyer, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p.50, nota 3.

A razão de traduzir *fides* por *confiance* é a escolha de um significado de *fides* em detrimento de outro: a escolha do significado existencial e relacional de compromisso inter-pessoal, que é a confiança, em detrimento do significado tradicional e eclesial de adesão a uma doutrina, a uma verdade de fé. O próprio Agostinho distinguira entre o conteúdo objectivo da fé (*fides quae*) e a fé pela qual crê o crente (*fides qua*), isto é, a sua experiência subjectiva de crer⁸. F. Boyer prefere sublinhar a dimensão inter-subjectiva da confiança, que também está presente nos textos de Agostinho, sobretudo, naqueles em que o autor pós-maniqueu defende a fé do escárnio dos maniqueus, como em *De utilidade credendi* e *De fide rerum quae non videntur*⁹.

A fé é também o lado positivo da confissão: a reafirmação do compromisso do crente com Deus. O lado negativo é o reconhecimento do pecado, ou, da falta e do crime, nos termos de F. Boyer. De facto, *peccatum* é vertido por *crime* ou *faute*, em *Les Aveux*. Parece-nos que se exprime desse modo um firme propósito de contornar o contexto religioso ao qual se apropriou o uso do termo *peccatum*. Este é, por vezes, traduzido por *faute*, termo assaz genérico, que cobre o erro quer intencional quer não intencional, mas que pode ser reconhecido pelo eu, e aplica-se preferencialmente às crianças: “Qui me rapelle la faute de mon enfance? –Personne n’est sans faute devant toi, pas même l’enfant dont la vie n’a qu’un jour sur la terre.” (I, 11, p.57). No entanto, *crime* também vale para o pecado da criança: “Si faible enfant, si grand criminel.” (I, 19, p.63). E qual foi crime de Agostinho já enquanto criança? “Mon crime a été de ne pas chercher en lui mais dans ses créatures, en moi et dans les autres, la volupté, le sublime et la vérité” (I, 31, p.73). Isto é, um erro de orientação: buscar o absoluto no relativo; não procurar o que está acima senão em si e nos outros. Para dizer tal erro de orientação existencial, Boyer evita o termo catequético *péché*, substituindo-o pelo termo judicial *crime*: a fim de acentuar a gravidade do erro sem sombra de religião? Não nos parece, todavia, pertinente nem feliz, esta linguagem judicialista para traduzir

⁸ “Com verdade dizemos que é de uma doutrina que procede a fé impressa no coração de cada um dos crentes, mas uma coisa é aquilo em que eles crêem (*sed aliud sunt ea quae creduntur*), outra a fé pela qual crêem, (*aliud fides qua creduntur*). Aquilo está nas coisas presentes, passadas e futuras; esta está na alma do crente, e só para aquele que a possui é visível; embora esteja também noutros, não é a mesma, mas uma semelhante”, Santo Agostinho, *De Trinitate* XIII, 2, 5 (Texto da ed. beneditina, reprod. em *Bibliothèque Augustinienne* 16, Paris, 1955, p.274. Trad. nossa).

⁹ “Se não devo crer naquilo que não vejo, quem seria amado por alguém com mútuo amor, sendo invisível o próprio amor?”. Santo Agostinho, *De fide rerum quae non videntur* 2, 4 (Texto da ed. beneditina, reprod. em *Bibliothèque Augustinienne* 8, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p.316. Trad. nossa).

o sentido do pecado nas *Confissões* de Santo Agostinho. Parece uma ironia. Será?

Nós pensamos geralmente no crime como um acto público de infracção a uma lei, também ela, pública. É verdade que Santo Agostinho, nas suas *Confissões*, torna de certo modo público aquilo que é privado (mesmo que não tudo). Qual é, então, o sentido de confissão (*confessio*), que dá título à sua obra prima? Esta é uma questão nuclear de interpretação para qualquer tradutor, e Frédéric Boyer não deixa de se confrontar com ela, desde logo, no Prefácio à sua tradução *Les Aveux*. Antes de mais, considera a origem histórica da confissão como prática litúrgica nos primeiros séculos do cristianismo: era um ritual de reconciliação, que incluía o reconhecimento dos pecados e o exercício do louvor a Deus¹⁰; era uma oração penitencial, que incluía o reconhecimento da própria fé cristã do penitente¹¹. O pecado e a fé eram já os dois ingredientes constituintes do ritual litúrgico da confissão. Santo Agostinho não os inventou. O que é que ele trouxe, então, de novo com a sua obra? Esta é a questão hermenêutica de Frédéric Boyer. E a sua resposta é:

“A obra de Agostinho é original e inovadora porque faz deste modelo antigo de confissão, de reconhecimento de si, um projecto literário. A aposta não é dar conta de si de um modo fiel, o mais possível, aos acontecimentos. É, antes de

¹⁰ “La confession, au sens chrétien, est un acte performatif de la réconciliation divine. *Confiteri*, en latin, traduit le grec biblique: *exhomologesthai*. Les premiers traducteurs latins de la Bible des Septante (traduction en grec des écritures juives, au milieu du IIIe siècle avant J.-C. par la communauté juive d’Alexandrie) ont régulièrement traduit, notamment dans les psaumes, le grec *exomologèse* par *confessio*. Le mot grec signifie littéralement exprimer, dire publiquement (sortir de soi) sa faute. Reconnaître ses erreurs devant témoins, les proclamer. Il correspondra dans la liturgie chrétienne à l’expression de la pénitence et à la confession des péchés pour obtenir la réconciliation et le pardon de l’Église. Cette exomologèse chrétienne, forgée donc sur la traduction grecque des psaumes, est un acte d’extériorisation verbale de soi, un aveu identifié alors à un sacrifice d’action de grâces pour une faute révélée et pardonnée. Cette tradition chrétienne, attestée dès les premiers Pères de l’Église, est elle-même un emprunt au monde grec ancien. La confession chrétienne ne sert pas seulement à avouer ses fautes mais également à faire entendre la louange à Dieu. Sa célébration”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p.26.

¹¹ “Le sens classique du mot latin *confessio* c’est bien l’aveu, il désigne l’action de reconnaître quelque chose. Le verbe *confiteor* signifie dans la langue classique: faire reconnaître, avouer, manifester, révéler. Les deux mots reviennent plus d’une centaine de fois dans les treize livres d’Augustin. Ils ont acquis très tôt dans les liturgies chrétiennes le sens d’une prière pénitentielle. Le confessor n’est pas celui qui recueille la confession, à l’origine, mais celui qui avoue, qui reconnaît sa foi chrétienne”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p.27.

mais, endossar a sua condição de pecador, endossar a condição da humanidade, ‘essa insolente podridão’, escreve ele, nas suas *Confissões* (*Aveux*). Agostinho inscreve, então, na literatura a exigência de formulação de uma verdade sobre si. Ele faz desta exigência um modelo de ficção verdadeira, e consagra a emergência de uma forma literária de inquirição moral, ou de questionamento moral sobre si e a sua própria existência. Ele absorve-se na questão: quem sou eu? (e que não era, propriamente, uma questão grega). –É por isso que a *confessio* deve, sobretudo hoje em dia, ser compreendida como uma invenção de si mesmo através das figuras literárias e religiosas do reconhecimento (*l’aveu*)”¹².

A novidade de Agostinho, nas suas *Confissões*, foi ter convertido a confissão num gênero literário de formulação da verdade do eu, “um modelo de ficção verdadeira”, que responde à questão filosófica de fundo -quem sou eu? através de um questionamento moral do eu sobre si próprio. A confissão torna-se assim um discurso de auto-reconhecimento moral do eu.

Esta interpretação da confissão, muito centrada no eu, é autorizada pelo texto de Santo Agostinho, na medida que este reconhece a existência do eu (*ego*), como um dom de criação. Nas palavras da tradução: “Mais tout m’a été donné par mon Dieu. Je ne me suis rien donné. Tout est bon et ce tout, c’est moi (*et haec omnia ego*)” (I, 31, p.73). O eu, que é o ponto de chegada da criação para Agostinho, é também o ponto de partida para as suas confissões e o ponto de encontro com a interpretação de Frédéric Boyer.

O eu diz-se através de uma terminologia variada no discurso de Santo Agostinho –*anima*, *animus*, *mens*, *spiritus*, *conscientia*, *cor*, etc.– cuja dilucidação conceptual,

¹² “L’oeuvre d’Augustin est originale et novatrice parce qu’elle fait de ce modèle ancien de confession, d’aveu de soi, un projet littéraire. L’enjeu n’est pas de rendre compte de soi d’une manière la plus fidèle possible aux événements. C’est avant tout endosser sa condition de pécheur, endosser la condition de l’humanité, ‘cette insolente pourriture’, écrit-il dans ses *Aveux*. Augustin inscrit alors dans la littérature l’exigence de formulation d’une vérité sur soi. Il fait de cette exigence un modèle de fiction vraie, et consacre l’émergence d’une forme littéraire d’enquête morale, ou de questionnement moral sur soi et sa propre existence. Il s’engouffre dans la question: qui suis-je? (et qui n’était pas, à proprement parler, une question grecque). –C’est pourquoi la *confessio* doit aujourd’hui davantage être comprise comme une invention de soi-même à travers les figures littéraires et religieuses de l’aveu”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p. 26.

com inevitáveis variações contextuais, constitui o cerne de uma psicologia descritiva no âmbito da filosofia do autor patrístico. Por sua vez, o tradutor-escritor não mantém a letra dessa terminologia, que passou de moda e parece ter passado à história nas ciências da mente. Na sua tradução, Frédéric Boyer visa, sobretudo, dar os conteúdos descritos numa língua viva do presente, de modo que, em vez de fixar os termos numa linguagem técnica, como o exigiria uma hermenêutica filosófica, opta por diluí-los em variadas soluções de tradução conforme as exigências do sentido em contexto. O livro I de *Les Aveux* oferece exemplos significativos desta variedade.

Dando *anima* por *conscience*, nos alvares da consciência de si, “Progressivement, j’ai acquis l’expérience sensible d’où j’étais. J’ai voulu manifester mes volontés à ceux qui pourraient les réaliser. Et j’en étais incapables parce qu’elles étaient en moi et les autres au-dehors. Aucun de leurs sens ne leur donnait la possibilité de pénétrer ma conscience (*in animam meam*)” (I, 8, pp.54-55); *animus* por *intentions*, como sede de vontade, “Si les corps sans défense des tout petits sont innocents, leurs intentions, elles, ne le sont pas (*non animus infantium*)” (I, 11, p.57); *mens* por *entendement*, no início da aprendizagem da linguagem, “C’est moi, à l’aide de mon entendement (*ego ipse mente*), celui que tu m’as donné, mon Dieu, en gémissant, en criant beaucoup, en gesticulant beaucoup, c’est moi qui cherchais à extérioriser les pensées de mon cœur pour qu’on obéît à ma volonté” (I, 13, p.59); *anima* por *âme*, tratando-se da salvação da alma, “Il aurait mieux valu être rapidement guéri, et faire vite, moi et les miens, pour que tu protèges mon âme, une fois reçu le salut que toi, tu m’aurais donné (*recepta salus animae meae*)” (I, 18, p.63); *Animus* por *âme*, tratando-se de desordem da vontade, “Tu l’as dit et c’est vrai: une âme détraquée (*inordinatus animus*) est à elle-même sa propre punition” (I, 19, p.63); *spiritus* por *souffle*, tratando-se da questão da origem do ódio de Agostinho pelas letras gregas e do seu amor pelas letras latinas, “Mais d’où venait ce sentiment sinon du crime et de la vanité de la vie qui faisaient de moi une chair, un souffle qui passe et ne revient pas (*spiritus ambulans et non reuertens*) [Ps. 77, 39]?” (I, 20, p.64); *anima* por *courage*, tratando-se do alento para a confissão, “Seigneur. Écoute ma prière. Courage (*ne deficiat anima mea*) sous ta discipline. Courage (*neque deficiam*) dans l’aveu de ton amour qui m’a tiré de mes mauvais chemins.” (I, 24, p.67); *conscientia* por *conscience*, para consciência moral, mantendo-se fiel à letra: “La science des lettres n’est pas plus intime que cette conscience écrite: ne pas faire à autrui ce qui est insupportable pour soi” (I, 29, p.71).

A pulverização vocabular da terminologia agustiniana acerca da vida psicológica vem, no entanto, acentuar algo que atrai Frédéric Boyer ao eu confesso de Agostinho: a busca da unidade de si. É que esse eu confesso não é uma forma perfeitamente

circunscrita, nem uma entidade homogênea, nem uma unidade coesa; é uma vida errante em demanda de uma plenitude que não encontra em si e nas coisas do mundo. Aí, em si e no efêmero mundano, o eu experimenta o horror ao vazio, ao nada. Daí que Frédéric Boyer diga de novo “Et notre coeur est las jusqu’à son délasement en toi” (I, 1, p.49) aquilo que Agostinho confessa logo no início da sua obra “et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te” (I, 1, 11-12). É que a unidade do eu, Agostinho encontrou-a acima de si, em Deus. Só Deus pode suprir a profunda carência do homem. Por isso, num tempo em que os humanos tanto dependem de substâncias aditivas para minorarem os seus males, F. Boyer, por analogia, compreende a fê em Deus como uma super-adição para o vazio do homem, e a confissão, *l’aveu*, como uma arte de administrar essa super-adição:

“*Les Aveux* são o livro ocidental da adição. - Reconhecer as suas adições. Reconhecer o nada, a cratera ou o vazio do seu ser. O sujeito destes treze livros está entregue à vaidade, ao efêmero - vanglória ou prazer. O reconhecimento é, então, uma maquinação que liberta uma adição ainda mais forte, uma super-adição, diferente do sexo, do álcool, das honras, do dinheiro ... E nós descobrimos uma obra que tenta ler os afectos de si num afecto maior ainda: o afecto e a afecção de Deus. A adição à imensidade de Deus aberta nos “prados imensos da memória”¹³.

Pode parecer desrespeitosa, esta forma de entender as *Confissões* de Santo Agostinho como “o livro ocidental da adição”, mas, como se costuma dizer, nem sempre o que parece é. Neste caso, é apenas uma forma de trazer aquele livro tão antigo, tão humano, ao entendimento das sociedades modernas que percebem bem a linguagem das adições.

¹³ “*Les Aveux* sont le livre occidental de l’addition. - Avouer ses additions. Avouer le néant, le rien, le creux ou le vide de son être. Le sujet de ces treize livres est accroc à la vanité, à l’éphémère - gloire ou jouissance. L’aveu est alors une machination qui libère une addition plus forte encore, une super addition, autre que le sexe, l’alcool, les honneurs, l’argent ... Et nous découvrons une oeuvre qui tente de lire les affects du soi dans un affect plus grand encore: l’affect et l’affection de Dieu. L’addiction à l’immensité de Dieu ouverte dans “les prairies immenses de la mémoire”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, pp.31-32.

Uma hermenêutica centrada no leitor-tradutor

Estamos agora em condições de responder à seguinte pergunta: a tradução de Frédéric Boyer é um esforço de literalidade e de objectividade na restituição do texto original? Não de todo, como vimos já pelos exemplos acima dados. Qual é, então, a orientação hermenêutica que domina nesta tradução? A valorização do contexto do presente e do ponto de vista do leitor-tradutor. A valorização do contexto do presente faz-se sentir na adaptação da linguagem de Santo Agostinho ao nosso tempo e na própria interpretação da fé religiosa como adição, como acabámos de ver. Mas o leitor-tradutor também projecta sobre a sua tradução um ponto de vista que está longe de ser neutral: um ponto de vista sobre a humanidade e o cristianismo.

Com feito, Frédéric Boyer projecta, sobre a humanidade, o ponto de vista da revolta contra a mortalidade. Podemos considerar existencialista, este ponto de vista, não só porque privilegia a existência que é mortal como retoma o tema corrente no existencialismo, que é o desespero perante a finitude. A nosso ver, é este pensamento existencialista que determina, desde logo, a tradução de uma frase inicial das *Confissões*, de Santo Agostinho: “Un homme qui traîne partout le fardeau de sa mortalité, fardeau qui est la preuve de son crime, [...]” (*Les Aveux* I, 1, p.49). A mortalidade aparece aqui negativamente conotada com um fardo (*fardeau*), mas esta ideia não ressalta obrigatoriamente no texto latino de Agostinho: “[...], et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui [...]” (*Confessionum* I, 1, 5-6). O autor de *Confessionum* diz apenas que o homem traz consigo por onde quer que vá (*circumferens*) a sua mortalidade. Ler que o homem carrega consigo por todo lado o fardo da sua mortalidade é um exagero do sentido, que a letra do texto suporta, mas não obriga.

Esta concepção do homem perante a sua mortalidade combina com uma perspectiva sobre o cristianismo, que podemos considerar pós-nietzschiana, porque constitui uma réplica ao anti-cristianismo de Nietzsche. Segundo Frédéric Boyer: “O cristianismo colocou a questão da humanidade ao homem”¹⁴. Colocar ao homem a questão da humanidade é colocar-lhe a questão da sua fraqueza, em última análise, da sua mortalidade. Quer isto dizer que o cristianismo é, *avant la lettre*, um existencialismo. Mas, segundo Frédéric Boyer, o cristianismo não só colocou a questão como deu a resposta: tomando Deus o lugar da vítima, que é a humanidade

¹⁴ “Le christianisme a posé la question de l’humanité à l’homme”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p. 29.

na sua fraqueza, isto é, na sua mortalidade¹⁵. Por isso, diz F. Boyer que “O deus cristão anunciou a morte do homem”¹⁶, ou seja, a morte da fraqueza humana, e que “O cristianismo é historicamente uma resposta ao niilismo”¹⁷. A morte da fraqueza humana não significa um seguro de imortalidade, mas um resgate do valor da humanidade, do bem de ser humano, pois “A humanidade é tudo aquilo que nós entregamos à morte, e tudo aquilo que sobrevive do incêndio mortal que é o homem”¹⁸. Esta interpretação do cristianismo é decerto pós-nietzschiana porque é uma réplica a Nietzsche, mas é também uma defesa humanista do cristianismo. Se a fé cristã já não mobiliza Frédéric Boyer, como uma fé religiosa, ela move-o como uma fé humanista, atraindo-o de novo à Bíblia e às *Confissões* de Santo Agostinho.

É esta fé humanista que caracteriza, a nosso ver, o ponto de vista de Frédéric Boyer, como leitor-tradutor das *Confissões* de Santo Agostinho, sob o título de *Les Aveux*. O caso de F. Boyer parece-nos óbvio e assumido sem pudor: a sua tradução do texto de Agostinho é uma exegese completamente centrada nos interesses do leitor-tradutor. Errada? Não, de todo. O texto suporta-a? Se sim, então é plausível entre as demais. Aquilo que fez F. Boyer foi uma reciclagem do autor patrístico no dealbar do séc. XXI.

Por que reciclamos autores antigos e medievais? Afinal, nós já não pensamos tal e qual como eles nem queremos voltar a ser exactamente como eles. Por que não os descartamos simplesmente? Porque temos sempre alguma coisa em comum, que está

¹⁵ “Ce fut l’affaire d’un dieu qui endossa historiquement le procès de cette liquidation, qui pris l’allure du coupable”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p.29; “Ainsi la mort du Christ n’est pas le scandale que l’ont croit, de l’innocent sacrifié, du dieu incompris, méconnu, mis à mort, mais celui plus terrible encore de l’humanité qui plonge dans l’abandon sa propre faiblesse, qui jette à mort sa propre condition. Le génie chrétien est d’avoir désigné, avoué Dieu à cette place de l’humanité méprisée par elle-même”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p.30.

¹⁶ “Le dieu chrétien annonçait la mort de l’homme”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p. 29.

¹⁷ “Le christianisme est historiquement une réponse au nihilisme. Il épouse et traverse la négation”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, pp.29-30; “Le nihilisme est toujours antérieur à l’idée chrétienne du dieu fait homme. D’où cette incompréhension majeure. Si dieu se fait homme, ce n’est pas pour rejoindre l’homme au plus près, mais plus radicalement pour dénoncer l’abandon de l’homme par l’homme”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p.29.

¹⁸ “L’humanité est tout ce que nous livrons à la mort. Et tout ce qui survit de l’incendie mortel qu’est l’homme”. F. Boyer, “Préface”, in Saint Augustin, *Les Aveux*, p. 29.

presente em nós, no nosso ADN cultural, mesmo quando não nos damos conta. Os estudos medievais e, em especial, os da filosofia medieval, revelam o nosso esforço de alargar a nossa consciência do mundo ao passado, atendendo às razões dos nossos antepassados antigos e medievos, sem fechá-la ao presente e às razões dos nossos contemporâneos. Por isso, continuamos a trazê-los à colação, uns e outros, os autores, os textos e os leitores. Se não ainda numa perfeita harmonia pós-estabelecida, pelo menos, numa rota convergente de apelos múltiplos.

O resultado de ler *Les Aveux*, na tradução de Frédéric Boyer, foi para nós a vontade de reler as *Confissões*, de Santo Agostinho, nelas redescobrimo sentido por entre os lugares comuns da tradição e as conotações heterodoxas de Frédéric Boyer, sem nunca tornar absoluto algum sentido, porque o sentido é aquilo que não pode deixar de ser relativo: à letra, ao autor, ao tempo e à história, bem como à reciclagem pelo leitor e pelo tradutor, etc.

Se a economia verde e circular valoriza a reciclagem, por que não o há-de fazer também a cultura literária e o pensamento filosófico, tanto mais quanto a matéria-prima da literatura e da filosofia é incomparavelmente mais e melhor do que lixo humano.

Algunos límites del concepto de “mujer” en Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón

Mariano Gabriel Pacheco

En la filosofía del siglo XXI es muy común que los conceptos de **varón** y **mujer** se entiendan no como meros reflejos de una condición biológica, si no como construcciones complejas que hacen a un rol asignado en la sociedad, en el mundo laboral, una determinada imposición de características de personalidad, etc. Desde que Simone de Beauvoir popularizara la consigna de que no se nace mujer sino que se llega a serlo, este planteo ha ganado terreno en ámbitos políticos y académicos. Sin embargo, no parecen ser tantas las veces que se profundiza en cómo los conceptos de **varón** y **mujer** estaban construidos en el pensamiento pasado, menos aún en el que corresponde al período medieval, envuelto hoy en día por tantos prejuicios y al que tanta cerrazón se le adjudica.

El objetivo del presente trabajo es aportar algunas consideraciones sobre los límites del concepto mujer en el pensamiento de Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón, dos autores muy relevantes de la patrística cuyas ideas son parte fundante del pensamiento cristiano medieval. Hablamos en términos de los límites del concepto porque nos interesa buscar la tensión en la demarcación de género, aquello específico que en estos autores se considera que separa a la mujer del varón. Partimos de la suposición de que esta demarcación no responde a un simple carácter de diferencia biológica genital, sino que se asienta en un espectro de elementos teológicos, teleológicos, culturales y narrativos.

Este escrito es parte de un proyecto más ambicioso en el marco del proyecto de investigación “Injusticia Epistémica: *Consideraciones teórico-prácticas acerca de las injusticias cometidas por y entre las personas*” dirigido por la Dra. Susana Violante. A lo largo de nuestro trabajo en el proyecto buscaremos ampliar las consideraciones sobre el binarismo de género y poder usarlas para reflexionar sobre narrativas de travestismo y rupturas de los límites de género que encontramos en la hagiografía y la literatura medieval. Por eso también nos interesan los límites de los conceptos, de cara a intentar entender como se pensaba a aquellos casos que salían de lo establecido, que se deslizaban más allá de la frontera entre lo femenino y lo masculino.

Para nuestro fin inmediato, vamos a analizar primero algunos argumentos acerca del lugar subordinado que se le otorga a la mujer respecto del varón. Para esto utilizaremos escritos de autores contemporáneos, contrastándolos con algunos fragmentos de Agustín de Hipona. En segunda instancia analizaremos algunas posibilidades que se ofrecen a la mujer de superar ese lugar de subordinación, para lo cual mantendremos la mirada de nuestros comentaristas actuales, pero, sumaremos el análisis de algunos escritos de Jerónimo.

1. Los argumentos sobre la subordinación de la mujer

En un artículo publicado en las Chicago Journals en el que se interesa por el problema del travestismo en el medioevo, el historiador norteamericano Vern Bullough señala que el travestismo masculino ha sido mucho más perseguido que el femenino durante la tardo-antigüedad y el medioevo. La hipótesis de Bullough al respecto es que existía una concepción de inferioridad de la mujer respecto al hombre, lo cual sitúa a la cuestión de la transición en un plano de pérdida y ganancia de status¹: Feminizarse es descender, en cambio masculinizarse es ascender. Cabe preguntarse entonces: ¿En qué argumentos puede tener su sustento tal concepción?

La subordinación de lo femenino a lo masculino en el pensamiento judeo-cristiano se puede rastrear hasta el propio antiguo testamento, con el relato de la creación de la mujer que aparece en Génesis 2:21-23. Agustín se pregunta en *De Genesi ad litteram* porqué la mujer fue formada de la costilla y no directamente de la carne, argumentando que ésta hubiera sido una forma más acorde a la debilidad del sexo femenino². El argumento de la subordinación de la mujer por la interpretación de que fue creada en segundo orden, se complementa con el relato de la caída de Eva³. En el Nuevo Testamento dice Timoteo que no permite a la mujer enseñar ni ejercer dominio

¹ Vern Bullough, “Transvestites in the middle ages”, *American Journal of Sociology*, Vol. 79, N. 6, 1974: 1381-1394.

² Agustín de Hipona, *Del Génesis a la letra*, 9:13. Disponible en https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/genesi_lettera_09.htm traducción de Lope Cilleruelo.

³ Respecto al relato de la costilla, entendemos que existe una disputa interpretativa relacionada con el pasaje Gén. 1: 27 “Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” y una creación de la mujer no subordinada. Trabajamos aquí la interpretación de que Eva fue creada de la costilla, por ser la que utilizan Agustín y Jerónimo.

sobre el hombre por haber sido creada en segundo lugar y por haber sido engañada Eva, quien solo se salvará teniendo hijos⁴.

En un artículo publicado recientemente por la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, el Dr. Ricardo Mario García nos aporta un valioso acercamiento al concepto de la mujer en Agustín de Hipona y al referirse al rol de la mujer en la primera etapa de la humanidad, la del paraíso, indica que éste toma de Pablo la noción de que Eva fue quien introdujo en el pecado a la humanidad, en una falta arquetípica que se refleja en todas las mujeres, quienes pueden fácilmente equivocarse y ser engañadas y además incitan a pecar al varón⁵.

Con el relato del Génesis relaciona también Agustín la metáfora que compara la relación entre el hombre y la mujer como la relación entre Cristo y la iglesia, ve la **construcción** de la mujer a partir de una costilla como una simbolización profética de la construcción de la iglesia⁶. Esa metáfora parece haberla tomada de Pablo: “Porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la iglesia; y él es el salvador del cuerpo. Así que, como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo”⁷. En esa concepción, la mujer, que ha sido creada como ayudante para el hombre, debe ser conducida por este, así como la humanidad, a través de la Iglesia, debe ser conducida por Cristo. Vamos formando una primera noción de femineidad relacionada a la caída de Eva por haber sido engañada y a la exégesis del libro del Génesis.

Sin embargo, para comprender cómo estos conceptos toman forma en el pensamiento agustiniano, podemos ubicarnos en el orden de la dualidad cuerpo/alma propia del neoplatonismo que influyó en el Hiponense. Esta contraposición simboliza todo un espectro de dualidades: material/espiritual, corruptible/incorruptible y, llegando a nuestro punto, femenino/masculino. El hombre como símbolo de razón, espíritu y control de las pulsiones. García señala que el pensamiento agustiniano al respecto está marcado por el dualismo neoplatónico al que nos referimos y que, para

⁴ Tim.2:12-14 Reina Valera 2009.

⁵ Ricardo Mario García, “La mujer como imagen de Dios en Agustín de Hipona”, Celina Ana Lertora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó (coords.), *Filosofía en el medioevo: dossier de investigación actual en Latinoamérica*, Buenos Aires, Ediciones RLFM, 2020.

⁶ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, pp. 736-737.

⁷ Efe. 5:22-24 Reina Valera 2009.

Agustín, el ser humano en cuanto a su naturaleza espiritual está constituido como imagen de Dios, es decir que participa del verdadero ser de Dios. El ser humano es imagen de Dios por su espíritu, por su **hombre interior**, no por su corporalidad. La imagen de Dios se ejerce cuando el espíritu realiza su tarea superior y contempla las verdades inteligibles, no cuando se aboca a las tareas materiales y corporales. Si Agustín adjudica estas tareas a la mujer, entonces ella no realiza la imagen de Dios, pues en ella tienen primacía las funciones subordinadas del espíritu ya que, considerada en su corporalidad, la mujer está entonces subordinada. Ahora bien, considerados en su naturaleza espiritual, tanto el hombre como la mujer participan de la misma naturaleza divina.

En *Confesiones*, Agustín menciona que el hombre en virtud de la razón y la inteligencia es preferible a todos los animales irracionales, pero que como en el alma del hombre hay una parte que delibera y domina y otra que obedece, la mujer fue hecha para el varón. Allí afirma que la mujer tiene igual naturaleza de inteligencia racional que el varón (pensamos aquí en el “hombre interior” anteriormente mencionado), pero que en cuanto al sexo del cuerpo está subordinada a este “como el impulso de la acción se somete a la inteligencia”⁸.

Podemos preguntarnos entonces: ¿Este límite adjudicado al sexo femenino, tiene posibilidades de superación? Si el argumento de la falta de racionalidad se debe al pecado de Eva: ¿Qué ocurría antes del pecado y qué ocurriría luego de la resurrección? Agustín es tajante en *De Genesi at litteram* al afirmar que: quien dude de que la mujer ha sido creada para procrear debería alejarse de la religión. Lo que propone es que, si no hubiera ocurrido el primer pecado, se daría la procreación, pero sin concupiscencia carnal⁹. A su vez, en *De Civitas Dei* discute con quienes afirman que las mujeres no resucitarán como mujeres si no como hombres. Frente a estos afirma que ambos sexos resucitaran y entonces ya no habrá libido. Menciona que antes de pecar el varón y la mujer no se avergonzaban de su desnudez y que por lo tanto la naturaleza de los cuerpos puede subsistir, aunque los vicios sean suprimidos. El sexo femenino, dice, no es en la mujer vicio sino naturaleza. Al verse libre del deseo sexual y del parto

⁸ “[...] esse etiam corporaliter feminam, quae haberet quidem in mente rationabili intellegentiae parem naturam, sexu tamen corporis ita masculino sexui subiceretur, quemadmodum subicitur appetitus actionis ad concipiendam de ratione mentis recte agendi sollertiam”. Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, Edición y traducción de Ángel Custodio Vega.

⁹ Agustín de Hipona, *Del Génesis a la letra*, 9:11, ob. cit.

doloroso, los miembros de la mujer persistirán sin excitar concupiscencia en quien los mire. La humanidad será entonces igual a los ángeles por la inmortalidad y la felicidad¹⁰.

El problema central del concepto de mujer no es entonces la existencia diferida de varones y mujeres si no el pecado. Si habíamos armado una imagen provisoria de lo femenino como caracterizada por la irracionalidad y la pecaminosidad, aquí deberemos complejizar esta imagen, ya que Agustín nos marca una diferencia entre la mujer dentro del límite temporal establecido tras el primer pecado y la mujer post-resurrección, que conserva el sexo, pero no ya la debilidad. No hay entonces una barrera infranqueable que ate a la mujer a la primacía de los placeres de la carne, si no que la lujuria misma, como la necesidad de coito, parto y nupcias aparecen como limitaciones temporales que pueden y deben ser superadas en el acercamiento a lo divino.

En síntesis, hemos expuesto en esta primera parte dos niveles del argumento de la subordinación de la mujer respecto al hombre: El primero es el de la interpretación bíblica con respecto a la creación de la mujer como ayudante del hombre, creada en segundo lugar a partir de una costilla, pero luego devenida tentadora que ocasionó la caída. Antes de Eva la mujer era una subordinada, una ayudante, pero no era la tentadora del hombre. Luego de la resurrección, dejará de serlo. El segundo argumento, si bien relacionado al primero, añade el sesgo neoplatónico de la mujer como parte inferior de una dualidad que separa a lo racional de lo corporal y a lo incorruptible de lo corruptible.

2. La posibilidad de ruptura de los límites

Si Eva fue el arquetipo de la falta femenina, algunos autores patrísticos encontraban en María su oposición, la mujer que al concebir sin pecado rompió la maldición y evitó la tentación. Jerónimo de Estridón escribió en el año 384 una epístola a la joven Eustaquia, quien pretendía consagrarse a la virginidad. En esa carta, Jerónimo dice: “[...] Eva no cesaba de dar a luz entre dolores. Pero una vez que la virgen concibió en su seno, y nos dio a luz un niño, cuyo imperio está sobre sus hombros, Dios fuerte, padre del siglo futuro, quedó rota la maldición. La muerte por

¹⁰ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, ob. cit., pp.736-737.

Eva, la vida por María”¹¹. En esa misma carta, Jerónimo recomienda a Eustaquia la lectura de Tertuliano y Ambrosio para conocer en profundidad los beneficios de la virginidad.

Si tomamos la concepción de Agustín de que el sexo femenino no es vicio si no naturaleza, podemos suponer en la virginidad un estado que le permite al sexo femenino superar la adjudicada limitación de la libido. Recordaremos también que, para Agustín, esta superación sería producto de la reencarnación. Podemos preguntarnos: ¿Es posible que en la tierra se pueda superar el límite carnal cuya desaparición se atribuye a la vida angélica? Jerónimo al menos considera que la virginidad acerca mucho a lograrlo a quien decide y logra consagrarse a ella, pero advierte que la virginidad merece mayor galardón al no ser impuesta ya que, si se obligara a las personas al celibato, se las estaría obligando en la tierra a llevar vida de ángeles¹².

La virginidad es para Jerónimo (no así para Agustín), un estado al que se debe acceder mediante la voluntad el esfuerzo y el despojo y que confiere a la mujer un lugar mucho mejor que el del matrimonio. Respecto a la sentencia recibida por Eva que la condenaba a dar a luz con dolor y a volverse hacia el varón, Jerónimo argumenta que esto no incumbe a quien se preocupa por la virginidad, que se debe volver hacia su marido aquella que no tenga por esposo a Cristo¹³. Incluso llega a afirmar que no es menospreciar las nupcias anteponerles la virginidad, pues nadie compara lo malo con lo bueno. Jerónimo argumenta que Eva era virgen en el paraíso¹⁴ y que la virginidad corresponde a un estado natural, mientras que las nupcias son consecuencia del pecado. Dice también que lo que le hace alabar las nupcias es que engendran vírgenes. Dentro de los límites que el pensamiento sumamente patriarcal de Jerónimo otorga a la mujer, se eleva la virgen por su cercanía directa, su filiación voluntaria con Cristo, sostiene que la virgen se preocupa por la santidad en el cuerpo y el espíritu,

¹¹ “Inueniebatur ergo, ut diximus, in uiris tantum hoc continentiae bonum, et in doloris iugiter Eua pariebat. Postquam uero uirgo concepit in utero et peperis nobis puerum, cuius principatus in umero eius, Deum fortem, patrem futuri saeculi, soluta maledictio est. Mors per Euam, uita per Mariam”. Jerónimo de Estridón, “Carta a Eustaquia”, *Epistolario*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 228-229. Traducción de Juan Bautista Valero.

¹² *Ibid.*, p. 227.

¹³ *Ibid.*, p. 225.

¹⁴ Respecto a si se puede hablar de virginidad antes del primer pecado y de la procreación en el Edén, existen también discusiones que esperamos ampliar en la versión final del presente artículo.

mientras que la casada se preocupa en cómo agradar a su marido y las banalidades mundanas¹⁵.

Agustín no parece compartir la valoración de Jerónimo sobre la virginidad como un estado de la mujer preferible plenamente al matrimonio, debido a su argumento respecto a que la procreación y las nupcias no son por sí pecaminosas, ya que hubieran existido, aunque sin concupiscencia, incluso sin la caída de Eva y el pecado de Adán¹⁶.

Tomando en cuenta las posibilidades de superación que la virginidad ofrece a la mujer en Jerónimo, volvamos por un momento al artículo de Bullough donde, en la línea que nos interesa de la tensión de los conceptos, trabaja sobre el problema del travestismo. Este autor afirma que si consideramos la dualidad cuerpo/alma mujer/varón y la diferencia de status que implica, es lógico pensar que la mujer que quisiera **masculinizarse** imitando al sexo superior en su mayor racionalidad sería menos condenada que el hombre que se feminizara. Si la interpretación de Bullough resultara correcta, entonces tendríamos un nuevo límite en el concepto de mujer que consideraría que al primar la racionalidad y, mediante la virginidad, la mujer superase el pecado, se acercaría a su hombre interior y, en cierta medida, a ser ella misma un hombre. Sin embargo, en su artículo *Transvestite Knights: Men and Women Cross-dressing in Medieval Literature*, Debbie Kherkoff advierte que esto no significa de ninguna manera que Jerónimo aprobara el travestismo femenino¹⁷. El propio Jerónimo advierte a Eustaquia sobre aquellas mujeres de quienes dice que con aire viril y permutada indumentaria se cortan el cabello y lucen como eunucos¹⁸. También, siguiendo los comentarios de Pablo sobre cómo debían llevar el cabello varones y mujeres, recomienda a la joven virgen huir de los varones que tienen cabello de mujer.

Respecto a la posibilidad de las mujeres que superan el pecado de Eva tenemos hasta ahora como factores principales la castidad y la búsqueda de la racionalidad, relacionada con la entrega a Cristo. En la figura de algunas mártires, estos elementos se combinan con una actitud contraria a la fragilidad y la tentación, la masculinidad

¹⁵ Ibid., p.330.

¹⁶ Agustín de Hipona, *Del Génesis a la letra*, 9:3, ob. cit.

¹⁷ Debbie Kerkhoff, (2013): *Transvestite Knights: Men and Women Cross-dressing in Medieval Literature*, University of Utrecht, 2013. Disponible en <https://www.medievalists.net/2013/09/transvestite-knights-men-and-women-cross-dressing-in-medieval-literature/>

¹⁸ Jerónimo de Estridón, ob. cit., pp. 238-239.

aparece también en la entrega de la propia vida por devoción. Agustín, en su *Sermón 280*, relata con una enorme belleza literaria cómo las mártires Perpetua y Felicidad realizan su propia “masculinización”:

“[...] ¿Hay algo más glorioso que estas mujeres, a las que los varones están más dispuestos a admirar que a imitar? Pero ello ha de redundar en alabanza, sobre todo, de aquel en quien creyeron. Quienes con noble afán compiten en su nombre, considerando el hombre interior, superan la distinción de los sexos. De manera que en quienes corporalmente son mujeres, la fortaleza oculte el sexo de su carne y se evite pensar de sus miembros lo que no pudo manifestarse en sus hechos. Con su pie casto y pisada victoriosa fue pisoteado el dragón cuando se le mostró levantada la escalera mediante la cual la bienaventurada Perpetua subiría hasta Dios. De este modo, la cabeza de la serpiente antigua, precipicio para la mujer que cayó, se convirtió en peldaño para la que subía”¹⁹.

En un acto de valentía y martirio, ambas mujeres entregan su cuerpo a Cristo. Agustín menciona que, aunque corporalmente son mujeres, la fortaleza oculta el sexo de su carne y que considerando el hombre interior estas mujeres superan la distinción de los sexos. He aquí otra forma posible de superar la falla de Eva, metaforizada en la cabeza de la serpiente del pecado convertida aquí en escalera para que Perpetua, pisándola con su pie casto ascienda hasta dios.

Conclusión

Bullough considera que en el concepto de **mujer** tal como lo pensaron los padres de la iglesia se encuentra la posibilidad de que más tarde fueran incluidas en el santoral católico algunas mujeres que practicaron el travestismo, la castidad y el ascetismo, personajes sobre cuyas narraciones esperamos poder tratar en próximos escritos. Nosotros aún consideramos insuficientes los elementos encontrados para hacer una conexión semejante, pero sí creemos haber mostrado que hay mucho más en el concepto de **mujer** de Jerónimo y Agustín que una simple característica que hoy llamaríamos biologicista. La noción de **mujer** que hemos trabajado es una construcción social y narrativa que se da en la historia, incluso en una historia teleológica, que comienza en la creación y termina en la salvación. En ese período

¹⁹ Agustín de Hipona, Sermón 280. Disponible en:
https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_394_testo.htm

histórico, pasando por puntos clave como el nacimiento de Cristo, el concepto de lo que es una **mujer** cambia para los escritos de Agustín y Jerónimo. Es un concepto que no atañe solo a las funciones corporales sino a la racionalidad y al uso que se le da a esta racionalidad.

Es posible hablar de violencia epistémica en estas nociones ya que, al sedimentarse concepciones de la mujer como racionalmente inferior, se justificaba su exclusión de los circuitos de saber y posiciones de poder. Sin embargo, se vislumbra la posibilidad de que la mujer saliera de ese lugar adjudicado y no necesitara al varón como guía, mediante la entrega física y mental a la religión. En próximos trabajos esperamos ampliar respecto a esto último analizando algunos casos de mujeres **masculinizadas** en la hagiografía y literatura medieval. Con el presente artículo esperamos haber aportado un grano de arena a la investigación de cómo han cambiado en la historia del pensamiento conceptos como los de género, que aún condicionan tanto nuestras subjetividades y nuestra vida cotidiana.

***Sicut ad melius esse: a quantitas virtualis ou intensiva*
como grandeza de perfeição dos intervalos musicais
no pensamento de Magister Jacobus**

Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso

No pensamento musical especulativo medieval –firmemente ancorado no *De Institutione Musica* de Boécio (480-525)–, as relações entre as notas musicais (intervalos musicais) eram concebidas e classificadas conforme um critério sensível e, sobretudo, aritmético, encontrando nesse último sua suprema explicação. As notas musicais e a relação entre elas eram concebidas como entidades físico-matemáticas, dados sonoros dotados da forma accidental da quantidade discreta (número), o que conferia à música um estatuto epistemológico híbrido entre a física e a aritmética (*scientia media*), sendo seu *subiectum* denominado *número sonoro*¹. Embora a música fosse de fato concebida como símbolo da harmonia ou ordem universal estabelecida por Deus², tal concepção de cariz transcendental e metafísico era abordada conforme um pensamento mais atrelado à quantidade aritmética do que à metafísica propriamente dita, tal como concebida por Aristóteles e posteriormente reproposta por Santo Tomás de Aquino.

Magister Jacobus (c. 1260-após 1340) em seu tratado *Speculum Musicae*, sem repudiar a constituição física e matemática da música, repropõe todo o arcabouço teórico da tradição da *musica speculativa* conforme o quadro de pensamento do aristotelismo latino do século XIII e, segundo alguns autores, amparado no pensamento de Santo Tomás de Aquino³. Jacobus efetua uma reorientação do

¹ Cf. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, “O Estatuto Epistemológico das ‘Ciências Intermediárias’ segundo São Tomás de Aquino” in *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 1998: 13-87.

² Cf. Manuel Pedro Ferreira, “Proportions in Ancient and Medieval Music”. In Gerard Assayag (Ed.); Hans Georg Feichtinger (Ed.); Jose Francisco Rodrigues (Ed.). *Mathematics and music: Diderot Forum*, Lisbon-Paris-Vienna, Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York, 2002: 1-25.

³ Embora jamais mencionado por Jacobus, diversos estudos afirmam a influência do pensamento do Aquinate no tratado *Speculum Musicae*. Cf. Fidelis Joseph Smith, “A medieval philosophy of number: Jacques de Liège and the *Speculum Musicae*”. *Arts libéraux et philosophie au moyen âge - Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal, Institute d’études médiévales, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin,

pensamento musical, desenvolvendo e expandindo as concepções consagradas em Boécio, de modo a inseri-las num quadro epistemológico onde a metafísica exercerá o papel predominante e a música poderá ser nela posicionada –sem prejuízo algum ao seu vínculo com a física e a aritmética–. No pensamento de Jacobus, a música recebeu um olhar contemplativo mais rico que permitia vê-la enquanto integrando todas as ciências especulativas (como também continuando a concebê-la como ciência prática, arte mecânica e liberal) e assim, como que consumando um corte transversal em todas as áreas do saber que configura-se enquanto itinerário ascensional intelectual por todas as ciências, culminando na consideração de Deus⁴. Isso permitia àquele que dela se ocupasse um modo de acesso introdutório à toda hierarquia do saber que buscava respeitar criteriosamente os requisitos e fundamentos do pensamento científico da escolástica latina. Através da música era possível partir do sensível ou sensorial mais inferior e, percorrendo rigorosamente uma consideração dela passando gradualmente por todas as artes e ciências (arte mecânica, arte liberal, ciência prática e ciências especulativas), consumir um verdadeiro *Itinerarium mentis in Deum* em que, após alcançar os fundamentos metafísicos que se instanciam enquanto princípios transcendentos orientadores da construção da obra musical, era possível considerá-la à luz da teologia sagrada de modo a ver as verdades reveladas nela refletidas, alcançando assim não só a metafísica ou teologia filosófica como também a teologia sagrada ou *sacra doctrina*⁵. A reorientação da *musica speculativa* efetuada pelo Magister Jacobus, na qual ela é eminentemente concebida como parte da metafísica por razão de ocupar-se da *modulatio* (qualquer relação harmoniosa, proporção, ordem,

1969: 1023-1039 (p. 1025); Philipp Jeserich, *Musica Naturalis: speculative music theory and poetics from Saint Augustine to the Late Middle Ages in France*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2013, p. 240-244; Karen Desmond, *Behind the mirror: revealing the contexts of Jacobus's Speculum Musicae*, Michigan, UMI Dissertation Publishing, 2009, pp. 302-303.

⁴ *Speculum Musicae* I, c. IV; c. XI-XII.

⁵ Uma arte liberal é como toda arte um *habitus* ou virtude intelectual (ST I-II, Q. 57, a. 3, ad. 3). O desenvolvimento do *habitus* ou virtude intelectual da *speculatio* –a capacidade de conhecer indiretamente, *per speculum* (1 Cor. 13,12), a causa por meio do efeito (ST II-II, Q. 180, a.3)–, uma *speculatio* musical (a capacidade de apreender os princípios de todas as ciências enquanto presentes e refletidos na organização da obra musical sonora e, sobretudo apreender nela um reflexo de Deus tal como ele se faz refletido na obra da Criação) era a meta do estudo da música enquanto arte liberal, e aquilo mesmo que definia o *musicus* (Boécio, *De Inst. Mus.* I, 34; Magister Jacobus, *Speculum Musicae*, I, c. III). A esse respeito, conferir nosso trabalho: Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso, “*Musica speculativa* como ciência e arte liberal no tratado *Speculum Musicae*” in Celina A. Lértora Mendonza; Susana Violante (coord.). *Temas y problemas de Filosofía Medieval: Miscelánea*. 2019: 125-132.

concordia, conexão enquanto tal e não meramente aritmética ou física⁶) pode ser compreendida como realizadora da concepção metafísica tomasiana conforme a qual “Toda consideração da razão na via de resolução em todas as ciências termina na consideração da ciência divina”⁷.

Essa reorientação efetuada por Jacobus faz-se evidente quando ele atribui uma grandeza de perfeição metafísica aos intervalos musicais até então não atribuída: a do *esse* ou **ato de ser** ou simplesmente **ser**.

Jacobus ao definir a *cadentia*, isto é, o movimento de um intervalo musical harmônico (i.e., cujas notas são executadas simultaneamente, tratando-se aqui de polifonia musical e não de monodia) imperfeito para um mais perfeito, afirma ser esse movimento em direção a um melhor ser ou ato de ser (*esse*), atribuindo assim à perfeição do intervalo essa grandeza metafísica:

“A cadência [*cadentia*], no que diz respeito ao assunto presente, parece designar uma certa ordenação ou inclinação natural de uma concordia mais

⁶ *Speculum Musicae* I, c. II; c. VIII. Mais precisamente, a *modulatio* se inseriria na metafísica enquanto uma das *passiones* do seu *subiectum*, ou seja, como uma das propriedades do ente enquanto ente. A música se ocuparia especialmente desta *passio* do ente, buscando efetuar um olhar contemplativo que lograsse uma consideração transcendental e analógica da relação harmoniosa enquanto presente em todas dimensões da realidade (*musica caelestis vel divina*, *musica mundana* e *musica humana*), a partir de sua instanciação na *musica sonora*. A *musica sonora* seria símbolo audível e sonoro da ordem ontológica estabelecida por Deus por ser organizada e construída conforme os mesmos princípios transcendentais que regem todos os entes, mais precisamente, segundo a *modulatio*. A música, portanto, enquanto *modulatio*, seria uma propriedade universal de todos os entes e a *musica instrumentalis vel sonora* não seria senão a manifestação sonora explícita da *modulatio* universal. A esse respeito, conferir nosso trabalho: Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso, *A contemplação de Deus no espelho da música: a música speculativa no tratado Speculum Musicae*, 2017. Dissertação (Mestrado em Musicologia) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017: 135-161. Conferir também: Jan Aertsen, “‘Speculum musicae’ als Spiegel der Philosophie” in *Musik - und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter. Fragen zur Wechselwirkung von ‚Musica‘ und ‚Philosophia‘ im Mittelalter*“, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1998: 305-321.

⁷ *Super Boetium De Trin.* q. 6, a. 1, co. A ciência divina aqui se refere à metafísica considerada enquanto se ocupa de Deus enquanto primeiro princípio ou causa extrínseca de seu *subiectum* (o ente enquanto ente), ou seja, como teologia filosófica, e não à teologia sagrada ou *sacra doctrina* revelada.

imperfeita em direção a uma mais perfeita. Pois aquilo que é imperfeito parece ser naturalmente inclinado em direção à perfeição, como se direcionando a um melhor *ato de ser* [*sicut ad melius esse*]⁸, e aquilo que é fraco [*debile*] deseja [*cupit*] ser sustentado por uma coisa que é mais forte e mais estável. A *cadentia* nas consonâncias, consequentemente, é dita ocorrer quando uma concórdia imperfeita empenha-se em alcançar uma concórdia mais perfeita que esteja próxima a ela, de modo que [a concórdia imperfeita] *caia* na concórdia mais perfeita e a ela se una por cima e por baixo, ou seja, descendendo e ascendendo [no movimento dos intervalos no contraponto]”⁹.

A cadência musical manifesta o princípio de que a cada coisa apetece sua perfeição¹⁰ e de que “[...] o que é ato é perfeição e tem razão de bem, porque o que está em potência apetece naturalmente ser ato; o bem, todavia, é o que todas as coisas apetece”¹¹. Também: “Toda e qualquer coisa apetece a seu modo seu ser perfeito, que é o bem de cada uma”¹². Esse princípio de perfeição já é enunciado por Jacobus logo no início de seu tratado e pode-se dizer que ele norteia toda a sua escrita:

“No terceiro livro da *Consolação da Filosofia*, Boécio, desejando elucidar a causa pela qual todo o gênero humano intenta alcançar a felicidade, afirma: “... há incutido na alma humana um desejo natural do verdadeiro e do bem”. Do ‘verdadeiro’, diz, porque quanto ao intelecto, sua perfeição consiste na verdade. Do ‘bem’, por causa da vontade, que tende ao bem, uma vez que o ser aspira àquilo que constitui de forma natural sua perfeição e seu bem, pois, como afirma Eustáquio, ‘as coisas imperfeitas não se sustentam por si mesmas, mas tendem ao que é perfeito’. A esse respeito, o Filósofo afirma de modo conveniente que ‘todos os homens tem, por natureza, o desejo de conhecer’ e que ‘tudo tende ao bem’”¹³.

⁸ Sobre a concepção de *esse ut actus essendi* e sua tradução como ser ou ato de ser: Cf. Alain Contat, “El ente, el esse y la participación según Cornelio Fabro”, *Dialogo* 66, 2015: 31-94.

⁹ *Speculum Musicae* IV, L

¹⁰ ST I, q. 5, a. 1. A respeito da *cadentia* enquanto movimento direcionado à perfeição, cf. David Cohen, “The imperfect seeks perfection: harmonic progression, direct motion and Aristotelian physics”. In *Music theory spectrum*, 23/2. 2001, p. 139-168.

¹¹ *Compend. Theol.*, I, c. 115.

¹² *Compend. Theol.*, I, c. 113.

¹³ *Speculum Musicae* I, I.

A noção metafísica de perfeição enquanto ato de ser (*esse*) comporta graus¹⁴ cuja medida de grandeza não pode ser da ordem da quantidade predicamental (discreta e contínua), mas *intensiva* ou *virtual*, uma vez que se trata de uma perfeição que não pode se compartimentalizar (dividir-se em partes distintas ou partículas) nem, portanto, ser concebida como uma soma de partes dissociadas¹⁵. Os intervalos musicais imperfeitos, como que dotados de mais potência e portanto, de instabilidade, são dotados como que de um impulso para os intervalos perfeitos (dotados por sua vez de mais ato e estabilidade) enquanto tendência à perfeição. Eles são, como afirma Jacobus, mais fracos (*debile*) e por essa razão como que precisam se apoiar no que é forte, estável, íntegro para alcançarem sua perfeição¹⁶. A construção da obra musical é orientada por esse princípio e assim manifesta analogicamente essa propriedade da ordem ontológica.

O *esse* designa a perfeição primordial mesma do ente: o seu ato primeiro mais íntimo e mesmo de ser que é sua consistência ontológica positiva mesma, do qual participam, procedem e no qual se resolvem todas demais perfeições e por isso, é o “ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições”¹⁷. O *esse* é aquilo mesmo que entifica o ente, que o faz ser ente: é sua causa primeira intrínseca, seu ato primeiro fonte de todos outros atos que o constituem (substancial, acidental e operativo). O ente finito ou criatura tem como perfeição primordial uma composição de *esse ut actus essendi* e de *essentia ut potentia essendi*, sendo que nele a essência corresponde ao princípio de potencialidade que limita a quantidade virtual de ato ou *esse* (é o grau de densidade de sua consistência ontológica). Deus, por sua vez, não apresenta como perfeição primordial uma composição de *esse* e *essentia*, mas, é ele mesmo por essência o próprio *esse* por si subsistente¹⁸, sendo *esse purum*¹⁹, superabundância infinita e exaustiva de *esse* e por isso, absolutamente desprovido de potência (não

¹⁴ *Compend. Theol.* I, c. 74.

¹⁵ Cf. Martín F. Echavarría, “La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino” In *Logos, Anales del Seminario de Metafísica* vol. 46, 2013, pp. 235-259. E também: Fran O’Rourke, “Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas”, *Dionysius*, 15, 1991: 31-80.

¹⁶ Cf. David Maw, “Redemption and Retrospection in Jacques de Liège’s concept of cadentia”, In *Early Music History*, Volume 29, October 2010, p. 79-118; e Carlos Cascarelli Iafelice, “Cadence as a ‘Metaphor of Instability’ and ‘Conclusive Unity’: A Brief Excursus Between Grammar and Music”, *Opus - Revista da ANPPOM*, v. 25, n. 3, 2019: 29-49.

¹⁷ *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9; ST I, q. 8, a. 1.

¹⁸ ST I, q. 3, a. 4.

¹⁹ *De Veritate*, q. 21, a. 5.

apresentando portanto uma essência limitante que compõe junto com o *esse* sua constituição metafísica enquanto dado limitador do *esse*, mas sendo sua essência não distinta do seu ser por ser Deus puro ser sem limitações), sendo por isso a perfeição plena infinita da qual participam, procedem (pelo ato criador *ex nihilo*) e na qual se resolvem em última análise qualquer outra perfeição criada. Deus, *esse per essentiam* é a causa primeira extrínseca não causada de todas as causas, que atua todos os entes finitos desde o mais íntimo deles. A essência divina não é um princípio potencial como na criatura, mas sim idêntica ao próprio *esse*, sendo Deus por isso ato puro. Um ente é mais ou menos perfeito quanto mais intenso é seu *esse ut actus essendi* e quanto mais a *virtus essendi* de seu *esse ut actus essendi* é por ele irradiada operativamente²⁰. Deus é ser em intensidade infinita. A diversidade das criaturas corresponde a diversidade de graus de intensidade de ser. O grau de intensidade de *esse* de uma criatura corresponde ao seu grau de participação em Deus ou semelhança divina²¹.

Encontramos a noção do *esse* como grandeza de perfeição metafísica por exemplo, quando o Aquinate afirma que “o ato é melhor que a potência, e aquilo pelo qual algo é, é necessário que seja melhor [*oportet melius esse*]”²² e que a nobreza (maior perfeição) de algo é proporcionada ao seu *esse*²³.

A expressão *melius esse* aparece já em Santo Agostinho que afirma que “nas coisas que não são grandes pela massa, ser maior é ser melhor [*melius esse*]”²⁴. Santo Tomás de Aquino afirma sobre essa quantidade virtual ou intensiva que “[...] daquilo pelo que [algo] se diz ente, considera-se nele a quantidade virtual enquanto a perfeição do ser”²⁵ e que “Nesse sentido, fala-se de grandeza espiritual [*magnitudo spiritualis*] como se fala de um grande calor, por causa de sua intensidade ou perfeição [*intensionem vel perfectionem*]”²⁶.

²⁰ Cf. Alain Contat, “Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa”, *Espíritu* 61, N. 143, 2012: 9-71.

²¹ ST I, q. 3, a. 5, ad 2.

²² *Compend. Theol.* I, c. 71.

²³ SCG, I, 28.

²⁴ “In his quae non mole magnae sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse” (*De Trin.* VI, C. 8: ML 42, 929)

²⁵ *De Veritate*, q. 29, a. 3.

²⁶ ST I, q. 42, a. 1. Conferir também *De Veritate*, q. 2, a. 9, co.

A constituição dos intervalos musicais

Desde o advento do pensamento pitagórico, as notas musicais são concebidas enquanto dotadas da forma da quantidade discreta, e as relações entre elas como relações de proporção aritmética.

Tanto para Boécio quanto para Jacobus, o critério de juízo e classificação das notas e intervalos musicais é tanto sensível (uma vez que se trata de som) quanto aritmético (uma vez serem dotados da forma accidental da quantidade discreta).

A classificação é fundamentada sobretudo nos critérios de unidade e simplicidade²⁷ como indicadores de perfeição. Quanto mais uma for a proporção aritmética entre duas notas, e mais simples (menos composta, ou seja, quanto mais fusão houver entre as notas do intervalo) mais perfeita ela será, havendo assim uma *concordia*. Quanto mais uma e proporcional for a relação concordante, mais será perceptível a qualidade de suavidade, constatando-se haver entre duas notas musicais uma fusão ou mistura (*mixtio*) que é como que a contraparte física da grande relação de unidade aritmética entre elas²⁸. Unidade e simplicidade enquanto critérios de avaliação e classificação da relação intervalar são tanto perceptíveis sensorialmente (a *suavitas* e a *mixtio*) –apreendidas intelectualmente enquanto algo de ordem puramente sensível quanto ao ser e ao inteligir (do âmbito da física)–, quanto apreendidas racionalmente enquanto formas accidentais da quantidade discreta (a *proportio* aritmética) –dependentes da materialidade quanto ao ser mas não quanto ao inteligir (âmbito da aritmética). No entanto, como veremos, a unidade e simplicidade que se dão no dado sonoro-matemático da nota musical e das relações entre elas são também apreensíveis enquanto algo de ordem metafísica, ou seja, enquanto propriedades (*passiones*) do ente enquanto ente, ou seja, como algo que às vezes depende da materialidade quanto ao ser e às vezes não, mas nunca quanto ao inteligir²⁹

²⁷ Cf. Frank Hentschel, *Sinnlichkeit und Vernunft in der Mittelalterlichen Musiktheorie - Strategien der Konsonanzwertung und der Gegenstand der Musica Sonora um 1300*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000, p. 28.

²⁸ “Consonantia est acuti soni gravisque mixtura suaviter uniformiterque auribus accidens” (Boécio, *De Institutione Musica*, I, VIII). A suavidade é a qualidade sensorial própria da concórdia, sendo uma qualidade objetivamente presente nela em virtude de sua *mixtio* que é a propriedade física da *consonantia* concorde enquanto tal.

²⁹ Cf. Jan Aertsen, “Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?” in Ingrid Craemer-Ruegenberg, Andreas Speer (Hrsg). *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter - Miscellanea Mediaevalia. Band 22/1*. Berlin; New York, de Gruyter, 1994: 217-239.

(o que é razoável uma vez que as notas musicais são também entes e por isso, caber-lhes perfeitamente uma consideração metafísica).

A *mixtio* entre duas notas (e a *suavitas* enquanto qualidade dela perceptível), portanto, é um dado sensorial físico que encontra sua explicação na unidade de proporção aritmética presente entre elas. No entanto, a consideração físico e aritmética não são, como veremos, o último nível de explicação desse dado sensorial físico-aritmético do intervalo musical.

Segundo Jacobus, uma das propriedades da *mixtio* é ser como que um terceiro e novo ato ou qualidade que emerge quando há a relação de proporção entre as notas:

“Portanto, como a mistura [*mixtio*] é a união de distintas entidades misturáveis [*miscibilium alteratorum unio*], ela ocorre mais propriamente entre as notas [*voces*] concordantes do que nas discordantes. Pois as entidades misturáveis [*miscibilia*] não permanecem sob suas próprias formas quando misturadas [*in mixtio*], mas são alteradas [*alteruntur*], e uma terceira entidade chamada *mistura* emerge delas [*fit unum tertium ex illis quod mixtum dicitur*], como é manifesto nos elementos materiais. E deste modo isso ocorre entre sons distintos concordantes que alcançam simultaneamente a audição [*concordantibus simul venientibus ad auditum distinctis sonis*]”³⁰.

A concepção de *mixtio* remonta ao pensamento físico de Aristóteles³¹. Há, portanto, na conjunção simultânea de duas notas proporcionais entre si uma *alteratio* (uma mudança accidental) das formas individuais de cada nota que, fundindo-se, acarretam a emergência de uma nova forma accidental, qualidade ou perfeição (*esse in actu* qualitativo). O paralelo aqui com a noção de emergência do *esse* intensivo tal

³⁰ “Ideo cum mixtio sit miscibilium alteratorum unio, magis proprie locum habet in vocibus concordantibus quam in discordantibus. Miscibilia enim in mixto non manent sub propriis formis sed alteruntur et fit unum tertium ex illis quod mixtum dicitur, ut patet in materialibus elementis. Suo autem modo sic fit in concordantibus simul venientibus ad auditum distinctis sonis”. (*Speculum Musicae* IV, C. 31).

³¹ Encontramos essa concepção em *De Gen. et Corr.* 1.10; *De Sensu* 439b e 447bss; *Metaphysica* (H 1043ass; N 1087ass).

como elaborada pela leitura do pensamento tomasiano empreendida por Cornelio Fabro é manifesto³².

Nas proporções musicais, o que explica a emergência do novo ato ou qualidade, a mistura, é a relação de unidade proporcional. Quanto mais una a relação de proporção entre as notas, mais as notas se fundem e assim mais a consonância resultante é coesa, concordante, consistente, adensada, estável, ou seja, mais perfeita. Quanto menos una é a relação, menos coesa, mais tendente à desagregação, mais instável e corruptível é a sonoridade resultante.

Quanto mais una a relação de proporção, mais se percebe o intervalo como uno, como uma coisa só coesa, **misturada**, íntegra. Quanto menos proporcional, mais as notas se **chocam** e, havendo pouca ou nenhuma mistura, mais percebe-se as notas enquanto distintas, desconexas entre si, o que segundo Jacobus é decorrente de as notas não concordantes não se misturarem, não se unirem fisicamente por não ser a relação entre as formas quantitativas discretas de cada nota uma relação de proporção aritmética, mas de desproporção.

Tendo isso em consideração, facilmente se aplica as noções de ato e potência para dar conta de explicar essa medida de perfeição dos intervalos musicais. Afinal, quanto mais ato algo apresenta, mais uno e menos corruptível ele é. Quanto mais potência, mais instável, decomponível e tendente à corrupção. Além disso, uma vez que um terceiro ato emerge quando há *mixtio*, consequentemente se conclui que há mais ato nos intervalos mais proporcionais do que nos menos proporcionais.

Ao atribuir as noções de ato e potência à consideração das notas e intervalos musicais, entretanto, não se está mais num âmbito de consideração propriamente física nem aritmética, mas metafísica, uma vez que ato e potência são *passiones* do ente enquanto ente: são do âmbito da metafísica por serem propriedades que podem ou não depender na matéria quanto ao ser (ou seja, ocorrem tanto em entes materiais quanto em entes puramente espirituais), mas jamais quanto ao inteligir (são compreendidos sem levar em conta a materialidade em sua concepção).

E, sendo o ato aquilo mesmo que é próprio do ser ou *esse* enquanto primeiro princípio intrínseco do ente enquanto ente, sendo o *esse* ato, é razoável atribuí-lo como

³² Cf. Christian Ferraro. “La interpretación del esse en el ‘tomismo intensivo’ de Cornelio Fabro (I)”. In *Espíritu* 67, N. 155, 2018: 11-48.

fundamento metafísico por trás do dado sonoro-matemático musical. E, uma vez que a medida de grandeza de ato ou *esse* não pode ser da ordem da quantidade predicamental, por tratar-se de algo de ordem transcendental, constata-se que a *quantitas virtualis* ou *intensiva* deve ser atribuída enquanto medida de perfeição metafísica dos intervalos musicais. Quanto mais uno for o intervalo musical, quanto mais *mixtio* houver, mais intensidade de *esse* haverá, sendo, portanto, os intervalos concordantes melhores quanto ao ser (*melius esse*) do que os discordantes.

Aliás, o próprio critério de classificação dos intervalos musicais que dá primazia de perfeição à unidade e simplicidade já pode ser considerado não puramente aritmético, mas metafísico³³, uma vez que a metafísica também se ocupa do uno e do múltiplo, da simplicidade e da composição como propriedades (*passiones*) do ente enquanto ente, e que não são necessariamente sempre de natureza quantitativa predicamental.

Podemos afirmar, por conseguinte, que há implicitamente no modo de Jacobus considerar os intervalos musicais a efetuação de um itinerário resolutivo que, partindo da perfeição do dado sensorial mais imediato e inferior (a *suavitas*), resolve-a na *mixtio* física entre as notas do intervalo que, por sua vez é resolvida na *proportio* aritmética enquanto causa formal do intervalo que, levando em conta a emergência de um terceiro ato, é em última análise resolvida no *esse* como perfeição metafísica da forma desse intervalo. A “*resolutio secundum rationem*” da metafísica, pela qual se chega ao “*esse ut actus essendi*” enquanto perfeição e ato primeiro intrínseco que explica a constituição metafísica do ente enquanto tal, encontra aqui como que sua aplicação ou ilustração musical ao explicar a constituição metafísica da *consonantia* considerada enquanto *ente*.

A atribuição da perfeição do *esse* como critério de consideração metafísica dos intervalos musicais manifesta a reorientação da *musica speculativa* efetuada por Jacobus que assim conseguia efetuar uma leitura no interior da constituição dos intervalos musicais por uma via de *resolutio*, percorrendo todas suas perfeições desde as mais inferiores (sensoriais, físicas e aritméticas) até alcançar a sua perfeição metafísica primeira: o *esse*.

³³ Quanto mais ato algo apresenta, mais uno e simples e portanto, íntegro, menos corruptível. Quanto mais potência algo apresenta, mais é múltiplo e composto, divisível e corruptível.

La distinción medieval de *essentia-existentia* en la interpretación de Martin Heidegger

Silvana Filippi

1. Una consideración preliminar: la historia del pensar y el “olvido del ser”

Heidegger, indudablemente, no es un historiador de la filosofía. Sin embargo, resulta difícil comprender cabalmente su obra sobre todo en la etapa de madurez, si no se reconoce que, al menos en buena medida, el filósofo de Messkirch ha planteado su propia concepción en contraste con cierto derrotero que habría seguido la historia del pensar precedente. Consciente de ello, afirma: “La historia (*Geschichte*) de la filosofía no es asunto de la historiografía (*Historie*) sino de la filosofía”¹. La historia de la filosofía, no obstante, es entendida por Heidegger ante todo como historia del ser y sus vicisitudes. Es por esto que, en la revisión de la historia del pensar en su conjunto emprendida por él, los filósofos griegos ocupan un lugar de privilegio, puesto que los antiguos fueron los primeros en llevar el ser a la palabra²; con ellos se inaugura el destino (*Geschick*) del ser e, historia (*Geschichte*), no es otra cosa que este acontecer (*Geschehen*) tejido sobre la trama del ser.

Justamente, en la singular interpretación de Heidegger, fueron Parménides y Heráclito los pensadores aurorales que por vez primera repararon en el ser como tal. Estos pensadores sólo pudieron ser considerados antagónicos, durante tanto tiempo, a costa de ser comprendidos desde una óptica platonizante. Pero lo cierto es que, en ambos, palabras como *einai*, *logos*, *aletheia* y *physis*, pese a la desfiguración de su sentido original que experimentaron poco después, registran la huella del ser como fundamento de la totalidad del ente, es decir, del ser como energía desocultante de todo lo que es. Tal el **misterio del pensar** que se encierra en aquella sentencia de Parménides: “Es necesario decir y pensar que el ente es, pues hay ser, la nada no es”. Pero en ese desocultamiento (*Unverborgenheit*) el ser se retrae (*sich entzieht*) en la presentación del ente, de modo que mientras éste se hace inmediatamente patente, el ser se vuelve huidizo al pensar.

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, I. Band, Pfullingen, Neske, 1961, p. 450.

² Cf. Silvana Filippi, *Heidegger y la filosofía griega*, Rosario, CERIDER-CONICET, 1998.

Ese singular dinamismo no ha tardado en provocar consecuencias: Heráclito ya nos había advertido que el *logos*, aquello que congrega la totalidad del ente en la presencia, pasa desapercibido para la mayoría de los hombres. Y será Platón, quien, precedido por la enseñanza socrática, plasmó en su doctrina la hegemonía del ente y el inicio del “olvido del ser” (*Seinsverborgenheit*). En efecto, dice Heidegger que desde Platón (*seit Plato*) la pregunta conductora de la filosofía comienza a indagar qué es el ente, mientras la pregunta fundamental, aquella que interroga por el ser como tal, ingresa en un cono de sombra cuyo completo oscurecimiento se evidencia en nuestros días. Como consecuencia, se ha producido de modo creciente e imperceptible una equiparación del ser con el ente. Ya no se pregunta por qué el ente *está siendo* (*ist seiend*), por qué no cae en la nada³, sino por qué es *lo que* es, tal o cual cosa. Lo que significa que, a partir de entonces, “[e]l hombre se atiene en principio siempre y solamente al ente. Cuando, no obstante, el pensar representa el ente en tanto ente, se refiere en efecto al ser. Sin embargo, piensa siempre, en verdad, sólo el ente como tal y precisamente nunca el ser como tal. La “pregunta por el ser” (*Seinsfrage*) sigue siendo siempre la pregunta por el ente. La pregunta por el ser no es en absoluto lo que designa este título engañoso: la pregunta que interroga por el ser”⁴. Es por eso que, ciertamente, en Platón se da una identidad de sentido entre los términos *einai*, *on* y *ousía*, porque el ser ha de entenderse como el ente y la realidad por excelencia: el *ontos on*. Desde entonces, la verdad, *aletheia*, ha dejado de significar el emerger desocultante del ente, para pasar a designar la corrección del ver que descubre lo que el ente es, su esencia⁵. Y la misma transformación han experimentado todos los términos que originalmente apuntaban al ser: así, por ejemplo, *physis* ya no nombrará el surgir de todo lo que es a la presencia, sino la naturaleza inteligible de las cosas, mientras que *einai* no indicará el estar siendo (*Daß-Sein*) del ente, sino su ser tal o cual cosa (*Was-Sein*).

Heidegger encuentra, sin embargo, que después de ese incipiente olvido del ser ha habido entre los griegos un intento por retomar lo originario, por dar un “paso hacia atrás” (*ein Schritt zurück*). Este intento se habría dado en Aristóteles en cuanto su noción de *enérgeia* ha procurado rescatar el dinamismo desocultante de los entes. Por desgracia, afirma Heidegger, la misma noción aristotélica de *enérgeia* ha quedado

³ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p. 2: “esta pregunta busca el fundamento para el ente (*das Seiende*), en tanto está siendo (*ist seiend*)”.

⁴ Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke, 1954, p. 76.

⁵ Cf. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, ed. cit.

“bajo el yugo” de la idea platónica, de modo que terminó siendo entendida como *eidos*, como aquello por lo cual una cosa es lo que es, vale decir, su aspecto inteligible. Así, el intento de retomar la comprensión original del ser que se halla en germen en el primer capítulo de la *Física* aristotélica, quedó completamente eclipsado en su *Metafísica*, cuyo propósito, claramente, es desentrañar *qué* es la *ousía* y cuáles son los principios por los que es como es.

2. La distinción de *essentia-existentia* en el pensamiento medieval.

Las posiciones fundamentales:

Tomás de Aquino, Duns Escoto y Francisco Suárez

Probablemente se piense entonces que fue precisamente el pensamiento medieval el que, con su noción de existencia, pudo rescatar para el pensar el ser como tal y su dinamismo energético. Al respecto, y si bien no le dedica tanto espacio como a la filosofía griega, Heidegger también se ocupará del destino del ser en el pensamiento medieval, aunque, como veremos, su respuesta a esta cuestión no será en absoluto favorable.

Al término *enérgeia*, que aristotélicamente designaba la entrada en la presencia que deviene aspecto, según Heidegger “los romanos lo han traducido por *actus*, y de un solo golpe, por esta traducción, el mundo griego fue liquidado; a partir de *actus*, *agere*, efectuar, se hizo *actualitas*, la realidad efectiva”⁶. Mas, evidentemente, la actualidad, vale decir, el carácter efectivo de algo, nada dice sobre su advenimiento a la presencia, sino sólo sobre su estancia en ella. Por eso, la traducción de *enérgeia* por *actualitas* significó una transformación profunda en la noción de ser que acarrearía todavía nuevos y crecientes distanciamientos respecto de lo originalmente entrevisto por los griegos. En esa traducción ya no se piensa a partir del *esse*, sino del *agere*⁷, vale decir, desde el efectuar que, además, se entenderá como causación de cosas a

⁶ Martin Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, Frankfurt a. M., Klostermann, ²1967, p. 250 de la traducción francesa (en *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968). Heidegger suele equiparar erróneamente los términos *actus* y *actualitas*. *Actualitas* apunta tan sólo al ser de hecho, pero *actus* contiene un sentido dinámico, energético, que Heidegger no parece tener en cuenta influido por su prejuicio injustificado acerca de que el *actus* necesariamente es el resultado de un *agere* entendido exclusivamente como producción, como causación de entes a partir de entes y no del ser.

⁷ Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 133.

partir de cosas y no del ser mismo⁸. En consecuencia, afirma Heidegger, “el cambio decisivo en el destino del ser como *enérgeia* reside en el pasaje a la *actualitas*”⁹. La *actualitas* indica un estado, una condición del ente, no su advenimiento y conservación en la presencia por obra del ser.

Ahora bien, en el lenguaje filosófico del pensamiento escolástico que se expresa en latín, *actualitas* y *existentia* son términos equivalentes, pues ambos apuntan al estado de efectividad del ente una vez que ha sido producido, sacado fuera de sus causas. En esto se aprecia simultáneamente que el lenguaje filosófico griego no sólo ha sido traducido al latín, sino que ha cambiado por completo de horizonte. El cosmos inengendrado de los griegos resulta sustituido por la creación divina y con ello la reflexión en torno al ser sufre un viraje fundamental. Así, por ejemplo, la distinción aristotélica entre el interrogar qué es la cosa y si ella es¹⁰ pasa, en esta visión creacionista, del plano meramente lógico-racional al metafísico-real. Vale decir, si el cosmos ya no es concebido como inengendrado sino como creado, eso significa que los entes finitos no tienen en sí mismos la razón de su estar presentes y, por ello, la distinción entre *essentia* y *existentia* indica precisamente que las creaturas han recibido el ser y que, salvo en Dios, en todo ente difiere su esencia, lo que él es, de la existencia que le ha sido concedida y que, por ende, no le pertenece de suyo como si fuese una nota constitutiva de su esencia.

En efecto, Heidegger advierte que, aunque la distinción entre esencia y existencia es conocida desde Aristóteles, la cuestión acerca del modo en que haya de determinarse esta diferencia aún no está planteada en la antigüedad¹¹. El primero en haber efectuado este pasaje desde el plano lógico al metafísico parece haber sido el musulmán Al-Farabi que vivió entre los siglos IX y X. De ahí en más, salvo en pensadores como Averroes, quien intentando ser un aristotélico a ultranza comprendió

⁸ Heidegger hace alusión aquí a la noción de creación que, para él, nada tiene que ver con el ser como tal sino con “la producción de cosas a partir de cosas”. Por eso, sostiene, Dios será (mal) entendido como *Ur-Sache* (causa, es decir, literalmente en alemán, “proto-cosa”, “cosa o ente supremo”). Heidegger no admitirá la identificación de Dios con el ser mismo.

⁹ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, ³1957, p. 342.

¹⁰ Esa distinción entre el preguntar qué es el ente (objeto de definición) y el preguntar si es (objeto de demostración) la establece el Estagirita en los *Segundos Analíticos*. Tal distinción es inhallable en la *Metafísica* puesto que, de lo que allí se trata, es de indagar qué es la *ousía* y cuáles son sus principios constitutivos. La existencia efectiva del ente se da por supuesta.

¹¹ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA 24, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975, p. 110.

que debía rechazar este nuevo planteo, la discusión en torno a la disparidad de esencia y existencia en los entes, se convirtió en el centro de la metafísica medieval. La razón de esta nueva manera de enfocar la mencionada distinción radica evidentemente en la noción de creación, ajena a la antigüedad griega. Por ello, afirma Heidegger, la cuestión sólo se volvió “candente” (*brennend*) en la Edad Media¹², en la cual, a partir de la tesis básica, común a todo pensador creacionista, según la cual ningún ente finito o creado tiene en sí mismo la razón de su existencia, sino que la ha recibido de otro, resultó preciso determinar cómo se da en lo real aquella distinción de esencia y existencia. Es en este punto donde surgieron durante la Escolástica posiciones divergentes e incluso antagónicas.

Tres concepciones en torno a esta distinción estima Heidegger dignas de ser consideradas: la doctrina tomista de la *distintio realis*, la escotista de la *distintio modalis*, que también será llamada **formal**, y la suareciana de la *distintio rationis*¹³. Sin entrar en el detalle del análisis que el Friburgués realiza de estas tres maneras de interpretar la estructura metafísica de la realidad, diremos muy sumariamente que, por lo que hace a la concepción tomista, Heidegger la entiende como composición de dos realidades (*zweier Realitäten*) en el ente, como si la esencia y la existencia fuesen dos cosas (*duae res*), de tal forma que el ser, concebido como mera actualidad¹⁴, se agregase a la esencia como una suerte de accidente.

En cuanto a Duns Escoto, prosigue Heidegger, la distinción modal o formal indica que la existencia no es una cosa sino sólo un nuevo modo de ser de la esencia, su última determinación añadida a ella como un accidente, pero de tal suerte, que luego de ocurrirle ya no se distingue realmente de ella y por eso difiere tan sólo formalmente. Así, se señalan dos estados en el ente: el de la posibilidad y el de la efectividad una vez que ha sido puesto en la existencia; pero en el ente efectivo no hay distinción real entre ambos aspectos porque la existencia es el mismo ente en cuanto esencia actualmente presente.

En tal sentido, la concepción de Escoto no resulta muy distante de la de Suárez¹⁵, sólo que el escolástico español prefiere plantear la cuestión no como diferencia entre la

¹² Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 110.

¹³ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 111, 126 y ss. Cf. Raúl ECHAURI, *Esencia y existencia*, Buenos Aires, CUDES, 1990.

¹⁴ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 122-3.

¹⁵ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 132.

esencia posible y su ulterior actualidad, sino en el seno mismo del ente. Formulada en estos términos la respuesta resulta obvia: en el ente efectivamente presente la esencia y la existencia no pueden diferir como dos cosas: “Pues entonces sería la existencia, la efectividad, ella misma una *res*, hablando al modo kantiano, sería un predicado real, entonces ambas *res*, ambas cosas, la esencialidad y la existencia tendrían un ser. Surgiría entonces la cuestión acerca de cómo pueden ambas congregarse en una *unidad ontológica*. Es imposible concebir la existencia como algo existente”¹⁶. Y en esto, Heidegger acierta plenamente: la esencia y la existencia en el ente mismo no pueden distinguirse como dos cosas, de manera tal que la diferencia entre ambas sólo puede resultar interpretada como meramente conceptual.

3. Algunas observaciones

Esta conclusión del análisis heideggeriano merece, sin embargo, un comentario. En primer lugar, la concepción indudablemente insostenible de la distinción entre esencia y existencia entendidas como dos realidades no se corresponde de ninguna manera con la doctrina tomista sobre el particular. Tomás de Aquino jamás habló de una distinción real entre *essentia* y *existentia*, sino de una *realis compositio*¹⁷ de *essentia* y *esse*, donde **real** no significa composición entre cosas o realidades, sino entre dos coprincipios que son diversos (*aliud*)¹⁸, es decir, evidentemente **diferentes** pero no como si fuesen **dos cosas distintas** y donde el *esse* no designa la mera actualidad del ente, su condición de existente, sino el ser como acto, como *actus essendi*, como principio constitutivo del ente al cual éste le debe su **estar siendo**. De ahí que “antes de que tenga el ser nada es”¹⁹. Así, si por la esencia un ente es lo que es, tal o cual, por el acto de ser, todo ente es, surge y permanece en la presencia. Por eso dice el Aquinate que “el ser no es ente sino aquello por lo que el ente es”²⁰. Si, entonces, el ser no es el ente, se comprende que no puede designar al ente en su actualidad: *esse*, *actus essendi*, no es el equivalente en Santo Tomás de la *actualitas* y la *existentia* que, en la escolástica tardía, vino a sustituir la concepción tomista eminentemente verbal del ser. La doctrina de la *distinctio realis* no expresa el

¹⁶ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 134.

¹⁷ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 27, a. 1.

¹⁸ Cf., por ejemplo, Tomás de Aquino, *In IV Met.*, 1, 2, n 558; *Summa c. Gent.*, I, c. 22.

¹⁹ Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 5: *antequam esse habeat nihil est*.

²⁰ Tomás de Aquino, *De Hebdomadibus*, 1, 2: *esse non est ens, sed est quo ens est*. También, por ejemplo, *Summa Theol.*, q. 75, a. 5: *ipsum enim esse est quo aliquid est* (“en efecto, el ser mismo es aquello por lo cual algo es”).

pensamiento de Tomás de Aquino, sino lo que algunos de sus discípulos, entre los que descuella Egidio Romano²¹, creyeron entender de él y transmitieron como auténtica doctrina tomista²².

Estos equívocos sobre los cuales se desarrolla la posterior discusión en torno a la distinción de esencia y existencia en el ente, y que resultarían decisivos en lo sucesivo, provocando la natural reacción de pensadores como Duns Escoto y Francisco Suárez, han condicionado ciertamente la presentación heideggeriana de esta importantísima cuestión medieval. Planteado el problema en estos términos, Heidegger sostiene que, quien “quizás ha visto el problema más aguda y correctamente” es Suárez²³, pues ciertamente en el ente actualmente presente no puede haber más que una distinción lógica, racional, entre estos dos aspectos: lo que el ente es, vale decir, su esencia, y esa misma esencia en tanto realmente efectiva.

Recordemos, sin embargo, que Heidegger le ha reprochado un “olvido del ser” a la entera historia del pensar desde Platón a Nietzsche, por considerar que en todo ese largo período –que exceptúa tan sólo a pensadores aurales como Parménides y Heráclito– los filósofos no habrían pensado el ser como tal (como energía desocultante de todo lo que es), sino que lo habrían identificado siempre con el ente, con lo que él es, o con algún aspecto de él. Si esto es así, no cuesta mucho deducir la opinión de Heidegger sobre la distinción medieval de esencia y existencia: con ella la metafísica, vuelve a centrarse exclusivamente en la esencia, pues el *ente en acto*, indica el ente mismo en *lo que* efectivamente es, pero ya de ningún modo el *acto de ser* en cuanto energía desocultante, capaz de hacer surgir al ente y conservarlo en la presencia. Entre la existencia y el ente existente no media ninguna distinción.

²¹ Cf. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 130. Según el Friburgués, mediante la distinción *real* de esencia y existencia (como distinción entre cosas), Egidio intentaba sostener con firmeza el carácter creado de los entes finitos. Tal el motivo de esa interpretación entre algunos seguidores del Aquinate.

²² El propio filósofo alemán duda en cierto momento que la *distinctio realis*, tal como él la expone, corresponda al pensamiento original de Santo Tomás. Así dice que, por “interpretación tomista”, entiende “la concepción de la *distinctio* entre *essentia* y *existentia* como una *distinctio realis* propia de la vieja escuela de Tomás de Aquino pero, también aún hoy, en parte sostenida. Cómo Tomás mismo pensó en esta cuestión no está hasta hoy determinado unívoca y coincidentemente. Sin embargo, todo habla en favor de que él se inclina a comprender la diferencia como real” (Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 126).

²³ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 113.

Heidegger, sin embargo, no advierte que, si había una salida a la hegemónica reducción platónico-aristotélica del ser a lo que la cosa es, a su aspecto inteligible, era precisamente la interpretación tomista del acto no únicamente como forma sustancial sino, en primer lugar, como acto de ser que permite al ente existir. Así se comprende, además, la crítica que ha merecido el presunto **aristotelismo** tomista que, al menos en lo que se refiere a su doctrina del ser, resulta un calificativo insostenible.

La solución suareciana, en cambio, pese al horizonte creacionista en que fue formulada, representa en este punto de algún modo un retorno a la posición de Aristóteles pues, aunque Suárez considera al ente como creado, una vez producido no encuentra en él más que una distinción lógico-racional entre lo que él es y el hecho de que sea.

En cuanto a la distinción de *essentia* y *existentia* que, aunque fue formulada en la Escolástica tardía, se volvió una perspectiva clásica para enfocar indistintamente a toda doctrina medieval, Heidegger quizá no esté exento de razón cuando considera que lejos de comportar un enriquecimiento y de traer más claridad a la cuestión del ser, significa inversamente un empobrecimiento de una noción de ser más plena²⁴. En este sentido sostiene acertadamente que la distinción entre el ser tal o cual del ente (es decir, la esencia) y su ser de hecho (o sea, su actualidad o existencia) no permite visualizar el ser en sentido propio, que es anterior a esa distinción pues, para distinguir aspectos en el ente –sea de modo real, formal o sólo racional–, ante todo resulta preciso que antes el ente haya sido **desocultado, traído a la presencia**, en virtud del dinamismo energético del ser. Sólo cuando esto ya no se piensa, aparece ulteriormente el ser de hecho (*actualitas*) como rasgo opuesto a la preeminencia del ser tal o cual (*essentia*). Con razón, entonces, piensa Heidegger que el ser en sentido propiamente verbal, originalmente entrevisto por los primeros pensadores griegos, no puede resultar equiparado con la existencia²⁵. Ésta es tan sólo la consecuencia de aquel desocultamiento fundamental del ente por el ser, al cual sólo puede accederse cuando se supera el límite de la determinación esencial platónico-aristotélica tal como aconteció plenamente en la metafísica tomista del ser, aunque este hecho haya pasado inadvertido para el pensador alemán. En este sentido si, como cree Heidegger,

²⁴ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA Bd. 65, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989, p. 271: “Nicht sind essentia und existentia das Reichere und die Folge eines Einfachen, sondern umgekehrt eine bestimmte Verarmung eines in sich reicheren Wesens des Seyns und seiner Wahrheit”.

²⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, II. Band, Pfullingen, Neske, 1961, p. 400.

Aristóteles en el mundo griego pudo haber representado un intento, aunque fallido, por recuperar aquella dimensión olvidada del ser, en cambio, el aristotelismo, en la medida en que se mantuvo fiel a sí mismo, contribuyó a consolidar el esencialismo en la Escolástica. Fue a costa de sobrepujar las nociones metafísicas platónico-aristotélicas que en el medioevo logró emerger un pensar del ser no sometido enteramente a la preeminencia de la esencia. Heidegger, sin embargo, no llegó a percibir que esto efectivamente se produjo en la Edad Media. Su mirada hacia el Medioevo, velada por la Escolástica tardía, no se lo permitió. Las doctrinas metafísicas medievales, según su perspectiva, de ningún modo habrían superado la dualidad de *essentia* y *existentia* del ente en lo que es y en su presencia efectiva, es decir, nunca habrían sobrepasado el plano del ente para pensar el ser mismo.

Pierre Hadot e a “filosofia cristã”

Paulo Martines

Introdução

Pierre Hadot, ao abordar o tema dos exercícios espirituais na perspectiva da recepção pelo cristianismo, dirige sua reflexão para o tema da chamada “filosofia cristã”, expressão polêmica que esteve no centro dos debates de historiadores da filosofia e católicos franceses, pelo menos desde o início dos anos 30 do século passado. O historiador francês usa o termo **filosofia cristã**, seja para caracterizar a compreensão da filosofia como um estilo de vida e um modo de ser, não apenas para autores dos primeiros séculos do cristianismo, mas também para o monasticismo cristão da Idade Média, seja para exprimir a ideia segundo a qual a filosofia torna-se um exercício rigoroso do trabalho acadêmico e alcança a esfera da discurso filosófico. Esse assunto é tratado no livro mais conhecido de Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995) e também nos *Exercices spirituels et philosophie antique*, reunião de estudos publicados inicialmente em 1993, cuja edição revista e aumentada é de 2002¹. Destas duas obras retiro o essencial de minha análise. É meu objetivo abordar nessa comunicação (1) essa dupla perspectiva da **filosofia cristã**, monástica e escolástica, e (2) mostrar o papel da oração e meditação em Anselmo de Cantuária como exemplo da espiritualidade cristã, modelo daquilo que Hadot entende como exercício espiritual.

A noção de exercício espiritual é a chave de leitura pela qual Pierre Hadot compreende a filosofia antiga, em especial aquela do período helenístico-romano. Para o historiador francês, na antiguidade o filósofo não é um professor ou um teórico da filosofia, mas é antes aquele que vive filosoficamente, aquele que tem um certo estilo de vida escolhido voluntariamente. Assim, a filosofia torna-se, antes de tudo, um modo de vida.

Deve-se tomar o termo **exercício** na sua dimensão prática, de uma atividade sobre si mesmo, uma atividade interior (ascese) do pensamento e da vontade. Espiritual não está relacionado diretamente ao âmbito religioso ou teológico, ainda que recubra parte

¹ Utilizarei as edições publicadas em língua portuguesa: *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999 (doravante QPA); e *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014 (doravante EE)

de ambos, e também não é algo intelectual ou moral, mas como bem disse Hadot, “a palavra espiritual permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo psiquismo do indivíduo” (EE, p.20). Para as filosofias da antiguidade esses exercícios visam transformar a visão de mundo e transformar o homem, eles apresentavam, pois, um traço existencial. Por isso, a filosofia torna-se um apelo à conversão (*conversio*), entendida seja como uma mudança mental, seja como a transformação total da realidade. O vocábulo latino *conversio* traduz dois termos em grego: *epistrophè*, entendido como um retorno à uma essência original, e *metanoia*, entendido como uma modificação radical da realidade (EE, p. 203).

A compreensão da filosofia antiga na sua dimensão prática revela não apenas a concepção de filosofia utilizada pelo autor, mas a sua noção de história da filosofia. A perspectiva prática colocará em evidência a noção de forma de vida: “a filosofia aparece no seu aspecto original, não mais como uma construção teórica, mas como um método de formação de uma nova maneira de viver e de ver o mundo como o esforço da transformação do homem” (EE, 76). A história da filosofia não se reduz à análise da gênese e estrutura das obras literárias, nem ao seu encadeamento de razões internas. Duas influências filosóficas de P. Hadot serão decisivas para a construção de seu pensamento: Wittgenstein e Bergson. Do primeiro, ele explora todo o sentido do termo “jogo da linguagem”, com a ideia de que falar uma língua faz parte de uma atividade, uma forma de vida²; e, do segundo, a ideia de que a percepção mais completa da realidade se dá partir de um “deslocamento de nossa atenção” (EE, p.316). Hadot assumirá também de Bergson a crítica à compreensão da filosofia como um sistema, importante para a elaboração de sua história da filosofia:

“Os sistemas filosóficos não se ajustam à realidade em que vivemos. São demasiadamente vastos [...] um verdadeiro sistema é um conjunto de concepções tão abstratas e, conseqüentemente, tão vastas, que nele caberiam todos os possíveis e mesmo o impossível, ao lado do real”³.

Em resumo, a palavra filosófica é destinada a um certo ouvinte e/ou leitor, cujo fim é a transformação da alma. Esta finalidade formadora e transformadora será formada por um conjunto de técnicas retóricas e pedagógicas que se especificam em

² Ludwig Wittgenstein: “a expressão jogo da linguagem deve aqui realçar o fato de que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (*Investigações filosóficas*, § 23). Essa passagem é lembrada mais de uma vez por Hadot.

³ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Flammarion, 2014, p.56. Cf. F. Leopoldo e Silva, “Bergson e a história da filosofia”. *Manuscrito*, 7, 1985: 17-30.

gêneros literários, pelos quais se exprime a filosofia na antiguidade e no período do monasticismo cristão, assim especificada por Hadot a partir de uma lista de inspiração estoico-platônica, oferecida por Fílon de Alexandria: “o diálogo, a exortação ou *protéptico*, o hino ou a prece [...] o manual, o comentário exegético, o tratado dogmático e a meditação” [EE, p.186]. Na segunda parte desse trabalho, considerarei a meditação anselmiana como exemplo dessa espiritualidade monástica.

Os exercícios espirituais dizem respeito prioritariamente às filosofias da antiguidade, do período helenístico-romano, e também se referem aos primeiros séculos do cristianismo, como veremos logo a seguir, mas alcançam as filosofias modernas, como a de Descartes que recupera a noção de meditação, e também em autores como M. Foucault, um interlocutor tardio de Hadot, cuja ideia de “cuidado de si” implica num conjunto de práticas que incluem o nome também de exercícios espirituais⁴.

1. Exercícios espirituais e ‘filosofia cristã’

Os exercícios espirituais da antiguidade foram absorvidos nos primeiros séculos da era cristã naqueles autores que identificavam o cristianismo como expressão da filosofia, ou melhor, como sendo *A* filosofia. É o caso bem conhecido dos apologistas gregos, dentre eles Justino, que já falava do cristianismo em termos de “nossa filosofia”, e tudo aquilo que os gregos haviam elaborado em termos de verdade passa a ser uma herança legítima dos cristãos. “A verdade está no *logos* que ilumina todo homem quem vem a este mundo” (Justino, *Apologia*, II,10) As referências históricas de Hadot incluem ainda a escola de Alexandria, com Clemente e Orígenes, e também daqueles chamados padres capadócios (Basílio de Cesaréia, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo), conhecedores da filosofia grega pelo viés do médio platonismo, uma vez que Basílio e Gregório Nazianzo estudaram em Atenas. Esta tradição filosófico-teológica é herdeira de uma corrente judaica, cujo nome de Filon de Alexandria ganha grande destaque. Hadot destaca que para Filon, o judaísmo é apresentado como uma *patrios philosophica*, a filosofia a tradicional do povo judeu.

A esta corrente filosófica Hadot irá acrescentar o monasticismo cristão como modelo de assimilação dos exercícios espirituais da antiguidade, daqueles monges que

⁴ Como o caso do Curso de 1982 publicado do livro *Hermenêutica do sujeito* (Martins Fontes, 3 ed., 2011). A respeito ver Muchail, S.T, “Insurreições espirituais”, *Dois pontos* 14, 2017: 89-98.

viviam na solidão e se dedicavam à contemplação. O historiador francês dirá que os EE recuperados pelos apologistas e capadócijs imprimirá no cristianismo “um certo estilo de vida, uma atitude espiritual, uma certa tonalidade espiritual que originalmente não se encontravam nele” (EE, p.72) Em sua defesa apresenta a tese defendida por J. Leclercq que serve de referência para a sua reflexão: “Na Idade Média monástica tanto quanto na antiguidade, filosofia designa não uma teoria ou uma maneira de conhecer, mas uma sabedoria vivida, uma maneira de viver segundo a razão”⁵. É bem possível falar de um método de progresso espiritual cuja meta é alcançar a tranquilidade da alma, a liberdade interior e a consciência cósmica. P. Hadot definirá algumas noções que servem como **exercícios**.

Uma delas é a *prosochè*, entendida como atenção a si mesmo e consciência de si, a atitude filosófica por excelência, já entrevista no filósofo estoico e agora afirmada como a atitude do filósofo cristão, bem resumida numa passagem de Clemente citada por Hadot: “É necessária que a lei divina inspire o medo a fim de que o filósofo adquira e conserve a tranquilidade da alma, graças à prudência e à atenção a si mesmo (*prosochè*), tornando-se em todas as coisas isento de queda e de erro”⁶. Essa noção de atenção apresenta-se como uma concentração contínua sobre o presente, a fim de vivê-lo como se estivéssemos para morrer, algo que implica também o controle dos pensamentos, a aceitação da vontade divina e a purificação das intenções em relação a outrem. Uma passagem do livro do Deuteronômio⁷ é frequentemente citada pelos autores da tradição monástica como para reforçar a atenção e a concentração sobre si mesmo, a fim de “guardar o coração”, e assim estar de si mesmo e diante de Deus.

Nesse sentido cabe mencionar o papel central que a audição e a leitura possuem como exercício espiritual, especificamente na prática da meditação: “o exercício da meditação se esforça para dominar o discurso interior, para torná-lo coerente, para

⁵ Jacques Leclercq, “Pour la histoire de l’expression philosophie chrétienne”, p.221, apud, P. Hadot, EE, p.72. No plano estritamente teológico, J. Leclercq defende o emprego do termo *teologia monástica* para expressar o conjunto de verdades que, a partir da revelação, são elaboradas e ordenadas num corpo doutrinal: “[...] il y a véritablement une réflexion sur les données de la foi, et la recherche d’une vue d’ensemble organique de ces données. La doctrine monastique mérite donc vraiment le nom de théologie”, in *L’amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. 3 ed. Paris, Cerf, 1990, p.181. Do mesmo autor, ver: “Spiritualità e cultura nel monachesimo del pieno medioevo”. In: Penco, G. *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, Roma, Studia anselmiana, 1990.

⁶ Clemente de Alexandria, *Stromata*, II, 20 apud Hadot, EE,73.

⁷ Dt 15:9: “Fica atento a ti mesmo, para que não surja em teu coração um pensamento vil”.

ordená-lo a partir do princípio simples e universal que é a distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós”. (EE, p.29). Essa meditação se nutrirá dos chamados *apotegmata*, conjunto de ditos célebres dos antigos, que se referem aos monges que viveram no Egito por volta do século IV, provenientes de comunidades monásticas. Eles Servem como fonte para a meditação e se valem da retórica, oratória e imaginação⁸.

Ao lado da *prosochê* está a noção de *apatheia*, a ausência total de paixões, e ambas concorrem ao tema da perfeição espiritual. Para ilustrar essa segunda noção, Pierre Hadot relembra a ideia de suspensão da vontade (própria) defendida por Doroteu de Gaza, que para muitos místicos será pensada como um esvaziamento da alma: “suprimindo a vontade, obtém-se o desaparego, (*apropostheia*) e, do desaparego, chega-se, com a ajuda de Deus à *apatheia*”⁹.

Ainda que se possa admitir a origem estóico-platônica de muitas dessas noções, é certo que os autores monásticos da Idade Média têm seus olhos voltados para o texto bíblico, como o caso de Basílio de Cesaréia, que associa a noção de *prosochê* à já citada passagem do livro de Deuterônomo, ou Atanásio, que recorre ao livro dos *Provérbios* (IV,23) para se referir a essa mesma noção de atenção a si mesmo: “guarda o te coração”; ou ainda a passagem da II carta aos Coríntios (13:5), acerca do exame de consciência. Conclui Hadot: “Se os autores cristãos prestaram atenção a esses textos da Bíblia, é precisamente porque eles já conheciam os exercícios espirituais da *prosochê*, da meditação da morte ou do exame de consciência” (EE, p.86). Por fim, a tese de Hadot é que a influência de Fílon, somada posteriormente àquela de Clemente e Orígenes, introduziu práticas espirituais filosóficas na espiritualidade cristã e monástica que culminaram na afirmação de ideal cristão. Essa corrente “transmitiu para a espiritualidade cristã da Idade Média e dos tempos modernos a herança dos exercícios espirituais antigos” (EE, p.87).

⁸ Cf. Patrícia Calvário, *Fundamentos filosóficos dos Apotegmata dos padres do deserto*, in www.lusofilosofia.net, 2011.

⁹ Doroteu de Gaza, *Didaskaliai*, §20,11-13 *apud* Hadot (EE, 82). Anselmo de Cantuária ao discutir a vontade no seu diálogo *Sobre a liberdade da vontade*, apresenta uma fórmula muito parecida, ao dizer que a vontade reta é aquela que quer o que Deus quer que ela queira. Uma dobra do querer sobre si mesmo, que leva ao esvaziamento de uma vontade própria (Cf. Anselmo, *A liberdade da vontade*, cap. 8).

Mas a Idade Média do período escolástico protagonizou na visão de Hadot a supressão da filosofia como prática de um exercício espiritual, a partir do momento que o conteúdo filosófico passa a ser ensinado, no momento que a filosofia se torna serva da teologia (*ancilla theologiae*) e passa a responder por um tipo de ensino e aprendizado onde o discurso filosófico distancia-se de um modo de viver:

“Há, pois uma mudança radical no conteúdo da filosofia com relação à antiguidade. Por um lado, filosofia e teologia são ensinadas nas universidades [...] formadas por professores que formam professores, de profissionais que formam profissionais. O ensino não se dirige mais, portanto, a homens que ser quer formar para que sejam homens, [...] É o *perigo* da Escolástica”¹⁰.

Parte dessa compreensão da filosofia escolástica medieval para P. Hadot, e de Tomás de Aquino em particular, vem da compreensão do problema da **filosofia cristã**, algo “mal colocado no tempo de Gilson”, que apontava para a filosofia uma “trajetória puramente teórica” (EE, p.287). Hadot parece reduzir a compreensão do pensamento escolástico medieval aos manuais de filosofia tomista, que sustentavam, por exemplo, a ideia da subordinação da filosofia moral à teologia, para se evitar o risco do “naturalismo”. Em sua defesa Hadot cita uma passagem do trabalho *Elementa Philosophiae*, publicado em 1937, de autoria F.X Maquart (EE, *ibidem*).

Parece-me que nesse ponto P. Hadot não faz jus à historiografia medieval ao não considerar 1) a importância da filosofia de língua árabe e da sua compreensão de “vida filosófica” presente em muitos filósofos do Islão; a 2) a presença da reflexão filosófica fora dos quadros da Universidade, como na figura de Dante; e 3) que a noção de **filosofia cristã** para Gilson está rigorosamente atrelada à conquista de uma nova forma historiográfica de ler os textos medievais, cujo *Le thomisme* é um dos avanços mais significativos nessa área no século XX¹¹. Vejamos sumariamente o caso de Gilson e de sua controversa noção de **filosofia cristã**. É o que menciono a seguir.

¹⁰ P. Hadot, “A filosofia como maneira de viver”, in EE, p.269. Grifo meu.

¹¹ Da vasta bibliografia sobre a história da filosofia medieval, destaco alguns trabalhos escritos nos anos 90 do século passado que acentuam novas perspectivas historiográficas: François-Xavier Putallaz, Ruedi Imbach, *Profession philosophe: Siger de Brabant*, Paris. Cerf, 1997; Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Paris, Cerf, 1996; Alain De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991. A obra de Gilson, *Le thomisme*, tem a primeira edição em 1919 e a última em 1969, um longo período de reescrita e aprofundamento do pensamento de Tomás de Aquino.

1.1. A ‘filosofia cristã’ para Gilson

A ideia de uma **filosofia cristã** para Etienne Gilson aparece bem antes da famosa sessão da *Sociedade francesa de Filosofia*, realizada ano de 1931. Gilson é levado a enfatizar, na 3ª edição do *Tomismo* (1927), a noção de Filosofia cristã, assim definida: “uma filosofia que é uma interpretação racional do dado revelado, mas para quem o elemento capital desse dado permanece a fé religiosa do qual a revelação cristã define o objeto” (T3:40). É a partir da ênfase na ideia da existência de uma filosofia em Tomás de Aquino que Gilson alcança a noção de filosofia cristã. Esta expressão não é do próprio Gilson, mas já aparece numa biografia de Tomás de Aquino do século XVIII¹², e consta no título da famosa encíclica *Aeterni Patris*, cujo texto é fundamental para a revalorização do tomismo no final do século XIX. O prefácio dessa terceira edição é de 12 de junho de 1925, bem antes do debate com Bréhier e Brunschvicg, no início dos anos 30 na Sociedade Francesa de Filosofia.

O próprio Gilson nos debates dessa sessão, dirigindo-se a Maritain, explicita o seu itinerário intelectual: “é a história da filosofia que me conduziu a colocar o problema da filosofia cristã, e não a posição teórica do problema que me levou ao estudo da história” [...] O que busco na noção de filosofia cristã é uma tradução conceitual daquilo que creio ser um objeto historicamente observável, a filosofia em seu estado cristão”¹³. Quando Gilson é instado a participar dessa sessão, este tema já era objeto de seus estudos. Ainda que aos olhos de Gilson, Boaventura e Agostinho, tenham elaborado uma doutrina cristã, foi Tomás de Aquino que apresentou uma atitude diferente ao renovar a filosofia, principalmente naquilo que diz respeito ao problema da razão e fé. A definição do termo filosofia cristã aparece em *O espírito da filosofia medieval*: “chamo filosofia cristã toda filosofia que, ainda que distinguindo formalmente as duas ordens, considera a revelação cristã como o auxiliar indispensável da razão” (1969:32). Dois princípios estão aqui em jogo: 1) trata-se de uma filosofia que admite a ação do dogma cristã, e 2) esta ação não destrói a racionalidade. A definição aqui encontrada diz respeito à uma realidade histórica concreta da qual a obra *L’esprit de la philosophie médiévale* fará a apresentação. O entendimento de Gilson é que sob a influência do dogma, a razão não perece, ao contrário, ela é levada a bom termo, pois a fé não destrói a essência dela, mas age

¹² Cf. T 3, 40, nota 2. A obra é de A. Touron, *La vie de Saint Thomas d’Aquin*, Paris, 1737.

¹³ Cf. *Bulletin de la société française de philosophie*, séance le 21 mars 1931, p.7.

sobre ela para lhe conferir a “plenitude da razão”¹⁴. O filósofo que se vê como religioso reconhece a fraqueza do entendimento humano entregue às suas próprias forças, reconhece as enormes contradições que os filósofos apresentam e que contribuem para engendrar o ceticismo. Numa palavra, para a *debilitas rationis*, requer-se o recurso divino oferecido pela fé.

2. A meditação monástica em Anselmo de Cantuária

A ocupação principal do monge –a *lectio divina*– inclui a meditação. Esta se constitui numa conquista progressiva da interioridade, em vista de um autoconhecimento da alma, para buscar o Deus assumido pela fé: um *itinerarium mentis ad deum*. O sentido geral de *meditari* é pensar e refletir; logo, é um termo correlato a *cogitare* e *considerare*, ambos muito utilizados por Anselmo. Em seu sentido prático, é pensar em algo com o objetivo de realizá-lo, o que contém em si a ideia do preparar-se e antecipar-se. No âmbito do mundo cristão, *meditari* está primeiramente e diretamente relacionado com a *lectio*:

“[...] pour les anciens, méditer c’est lire un texte et l’apprendre par coeur au sens plus forte de cette expression, c’est-à-dire avec tout son être, avec son corps, puisque la bouche le prononce, avec la mémoire qui le fixe, avec l’intelligence qui en comprend le sens, avec la volonté qui désire en pratique”¹⁵.

Anselmo contribuiu de forma consistente para a definição de um novo gênero literário de orações e meditações, o que pode ser entrevisto na sua obra homônima, precisamente no prólogo, onde se refere ao fato de que foram escritas para exortar o espírito do leitor ao amor e temor de Deus (*ad excitanda... ad dei amorem vel*

¹⁴ Cf. E. Gilson, “L’idée de philosophie chrétienne chez S. Augustin et saint Thomas d’Aquin”, in *La vie intellectuelle*, 1930, p. 38.

¹⁵ J. Leclercq, *L’amour des lettres et le désir de Dieu*. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. 3 ed. Paris, Cerf, 1990, p. 23. O exercício da *lectio* está presente ao longo da tradição medieval, sendo parte integrante dos procedimentos de ensino na Universidade Medieval. No entanto, cabe mencionar a seguinte distinção: “La *lectio* scolastique tend vers la *quaestio* et la *disputatio*. On lui pose et on se pose, à son sujet, des problèmes: *quaeri solet*. La *lectio* monastique tend vers la *meditatio* et vers l’*oratio*. La première est orientée vers la science, le savoir; la seconde vers la sagesse, le goût. Au monastère, la *lectio divina*, cette activité qui commence par la grammaire, aboutit, à la compunction, au désir eschatologique”. Leclercq, J. Idem, p. 72.

temorem) e também para um exame de si mesmo (*ad suimet discussionem*)¹⁶. Duas vertentes que culminam para o mesmo ponto: do autoexame do cristão para Deus, a fim de que o leitor alcance um sentimento (prazer e encanto) de amor. Além dessa finalidade, o prefácio dessas orações e meditações fornece-nos a forma na qual devem ser lidas essas orações, voltando-se diretamente para o leitor: que não sejam lidas do começo ao fim, de modo rápido, mas que se escolha aquilo que seja mais conveniente, a fim de aplicar-se a uma meditação atenta e exigente. Ou seja, a ordem da leitura é dada pelo leitor, e não por uma exigência interna do texto. O leitor é convidado a participar dessa atividade com a possibilidade de coparticipar do processo. Esse aspecto é importante, por ser um aspecto inovador na tradição da devoção medieval¹⁷.

A respeito de uma possível diferença entre *oração* e *meditação*, temos tão somente uma breve indicação presente na carta 10, de Anselmo para Adelaide, filha do rei Guilherme, o conquistador. Nas meditações, encontramos a presença de uma alma pecadora que faz um autoexame, de que advém, na maior parte das vezes, o desprezo de si mesma. Nas orações, reconhece-se uma íntima convicção do coração, orientado sempre para o aumento do amor¹⁸. Podemos, sem dúvida, preservar formalmente esses aspectos presentes em cada uma delas, sabendo que não há uma demarcação precisa entre ambas: “[...] we find taht distinction is not clear-cut: all his prayers have some element os meditation inthem, and vice versa”¹⁹. Encontramos em ambos os procedimentos o mesmo esforço mental.

O que se conhecia como modelo de oração, no período cristão, a partir da época carolíngia, eram as coleções de florilégios que reproduziam passagens dos Salmos, um material para ser lido e meditado. A palavra sagrada era o componente desses livros de orações. Com Anselmo, há uma mudança de conteúdo e forma. Em relação ao conteúdo, Anselmo acrescentará ao teor espiritual da oração um aspecto de ordem intelectual, que se manifestará no esforço mental para o exame e compreensão de si próprio. O cristão é levado a reconhecer e entender seu estado de pecador e de distanciamento de Deus. As súplicas e gemidos reafirmam a distância entre o homem e Deus, manifestando igualmente o desejo de alcançar a fonte de felicidade. As

¹⁶ Anselmo, OM, *Prologus*, 3:1-3.

¹⁷ W. Southern, *Saint Anselm and his biographer*. A study of monastic life and thought: 1059-1130. Cambridge, Cambridge University Press, 1966, pp.46-47; B. Ward, *Anselm of Canterbury: a monastic scholar*, Fairacres publications, 62, p.14.

¹⁸ Anselmo, *Ep*.10, 113: 11-19.

¹⁹ W. Southern, *Id*. p.103.

referências bíblicas existem em abundância e são o substrato das orações. Por outro lado, o sentido rigoroso da meditação é o de ser inicialmente uma *lectio divina*, a saber, leitura e estudo dos Salmos, ou de qualquer outro texto da Escritura. Mas as orações-meditativas de Anselmo –veremos cuidadosamente isso, mais adiante– procuram ser inicialmente um conhecimento do interior da alma, de um movimento introspectivo, da qual decorre o reconhecimento no apequenamento e humilhação do homem. O estado emotivo impulsiona a inteligência do homem. A oração de abertura do *Proslogion* pode ser entendida nesse sentido. As orações e meditações representam o grande legado da atividade espiritual de Anselmo. Do recolhimento e interioridade do monge, nasce um modelo literário que terá grande repercussão, no âmbito de devoção da Idade Média.

Esse novo conteúdo da oração é, por sua vez, apresentado numa linguagem que explora toda a riqueza linguística da língua latina. Anselmo é, salienta Southern, um exímio e elegante latinista²⁰. A tensão vivida pelo homem pecador (dor e exílio) é expressa através de recursos estilísticos cuidadosamente escolhidos. O refinamento verbal motiva a leitor, desperta a atenção para aquilo que é dito, alcançando seu objetivo maior. Além da oração-meditativa ser uma atividade mental –toda *meditatio* é uma *cogitatio*– ela é também uma conversão do coração, diante da opção pela vida monástica feita pelo monge. Distante está a oração de ser a expressão verbal de um pedido, súplica ou recepção estática de algo, mas antes é uma procura ardente e vigorosa. Poderíamos, talvez, atribuir à oração anselmiana aquilo que G. Antoni afirmou, a respeito de Agostinho: “[...] prier ce ne plus ‘parler’, c’est être devant pour vouloir et désirer, c’est un acte”²¹. O estilo literário preconizado por Anselmo teve forte impacto na espiritualidade cisterciense, da qual são Bernardo saberá explorar todo seu alcance²².

²⁰ É ao enfatizar a rima e a assonância que Anselmo alcança um estilo límpido, musical e epigramático: “[...] they (rimas) are pointers to the meaning first, and adornments only by accident. The similarities of sound follow the construction of the sentence; the construction of the sentence follows the shape of the argument, and the shape the argument reflect the balance of a universal order, which itself reflects the perfect symmetry of the whole creation. The rhymes and assonances in Anselm’s earliest writings recreate in miniature the tensions of the universe: the tensions between Sin and Righteousness, creation and re-creation, debt and payment, justice and mercy, eternal misery and blessedness”. W. Southern, *Saint Anselm. A portrait in a Landscape*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.74.

²¹ G. Antoni, *La prière chez Saint Augustin*. D’une philosophie du langage à la théologie du verbe. Paris: Vrin, 1997, p.97.

²² Cf. B. Ward, *The place of St. Anselm in the development of Christian Prayer. Cistercian studies*, 8. Paris, 1974.

¿Rasgos “Fenomenológicos” en el *De Triplici via Bonaventuriano*?¹

Julio César Barrera Vélez

1. Introducción

¿Es posible leer hoy filosóficamente –es decir (específicamente) fenomenológicamente– los textos medievales? Se preguntaba el sábado 10 de junio del 2006, el filósofo francés Emmanuel Falque, con motivo de la defensa de su Tesis de Habilitación² en la Universidad de París IV-Sorbona para acceder a la dirección de investigaciones en Filosofía Medieval. En este *itinerarium*, Emmanuel Falque subraya, pletórico del genuino asombro, del asombro de quien se reconoce siempre como filósofo in *fieri* que: “[...] parecía que la cuestión del **fenómeno** había sido un descubrimiento del siglo XX, o más bien del siglo XVIII, pero se encuentran raíces insospechadas en la época carolingia, en el siglo IX, precisamente en la **teofanía** de Juan Escoto Erígena”³.

Adscrito a este horizonte teórico el presente texto tiene como finalidad releer algunos pasajes del *opusculum* bonaventuriano: *De Triplici via incendiuium amoris* a partir de la llamada “*práctica de la fenomenológica de la filosofía medieval*” cuyo propósito –según Falque– “es, ante todo, alcanzar una **nueva manera de ver y de vivir el mundo**, tanto el de hoy como el de ayer, en tanto que ello nos puede enseñar también cómo pensar de otra manera, haciéndonos herederos de quienes nos han precedido”⁴. Por ende, en pos de la manifestación de “*la vivencia interna de los textos de la tradición*” como nos decía, el filósofo de siglo XX, Martín Heidegger,

¹ La primera versión del presente texto corresponde al seminario dictado en el segundo semestre del 2015 en el Programa de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura de Bogotá, intitulado: *Aproximación Fenomenológica a la Mística de San Buenaventura en De Triplici via*.

² Tesis que dará origen el texto intitulado: *Dieu, la chair et l’ autre. D’ Irénée à Duns Scot*, Paris, PUF, 2008.

³ Emmanuel Falque, *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas*, Trad. Marta González de Díaz y Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, Siglo del Hombre Editores-Universidad Católica de Colombia, 2012, p.21.

⁴ Emmanuel Falque, “Dios, la carne y el otro...,” p.22.

adentrémonos en el círculo que va de los *teologúmenos* a los *filosofemas* y viceversa. A partir de la *lectura fenomenológica* de las tres vías místicas expuestas por San Buenaventura en el *De Triplici via* en diálogo con las tres reducciones husserlianas.

2. Acotaciones al *Opusculum*

El término *opusculum* designaba en el medioevo –específicamente en el siglo XIII– a un género de escritura académica de naturaleza didáctica, cuyos orígenes se remontan a Aristóteles. Generalmente los *opusculum* presentaban la exposición sistemática de una investigación sobre una determinada *quaestio*. Adoptaban una estructura argumentativa progresiva y solían dividir su *corpus* en pequeños apartados o capítulos y estaban dirigidos a un público especializado⁵.

El *opusculum De Triplici via, Alias Incendium Amoris* está ubicado en la *Opera omnia* de San Buenaventura en el Vol 8: *Opuscula varia theologiam mysticam et res ordinis fratrum minorum spectantia* en la edición crítica de Colegii Sancti Bonaventurae, Editore, Ad claras aquas (Quaracchi) 1898. Este *opusculum* ha sido considerado por eruditos del pensamiento bonaventuriano como J. G. Bougerol (1989)⁶, E. Gilson(1965), E. Cousin (1992) T, Johnson (2000) Delio, I(1989) y Martignetti, R (2014) entre otros, como un texto de singular valor en la mística bonaventuriana. El *De Triplici via* puede considerarse como un compendio de *Teología Mística* donde San Buenaventura nos describe el proceso ascético para la adquisición de la *vera sapientiae* articulando dicho proceso con elementos **metafísico-teológicos** donde, según el medievalista argentino, Gerald Cresta: “[...] la búsqueda de la verdad y estructura gnoseológica del texto se armonizan en el itinerario humano hacia la conquista de lo trascendente”⁷. Respecto al título del *opusculum* detengamos en el término **vía** que, genéricamente, denota el acto de iniciar una

⁵ Alain De Libera, *La philosophie médiévale*, París, PUF, 1989. p.22.

⁶ Cf. Jacques Guy Bougerol, *Saint Bonaventure: études sur les sources de sa pensée*, París, Variorum Reprints, 1989. Cf. Edward Cousin, *The Two Poles of St. Bonaventure's Theology*, S Bonaventura 1274-1974, 5. Roma,1992, Grottaferrata. Cf. Timoty Johnson, *Poverty and Prayer in the Theology of St. Bonaventure*. New York, The Franciscan Institue,1990. Cf. Ilia Delio, *Cheminer avec Saint Bonaventure. Une introduction a sa vie, sa pensée et ses écrits*, Paris, Editions Franciscaines.Cf. Richard S Martignetti, *L'Arbre de Vie de Saint Bonaventura. Théologie du voyage mysitique*, Paris, Editions Franciscaines.

⁷ Gerald Cresta, “Luz, iluminación y verdad en el *De Triplici via* de San Buenaventura”, *Acta Scientiarum*, No 34, p.19.

caminata o de ponerse en camino hacia... Más en el ámbito de la **teología mística** *vía* hace alusión al “conjunto de actos jerárquicos por los cuales el alma adquiere los tres elementos constitutivos para la perfección: la paz, la verdad y la caridad”⁸, también el término en cuestión alude a la condición itinerante del hombre en tanto *homo viator*.

Según Fray Antonio José Grisales OFM: “San Francisco concibió una idea dinámica de Jesús que había elegido ser forastero y siempre en camino itinerante. Por eso él y sus seguidores buscan vivir de igual modo. Vivieron en movimiento”⁹. San Buenaventura denota, con la metáfora del camino –léase *vía*– la “idea de un movimiento, de una dinámica, de una situación de inicio y meta, punto de partida y punto de llegada [...] De un dinamismo ascensional en el alma humana que se pone en camino hacia Dios”¹⁰.

En suma, para el Seráfico Doctor la “[...] triple *vía* que el hombre debe recorrer está dentro de sí mismo; su alma es el lugar del camino, del movimiento dinámico en la ascensión hacia Dios”¹¹. En lo referente a la estructura del *opusculum*, *grosso modo*, la *vía* de actos jerárquicos es triple: purgativa, iluminativa y unitiva. La *vía* purgativa tiene como meta la paz mediante el ejercicio de la meditación, la *vía* iluminativa lleva al hombre a la verdad mediante la oración y la *vía* unitiva tiene como fin la unión con Dios mediante la *contemplatio sapiential*¹².

3. Vestigios “Fenomenológicos” en el *De Triplici via*

El proceso metódico del quehacer fenomenológico instaurado por Edmund Husserl tiene como eje central la aplicación a las diversas **ontologías regionales** de las tres reducciones: **fenomenológica, eidética y trascendental**¹³. De estos procedimientos metódicos encontramos exposiciones sistemáticas en la obra husserliana, por ejemplo, en *Ideas I*, §.63 a 127; en *Experiencia y Juicio*, §.86 a 93 o

⁸ Jacques Bonnefoy, *S. Bonaventura da Bagnorea. Le tre vie della vita spiritual, vita e pensiero*, Miscellanea Francescana, 626.p.76.

⁹ José Antonio Grisales, *El pensamiento formativo de San Buenaventura en el “De Triplici via”*: una propuesta formativa-espiritual, Roma.Pontifica Universidad Antoniana. 2001, p.67.

¹⁰ José Antonio Grisales, “El pensamiento formativo de San Buenaventura...”, p. 71

¹¹ José Antonio Grisales, “El pensamiento formativo de San Buenaventura...”, p. 70

¹² José Antonio Grisales, “El pensamiento formativo de San Buenaventura...”, p. 54

¹³ Javier de San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED,1986, p.10.

la dilucidación sobre la fenomenología empírica que aparece en *Hua. IX*¹⁴. Recordemos que la fenomenología “es –desde sus comienzos– un **retorno** a la **subjetividad** como fuente de la **constitución** del **sentido**”¹⁵. Así “la reducción –*reducere*– señala la operación esencial de reconducción de lo objetivo a lo subjetivo”¹⁶. Ahora bien, adentrémonos en la relectura en **clave fenomenológica** del primer capítulo del *opsuculum* bonaventuriano: *De Triplici via* en pos de auscultar algunos *vestigios* de las reducciones huserlianas que –*mutatis mutandis*– pueden ser objeto de explicitación del sentido dejado por la **vivencia de la experiencia mística** bonaventuriana que se ha sedimentado en el lenguaje del texto.

a) Huellas de la “Reducción Fenomenológica” en Vía Purgativa

Al centrar la mirada en la *vía purgativa* encontramos que la manera de acceder a la misma y de activar este proceso ascético lo describe San Buenaventura de la siguiente forma:

“He aquí el modo que tiene el hombre de ejercitar en el aguijón de la consciencia; primero exacerbándolo; segundo aguzándolo y tercero enderezándolo. Ha de exacerbarse, en efecto, con el recuerdo del pecado, aguzarse con la circunspección de sí mismo y enderezarse con la consideración del bien”¹⁷.

Obsérvese que la metáfora del **aguijón** hace alusión a una **afección** a un padecer –*pathos*– que la conciencia –en tanto torrente de vivencias– pone en presente a la apercepción del sujeto orante. Apercepción que alcanza el sujeto orante mediante la práctica de la *meditatio*. Recuérdese que en el medioevo la *meditatio* designaba en sentido lato meditación. Pero, en la Escuela de San Víctor, concretamente Hugo de San Víctor, responde que la ciencia se adquiere por la *lectio* y la *meditatio* (cf.

¹⁴ Germán Vargas Guillén, “En torno a la fenomenología de la fenomenología: La pregunta por el método”. Germán Vargas Guillén, *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos*. Sabrücken, Editorial Académica Española, 2012, p.2.

¹⁵ Germán Vargas Guillén, “En torno a la fenomenología de la fenomenología...”, p.7.

¹⁶ Germán Vargas Guillén, “En torno a la fenomenología de la fenomenología...”, p.7.

¹⁷ “Ad stimulum autem conscientiae hoc modo debet homo exercere se ipsum, scilicet ut primo ipsum exasperet, secundo exacuat, tertio dirigat. Nam exasperndus est recordatione peccati, exacueudus circumspectione sui, rectificandus consideratione boni”. *De tripli via*, c. I, § 3.

Didascalion I, 1.). Por ende, para Hugo de San Víctor, la *meditatio* hace referencia a la vida intelectual y espiritual.

En términos generales Hugo de San Victor ubica la *meditatio* entre la *cogitatio* y la *contemplatio*. De tal manera que “la *meditatio* es una visión en la que ni se abstrae ni se contempla, sino que se reflexiona”¹⁸. Visión que implica necesariamente una suspensión de juicio o epojé espiritual en el proceso ascético de esa vía purgativa. En donde el auto-examen es *conditio sine qua non* para acceder al nivel de lo que podemos llamar una especie de **epojé espiritual**. Al respecto, Buenaventura nos dice:

“[...] En cuanto a la negligencia el hombre debe **examinar** –*recogitare*– primero si fue negligente en guardar el corazón, emplear el tiempo e intentar el fin [...] En segundo lugar, debe el hombre **examinar** si procedió negligentemente en la oración, en la lectura y en la ejecución de las buenas obras [...] Y en tercer lugar debe *examinar* la negligencia que hubiese tenido en arrepentirse, oponerse y aprovecharse”¹⁹.

Obsérvese que en el numeral anterior y en los numerales 5 y 6 el término *recogitare* aparece aproximadamente nueve veces trocándose en la **unidad de sentido** principal de estos apartados. Además, la reiteración del término **examinar** nos trae los ecos de la *reflexio in actus signato* en la que el sujeto orante se constituye en su propio **objeto** de tematización²⁰. Buenaventura, a nuestro juicio, subraya mediante la reiteración del término *examinar* el proceso de **auto-examen** como el elemento esencial de la *via purgativa* en donde el sujeto orante pareciera que realiza una suspensión de juicio –léase *epojé espiritual*– en el interior de su torrente de vivencias para retrotraerse a la génesis del sentido de los mismos, pues recordemos que:

“En la vida natural todo parece tener no sólo su sentido, sino su valor de verdad; todo parece estar objetivamente establecido [...]. La fenomenología

¹⁸ Silvia Magnavacca, *Léxico Técnico de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2014, p.416.

¹⁹ “[...] Circa negligentiam autem attendendum est, quod primo debet *recogitare* homo, si in se fuerit negligentia cordis custodiendi, temporis expendendi et finis intendendi [...] Secundo debet homo *recogitare*, si negligens fuerit in oratione, in lectione, in boni operis [...] Tertio debet *recogitare*, si negligens fuerit ad poenitendum, ad resistendum, ad proficiendum”. *De Triplici via*, c.I, § 4.

²⁰ Silvia Magnavacca, *Lexico Técnico de Filosofía Medieval...* p.578.

comienza por aislar y suspender ese presunto valor de verdad [...] se llama *epojé* en fenomenología al acto de suspender toda validez de ser y volver a comenzar la constitución del sentido a partir del sujeto que es cada quién, en primera persona”²¹.

Por tanto, el posible **aire de familia** o paralelismo entre la *via purgativa* que nos presenta Buenaventura en este opúsculo con la **reducción fenomenológica**, estriba, a nuestro juicio, en el **auto-examen** a que debe someter su consciencia el sujeto orante para iniciar el *itinerarium* ascético de purificación espiritual que le permite²², según el Seráfico Doctor, acceder a tres bienes o virtudes ascéticas, en palabras de Buenaventura:

“De manera que hemos de empezar por el primer bien, que es la diligencia, la cual franquea el camino de los demás bienes. Y la diligencia es, permítasenos definirla así, cierto vigor que afecta el alma, que sacude de ella toda negligencia y la dispone para conducirse en las obras del divino servicio vigilante, confiada y elegantemente. Y ella, vuelvo a repetirlo, abre camino a los bienes que siguen. El segundo bien es la austeridad, la cual es cierto rigor, en cuya virtud el alma no solo refrena toda concupiscencia, sino se habilita para amar la esperanza, pobreza y vileza. Y, por último, viene el tercer bien, que es la benignidad, ese dulzor que excluye toda malicia y habilita a nuestra alma para ser benevolente, paciente e interiormente alegre. Y aquí pone término a la purificación, que se ejercita según la vía de la meditación. Toda conciencia pura, en efecto, alegre es jocunda. Y así, el que quiera ser purificado, conviértase, según queda dicho, al aguijón de la conciencia”²³.

²¹ Germán Vargas Guillén, “En torno a la fenomenología de la fenomenología...”, pp 13-14.

²² Emmanuel Falque, “Dios, la carne y el otro...”, p.54.

²³ “Primo igitur inchoandum est a strenuitate, quae viam praebet aliis. Liceat autem eam sic describere: strenuitas est quidam vigor animi, excutiens omnes negligentiam et disponens animas ad faciendum omnia opera divina vigilanter, confidenter, eleganter. Haec est quae viam praebet ad omnia bona sequentia. De sequitur severitas, quae est quidam rigor mentis, restringens omnem concupiscentiam et habilitans ad amorem asperitatis, paupertatis et vilitatis. Tertio sequitur benignitas, quae est quidam dulcor animae, excludens omnem nequitiam et habilitans ipsam animam ad benevolentiam, tolerantiam et internam laetitiam. —Et hic est terminus purgationis secundum viam meditationis. Nam omnis conscientia munda laeta est et iucunda. Qui vult ergo purgari, vertat se modo praedicto ad stimulum conscientiae”. *De Triplici via*, c. I. § 9.

Véase como Buenaventura mediante las virtudes acéticas de Diligencia, Austeridad y Benignidad subraya el rol que las operaciones afectivo-volitivas ejercen en el proceso de purificación espiritual en donde lo racional pareciera “suspenderse” puesto que “el sentimiento como auto-afección del sujeto es quién permite que la sensación interna sea la que le hable de lo absoluto en forma catafática”²⁴. He aquí cómo la *vía purgativa* a modo de **epojé mística** le permite al sujeto orante comprender como correlato trascendental la experiencia vivida, intencionalmente auto-dada que ahora es fenomenológicamente reducida. En este proceso el sujeto orante realiza una **suspensión** de la actividad racional cotidiana para acceder al *transitus* hacia un quehacer de naturaleza *apofántica* que se trueca en objeto intencional de su acción y que le permite al hombre alcanzar una nueva visión de lo real y abrirse a las aparentes antinomias del *itinerarium* místico²⁵. En este nivel el sujeto orante puede según el Seráfico Doctor comprender que: “Por tanto, esta vía tiene principio en el aguijón de la consciencia y término en la experiencia de la alegría espiritual; y se ejercita en el dolor, pero se consume en el amor”²⁶. Al respecto el fenomenólogo norteamericano Michael Barber, nos dice:

“En la experiencia mística uno experimenta un choque. Esta actitud religiosa es *análoga* a la actitud fenomenológica y su *epojé* [...] Por una parte, por la *epojé religiosa*, uno se autoexperimenta como si ya no se encontrara en la actitud de vivir ingenuamente el mundo diario y como se si se situara a cierta distancia de este mundo, pero, por otra parte, esta *epojé* no implica que el mundo diario desaparezca del campo de la experiencia, como si el alma de uno transmigrara a otro estado ontológico. Al contrario, debido a la *epojé religiosa* adoptada respecto de él, resulta que uno ‘ve a través’ de este mundo de la vida cotidiana nuevos sentidos y experimenta nuevas relaciones”²⁷.

²⁴ Carlos Arboleda, “La mística como proceso fenomenológico”, en *Cuestiones Teológicas*, 39. No.80, p.330.

²⁵ Emmanuel Falque, “Vers une phénoménalité du texte”. Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*. Paris, Éditions Lessius, 2013, p.57.

²⁶ “Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consummatur in amore”. *De Triplici via*, c. I. § 9.

²⁷ Michael Barber, “Una fenomenología de la experiencia religiosa y teología de la liberación”, *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*. PUCP, 2006, pp 171-172.

b) Huellas de la “Reducción Eidética” en Vía Iluminativa

En la **vía iluminativa** encontramos que Buenaventura a lo largo de sus cinco numerales –del 10 al 14– hace uso reiterado de la **metáfora de la luz** como *conditio sine qua non* para acceder a la *contemplatio sapientielle*, en palabras del Seráfico Doctor: “A continuación, después de la vía purgativa viene la iluminativa, donde el hombre debe ejercitar el rayo de la inteligencia”²⁸. Obsérvese que mediante el **símbolo del rayo** se alude a la irrupción de la luz increada en el entendimiento del sujeto orante y será este *sui generis* esplendor el que le permita abrir su *oculus rationis* para **ver en la intuición** lo esencial de la experiencia mística.

Al respecto, Buenaventura en *Collationes in Hexaemeron*, nos pone en presente que: “Estas virtudes fluyen de la luz eterna al hemisferio de nuestra alma a su origen, como el rayo perpendicular o directo, que vuelve por el mismo camino por el que fue”²⁹. Aquí la luz increada le posibilita al sujeto orante acceder a la *contemplatio sapientielle* concebida esta como:

“Un conocimiento experimental de naturaleza afectiva que denota gusto por la presencia divina bajo la acción del don de la sabiduría [...] Alude también al efecto interior producido por la gracia santificante que materializa el grado más alto de amor y de unión íntima del alma con Dios”³⁰.

Ahora bien, al buscar las estructuras invariantes –léase *eidos*– que pueden ser explicitadas en el acercamiento fenomenológico a la experiencia mística de la vía iluminativa, encontramos que Buenaventura reitera –a todo lo largo del numeral 10– no sólo la acción iluminativa del rayo de la inteligencia, sino que describe tres operaciones (que la subjetividad proto-operante del sujeto orante) debe realizar a modo de **correlación** con la presencia en su interior de la luz increada. Operaciones que se constituyen en el **núcleo de sentido** de los numerales restantes del opúsculo, en palabras del Seráfico Doctor:

²⁸ “Secundo loco post viam purgativam sequitur illuminativa, in qua exercere se debet homo ad radium intelligentiae...” *De Triplici via*, c. I. § 10

²⁹ “Haec virtutes fluunt a luce aeterna in hemisphaerium nostrae mentis et reducunt animam in suam originem, sicut radius perpendicularis sive directus eadem via revertitur, qua incessit...” *Hexa.*, coll 6 n.24.

³⁰ Jacques Bougerol, *Lexique saint Bonaventure*, París, Éditions Franciscaines, 1969, p.40. Traducción propia.

“A continuación, después de la vía purgativa viene la iluminativa, donde el hombre debe ejercitar el rayo de la inteligencia, ajustándose al siguiente orden. Ese rayo, en efecto, ha de *prolongarse*, en primer término, a los pecados perdonados; ha de *ensancharse* después de los beneficios otorgados; y, por último, ha de *proyectarse* a los premios prometidos”³¹.

Véase cómo la tríada –prolongarse/ensancharse/proyectarse– describe las operaciones místicas, sobre el **rayo de la inteligencia** que, a modo de gradación espiritual, retrotrae al sujeto orante a una profunda introspección que lo llevan a dirigir la mirada al totalmente Otro³². Que ahora lo interpela no mediante el clásico *verbum mentis*, sino mediante la vivencia de una *intelección visual* particular. Al respecto Buenaventura nos dice:

“En segundo lugar, hemos de *ver* cómo se *ensancha* este rayo, considerando los beneficios otorgados [...]”³³. Y, por último, continuando con la vía iluminativa, hemos de *ver* cómo este rayo ha de *reproyectarse* en virtud de la meditación”³⁴.

Observemos cómo esta *sui generis* visión que produce en el sujeto orante la acción del **rayo de la inteligencia** posibilita el paso de la actividad *catafática* a la *apofática*. Este *tansitus* la autoafección *apofática* permite que el sujeto orante “experimente la inmanencia de su ser incorporal la revelación de lo trascendente”. En este estado es tal el sentimiento y la experiencia de lo absoluto que queda sin palabras. No encuentra palabras para expresar lo vivido y lo sentido... solo le resta ver (Arboleda, 2006:330). Al respecto San Buenaventura subraya que la acción de la luz increada sobrepasa la mera intelección y le permite al sujeto orante tener la vivencia de una **racionalidad**

³¹ Secundo loco post viam purgativam sequitur illuminativa, in qua exercere se debet homo ad radium inelligentiae hoc ordine. Nam radius ille primo est protendendus ad mala dimissa, secundo, dilantandus ad bonencia commissa, tertio, reflectendus ad premia promissa...” *De Triplici via*, c. I. § 10.

³² Emmanuel Falque, “Vers une phénoménalité du texte...” p.55.

³³ “Secundum videndum est, qualiter iste radius dilatetur in consideratione beneficiorum commissorum...” *De Triplici via*, c. I. § 11 [...].

³⁴ “Ultimo circa viam illuminativam videndum, qualiter iste radius intelligentiae per meditationem est reflectendus...” *De Triplici via*, c. I. § 14.

afectiva al articular la acción del **rayo de la inteligencia** con una gratitud afectuosa. En palabras del Seráfico Doctor:

“Y cuando estas cosas con diligencia se ponderan, el rayo de la inteligencia nos ilumina de las tinieblas. Adviértase, empero, que tal iluminación ha de ir acompañada de gratitud afectuosa, pues de lo contrario no sería iluminación celestial, cuyo esplendor lleva consigo calor”³⁵.

c) Huellas de la “Reducción Trascendental” en Vía Iluminativa

Para los fenomenólogos de la religión como el español Juan Martín Velasco³⁶, cuando en la experiencia mística se alcanza la *vía unitiva* entre el sujeto que experimenta y lo experimentado se produce la máxima inmediatez cognoscitiva, pues el cognoscente y lo conocido se mueven en la misma esfera de realidad: el *fenómeno puro*. Buenaventura nos presenta algunos vestigios indirectos de esta inmersión e identidad con la divinidad cuando describe los efectos que el alma experimenta en la unión amorosa con la manifestación de lo sagrado, al decirnos en el numeral 16 de *De triplici via*:

“En segundo lugar esta llamita –léase llamita de la *sapientia*– ha de inflamarse y, de hecho, se inflama, dirigiendo la afección a la consideración del amor del Esposo. Y esto se realiza considerando el amor del Esposo, ya en sí mismo, ya en relación con los afectos de los ciudadanos celestes, ya en relación con el Esposo. Lo cual acaece cuando se considera, primero, que el amor colma todas las necesidades del corazón humano; segundo que el amor produce en los bienaventurados abundancias de todos los bienes y, tercero, que el amor hace presente al que es sumamente deseable”³⁷.

³⁵ “Et cum haec diligenter pensantur, per radium intelligentiae tenebrae nostrae illuminantur. Et talis illuminatio coniuncta debet esse gratitudini affectionis, alioquin non est illuminatio caelestis, ad cuius splendorem videmus sequi calorem...” *De Triplici via*, c. I. § 10.

³⁶ Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006.p. 10.

³⁷ “Secundo, inflammandus est, et hoc ex conversione affectionis super amorem Sponsi. Et hoc quidem fit vel comparando ipsum amorem ad se ipsum, vel ad affectum supernorum civium, vel ad ipsum Sponsum. Tunc autem hoc facit, quando attendit, quod per amorem supplieri potest omnis indigentia, quod per amorem est in Beatis omnis boni abundantia, quod per amorem habetur ipsius summe desiderabilis praesentia. Haec sunt, quae affectum inflammant.” *De Triplici via*, c. I. § 16.

Por otra parte, en la misma línea de Velazco, Miguel García-Baro, nos recuerda que en la reducción trascendental huserliana:

“Lo que se pone entre paréntesis es la existencia misma de la conciencia, realizándose un acto de reflexión en el cual el acto de pensar –*noesis: intencionalidad*– y lo pensado –*noema: contenido intencional del acto de pensar*– se mueven en el ámbito de la inmanencia [...]. Ahora en la reflexión la conciencia está intencionalmente dirigida hacia sí misma y en ella coinciden el acto de pensar y el contenido del acto, así se obtiene el fenómeno o realidad auténticamente trascendental en el cual están incluidos el objeto pensado y el acto de pensar, en lo que se llama vivencia”³⁸.

Imbricados en este horizonte, encontramos algunas huellas de reducción trascendental cuando en la descripción del proceso místico de unión con Dios, Buenaventura hace patente, mediante el uso *apofático* de la metáfora de la llamita que inflama en el alma el deseo de lo sagrado, la apertura del sujeto orante a la deificación, a la apertura total a la *theosis*. En donde el yo del sujeto orante pareciera perderse en lo Otro, pareciera sumergirse por mor del amor en la infinitud que irrumpe en su existencia pues, en esta singular vivencia, se experimenta un profundo vacío existencial y ninguna palabra puede dar cuenta de lo experimentado aunque el sujeto orante sí es consciente –*a posteriori*– del raptó místico que lo faculta para experimentar sensaciones incorpóreas o, en palabras de Buenaventura, tiene la **vivencia** de los *excesus mentalis*³⁹. Al respecto el Doctor Seráfico nos dice:

“Y, por último, esta llamita ha de levantarse, elevación que se consigue cuando sube sobre todo lo sensible, imaginable e inteligible conforme a este orden: primero, diciéndose el hombre a sí mismo al meditar, puesta la mirada directa en el Esposo, a quien desea amar perfectamente, que Aquel a quien ama no es sensible, porque no es visible, oíble, odorable, gustable, palpable y, por lo mismo, no es sensible sino todo deseable”⁴⁰.

³⁸ Miguel García Baro, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 1999, p.143.

³⁹ Emmanuel Falque, “Vers une phénoménalite du texte...” pp 55-56.

⁴⁰ “Tertio, sublevandus est, et hoc supra omne sensibile, imaginabile et intelligibile, hoc ordine, ut homo immediate de ipso, quem optat perfecte diligere, primo meditando dicat sibi, quod ille quem diligit, non est sensibilis, quia non est visibilis, audibilis, odorabilis, gustabilis, tangibilis, et ideo non est sensibilis, sed totus desiderabilis. Secundo, ut cogitet, quod non est imaginabilis,

Respecto al proceso de ejercitación de la *via unitiva* en donde el sujeto orante se **hace uno con la divinidad**, Buenaventura usando la metáfora de la llamita de *la sapientiae* nos dice:

“Y terminemos diciendo cómo debemos ejercitar la llamita de sapiencia. Digo que tal ejercicio procede según este orden: primero, en efecto, esta llamita ha de concentrarse; segundo, ha de inflamarse y tercero ha de levantarse”⁴¹.

Véase que **concentrarse, inflamarse y levantarse** aluden de manera directa al *corpus* de operaciones –razón, sindéresis, consciencia y voluntad– que Buenaventura exige ejercitar a modo de escala mística a la unión por cuanto estas potencias del alma están en el núcleo más profundo de la subjetividad del hombre y deben ser trastocadas o trascendidas para acceder a la apertura total de su ser, pues según el Seráfico Doctor: “Y añádase que esta manera de meditación debe ocupar al alma toda entera y esto, según todas sus fuerzas a saber, la razón, sindéresis, consciencia y voluntad”⁴².

En términos generales encontramos que en la vía unitiva el deseo de apertura amorosa hacia la divinidad por parte del sujeto orante confirma el núcleo experiencial del arrobamiento místico que, *mutatis mutandis*, nos remite a la reducción trascendental husserliana. Pues, en esta vía, pareciera que la intencionalidad proto-operante del sujeto orante cesa para dar paso a la recepción pasiva del fenómeno que se muestra y dona a la consciencia pura. Al respecto, el fenomenólogo francés Michel Henry, nos recuerda que:

“Ver en sentido fenomenológico, como sinónimo de captar, se refiere a ese resplandor trascendental que no es ni la luz del sol, ni la de la electricidad y,

quia non est terminabilis, figurabilis, numerabilis, circumscriptibilis, commutabilis, et ideo non est imaginabilis, sed totus desiderabilis. Tertio, ut cogitet, quod non est intelligibilis, quia non est demonstrabilis, definibilis, opinabilis, aestimabilis, investigabilis, et ideo non est intelligibilis, sed totus desiderabilis”. *De Triplivi via*, c. I. § 17.

⁴¹ “Postremo sequitur, qualiter nos exercere debemus ad igniculum sapientiae. Hoc autem faciendum est hoc ordine: quia iste igniculus est primo congregandus, secundo inflammandus, tertio sublevandus...”. *De Triplici via*, c. I. § 15.

⁴² “In huiusmodi autem meditatione tota anima debet esse intenta, et hoc secundum omnes vires suas, scilicet secundum rationem, synderesis, conscientiam et voluntatem...”. *De Triplici via*, c. I. § 19.

en la cual, sin embargo, independientemente de todo resplandor natural o artificial, las cosas se nos están apareciendo y somos uno con ellas”⁴³.

⁴³ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, París, Éditions du Seuil, 2000, p.149.

La Mistica Carnis El abrazo (*amplexus*)*

Luis Fernando Benítez A. OFM

La falta del abrazo en la actualidad es la motivación de este escrito puesto hoy bajo sus ojos y en sus brazos. Por abrazar el diccionario nos indica la acción de rodear algo o a alguien y esto como señal de afecto, cariño o modo de saludo. En un tono figurativo es acoger ciertas ideas, opiniones, doctrinas. Abrazar es un acto incluyente o una cosa conteniendo otra, las cuales están íntimamente relacionadas. Ante estas definiciones el abrazo (*amplexus*) abarca tanto la vida de la interioridad como aquella externa, además, es una encarnación de algo que aparece sólo por los actos de la carne. El abrazo es un aparecer de aquello que es del orden de la interioridad, de la mente. Este sería el problema formulado para este escrito.

Tenemos, así, la vía para un análisis desde algunos autores medievales y otros más contemporáneos. El desarrollo comprenderá: 1. Consideraciones generales del abrazo en el imaginario medieval; 2. Visión franciscana del abrazo; 3. La dimensión carnal del abrazo; 4. Conclusión.

1. Consideraciones generales del abrazo en el imaginario medieval

Desde la antigüedad el tacto es el primero de los sentidos, aunque Aristóteles lo ubique en el tercer lugar en la escala diseñada por él mismo. El desarrollo de este sentido es llamado: “el primer gran ojo”¹. En la Edad Media, el abrazo es relacionado con la mística, destacándose, a los ojos de los estudiosos de esta época, el autor franciscano: Buenaventura da Bagnoregio. Es una “sensación espiritual” una percepción de la mente referida a la gracia². Este estado espiritual es al final de una escala, una sensación física. En esta interpretación se considera el abrazo como el

* Trabajo derivado de la investigación: Antropología de la muerte: un puente entre finitud y trascendencia, su percepción y análisis crítico en el mundo universitario.

¹ José Tolentino Mendonça, *Hacia una espiritualidad de los sentidos*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2016, p. 29

² Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño Dávila Editores, 2005, p. 64.

sentido del tacto. Para su entendimiento es necesario tomar los estudios de Aristóteles recepcionados en esa época.

Partiendo del texto *De Anima*, encontramos que la primera pregunta del autor es: ¿es la carne el órgano de la facultad propia del tacto y, en los otros animales, son los tejidos? Y, más adelante, se pregunta: ¿no será que el órgano específico del tocar será algún otro órgano interno?³ Una de las características de este sentido es la posibilidad de tener varias parejas de contrarios⁴. El autor se pregunta si el órgano de tocar o del tacto es interno o no, puesto que la sensación coincide con el contacto de los objetos. El mismo autor afirma que percibimos gracias a un medio, pero en el caso de las cosas tangibles, este medio no es percibido; los objetos son percibidos por el mismo intermedio, la acción del intermediario es, al mismo tiempo, el intermediario mismo. Después de una serie de deducciones con respecto a los demás órganos se los sentidos, el autor concluye que el órgano del tacto es interno; la carne es un intermediario de este sentido, puesto que el objeto bajo la carne es percibido⁵.

Para Aristóteles, sentir es someterse a una pasión, es un acto de sufrimiento, puesto que, en el caso del tacto, es el exceso de sus cualidades lo que se percibe, mostrando así que los sentidos son medios, intermediarios (*mesón*) entre los sensibles contrarios. Ese intermediario o medio (*mesón*) tiene cualidades de juicio (*kritikón*), juzga acerca de cosas sensibles opuestas como tangible y no tangible, teniendo éste una débil cualidad específica⁶.

Los análisis encontrados sobre los órganos de los sentidos según Aristóteles, muestran que los procesos físicos, que subyacen en los órganos de los sentidos, no son cambios cualitativos estándar o alteraciones, son más bien actividades o actualizaciones de las potencias en los materiales constituyentes de los cuerpos animales vivos. Esto corresponde a una reacción de cara a la lectura espiritualista de los sentidos. La interpretación de la idea de recepción de la forma sin materia ha sido uno de los puntos de contención entre los fundamentalistas literarios y los espiritualistas⁷.

³ Aristote, *De Anima*, Paris, Belles Lettres, 1995, p. 60

⁴ *Ibíd.*, p. 62

⁵ *Ibíd.*, 1995, p. 64

⁶ *Ibíd.*, p. 64

⁷ Joseph M Magee, *Sense organs and activity of sensation in Aristotle*, Leiden, Brill NV, 2000, p. 321

Para nuestro interés, ya que tomamos el texto de Aristóteles, es importante señalar que el mencionado autor insiste en la necesidad de un *medium* para las sensaciones en *De Anima*. Esto implica que él cambió su posición sobre el mecanismo de la percepción en el libro *De Physica*⁸. Por todo eso concluimos que, en el pensamiento de Aristóteles, la percepción como actividad constituye un principio para afirmar que todos los órganos de los sentidos requieren un *medium* para unirse con sus respectivos objetos. Por eso, en su pensamiento, acerca de la percepción se afirma que ella es una clase de proceso físico en el cual es realizada la actividad de la percepción.

Como acabamos de ver, esta lectura espiritualista del tacto, da al abrazo ese carácter especial, designando un **grado místico**⁹. Este abrazo es la antesala del reposo en el cual culmina la vida espiritual. No en vano en la mística, quienes se abrazan a ella, la consideran un coloquio. En ese abrazo místico está recogido el dolor del mundo, por eso, desde esta afirmación la encarnación y el compromiso figuran como ingredientes del abrazo místico. Ese camino de la carne tiene en Francisco de Asís uno de sus exponentes.

2. La visión franciscana del abrazo

En autores como Emmanuel Falque, San Francisco de Asís (1181/1182-1226) tiene una “palabra de la carne”¹⁰ fruto de la experiencia de la carne, lo cual es materia para un estudio desde la fenomenología como descriptiva que es. La carne en el hermano de Asís se hace canto, canción, como es el *Cántico de las Creaturas*, por eso, la carne es expresión. Sea de paso decir que esta visión de San Francisco de Asís abre la mirada al mundo como el nuevo claustro, convirtiéndose en *locus theologicus*. Esta postura es la entrada al “ser en la carne”¹¹ de esta forma tanto la pobreza como la desnudez son expresadas en forma de canto en el *Cántico de las Creaturas* dando paso a la conversión carnal del ser humano con el mundo. Convertirse en mundano y carnal. Este hermano, esposando a la dama pobreza, adviene un hombre de mundo encarnado en la situación social de los más pobres de su sociedad, de ahí que sea menor e invite a sus hermanos a ser menores. La pobreza es un modo de encarnarse; él se ajusta a vivir en su propio cuerpo y carne todo lo que implica vivir el evangelio

⁸ Joseph M Magee, *Sense organs and activity of sensation in Aristotle*, Leiden, Brill NV, 2000, p. 329

⁹ Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, 2005, p. 64

¹⁰ Emmanuel Falque, *Dios, la carne, el otro*, Bogotá, Siglo de hombres editores, 2012, p. 346

¹¹ Ibñid., p. 348

como regula evangélica. Es visible con este modo de vivir que hay una amistad con las cosas corporales, una fraternidad cósmica.

A la dama pobreza se agrega el asunto de la desnudez. Con el episodio de su vida en 1206, él se desnuda delante de los habitantes de Asís, indicando con su desnudez la exposición de su fragilidad, el estado de indefensión y la apertura a la Transcendencia.

El tema de la desnudez en la persona de Francisco de Asís es de vital importancia para la comprensión del cuerpo en aquella sociedad y para nuestros intereses en este estudio sobre el abrazo y su desnudez en la perspectiva planteada¹². La escena de la desnudez de Francisco de Asís en 1206 ha sido representada en el arte y en el teatro. Esto es una manifestación del *ars concionandi* o el arte de la oratoria, consistiendo en un método popular medieval para persuadir en una asamblea o *concione*. Esta forma de persuadir es diferente de la retórica o el discurso racional con sus reglas; esta forma de arte pretendía con el drama, por las acciones físicas, acompañar las palabras y los gestos destinados a atraer la atención de los espectadores. La mística medieval veía en la desnudez un importante símbolo, el seguimiento del Cristo desnudo, libre de bienes materiales, es un imaginario en aquella época y muy bien desarrollado por la mística medieval. Esto motivaba al despojo material de todas las cosas, expresado en el despojo de las vestiduras o la desnudez del cuerpo. En esta época no era algo escandaloso el desnudo, no había ese pudor físico; las mismas habitaciones estaban siempre llenas de personas, la intimidad no era una práctica común, incluso no había cuidado para sus necesidades corporales. La desnudez es un símbolo de la libertad como un niño recién nacido. En Francisco de Asís el desnudo espiritual precedió el desnudo físico¹³; la forma teatral de Francisco de Asís no sólo era algo histriónico sino también algo cargado de riesgo.

La desnudez en Francisco de Asís toma de igual forma en el abrazo, beso y cuidado hacia un leproso¹⁴. Vale la pena recordar quién era el leproso en esta época. Ellos estaban muertos, no tenían derechos y su enfermedad era vista como desprecio de Dios en sus vidas por sus muchos pecados. El consumo de cereales descompuesto por las hambrunas, generaban en algunas personas, todo tipo de laceración, eczemas,

¹² Celano, *Vida primera*, Madrid, B.A.C 2006, p. 173.

¹³ Donald Spoto, *Francisco de Asís. El santo que quiso ser hombre*, Barcelona, Vergara grupo zeta, p. 90.

¹⁴ Celano, *Segunda vida*, Madrid, B.A.C 2006, p. 169.

herpes, cáncer de piel, cangrena, úlceras faciales. Para ellos, estaban prohibidas las ciudades, los pueblos, las plazas y ningún tipo de contacto con las demás personas, para ello, la práctica era el uso del cencerro o la campanilla que hacían sonar con su caminar. El santo de Asís cambió la repulsión, como costumbre de la época, por la acogida, la disposición por ellos como seres rechazados. En ese tiempo era común pensar que servir y ayudar a los necesitados equivalía a servir a Cristo pobre, solitario, desnudo y moribundo¹⁵. Lo más espiritual se mediatiza por lo corpóreo. Esto se confirma de igual forma en el siguiente texto de Escritos Místicos Españoles:

“así que abra sus entrañas y sus brazos y manos a la piedad la buena mujer y muestre que su granjería nace de virtud, en no ser escasa en lo que según razón es debido. Y como, el que labra el campo, de lo que coge en él da sus primicias y diezmos a Dios, así ella, de las labores suyas y de sus criadas, aplique su parte para vestir a Dios en los desnudos, y hartarle, en los hambrientos; y llámale como a la parte de sus ganancias y abra, como aquí dice, sus manos al afligido y al menesteroso sus palmas”¹⁶.

Esta introducción en la persona de Francisco de Asís es la intuición que se convertiría luego en aquella conceptualización por parte de los autores franciscanos. La experiencia del santo deviene *corpus*, academia, códice para estos autores franciscanos¹⁷. Su itinerancia es muestra del místico que no puede dejar de caminar y por eso su recorrido es seguido por otros después de él.

La realidad de afirmar los sentidos espirituales por Alejandro de Hales como sucesor del pensamiento de Agustín de Hipona en el tema de los sentidos, tiene en San Buenaventura de Bagnoregio, un continuador. En la obra de este autor franciscano (1217-1274): *De Triplici Via* clasificada como *opuscula mystica* destacamos su aporte a este estudio. Presentando, en su obra citada, los siete grados por los cuales accedemos a la dulzura de la caridad, los siete grados: vigilancia, confidencia, concupiscencia, excedencia, complacencia, alegría, adherencia, muestra que esta

¹⁵ Donald Spoto, *Francisco de Asís. El santo que quiso ser hombre*, Barcelona, Vergara grupo zeta, p. 95.

¹⁶ José Bergamino-Adolfo Bioy Casares-Hernán Díaz Arrieta et al. (dirs), *Escritores místicos españoles*, México, Editorial Océano, s.f., p. 316.

¹⁷ Théophile Desbonnets, *From intuition to institution*, Chicago, Franciscan herald press, 1987.

secuencia está dominada por el afecto¹⁸, ahora bien, de la *excedentia* que todo lo supera y de lo cual se desprende y se llega sobre todo a la unión entre el beso y el abrazo¹⁹. Este fragmento alude directamente al hermano Francisco de Asís quien en su *Testamento* escribe:

“el Señor me dio a mí, el hermano Francisco, el comenzar de este modo a hacer penitencia: pues, como estaba en pecados, me parecía extremadamente amargo (*amarum*) ver a los leprosos; pero el Señor mismo me llevó entre ellos y practiqué con ellos la misericordia. Y al separarme de ellos, lo que me parecía amargo se me convirtió en dulzura (*dulcedinem*) del alma y del cuerpo; y, después de un poco de tiempo, salí del mundo”²⁰.

El texto de Buenaventura, citado arriba es, a los ojos de los estudiosos de la mística medieval, uno de los grandes representantes de este período en aquel tema. Es visto como una verdadera “*Summa de la Teología Espiritual*”²¹. El abrazo acompaña al beso en su relación con Dios evocando el texto bíblico del Cantar de los Cantares: “que el me abrace con toda su boca, pues sus caricias son mejores que el vino”²². En la tradición franciscana a la cual pertenecen los dos autores mencionados hasta el momento, el abrazo (*amplexus*) es mucho más físico y plástico que en la espiritualidad monacal, el cual es más abstracto y simbólico²³. Esta afirmación toma sentido si la iluminamos desde el hecho histórico del encuentro del hermano Francisco de Asís con el leproso. Es importante decir que en la Teología simbólica ocupa un papel destacable, mostrando así el diálogo entre la espiritualidad franciscana y la monacal.

¹⁸ Sancti Bonaventurae, *De Triplici Via*, tomo VIII, c. 3, n. 7: “...in ceteris vero sequentibus dominatur affectio”.

¹⁹ Sancti Bonaventurae, *De Triplici Via*, tomo VIII, c. 3, n. 7: “...et illa excedentia, quousque pervenitur ad copulam et osculum et amplexum, ad quod nos perducatur etc. Amen”

²⁰ Kajetan Esser, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi*, Padova, Edizioni messagero padova, 1982, 572.

²¹ Massimo Vedova, L'amplexus símbolo dell'unione dell'anima con Dio nel contesto della letteratura mistica medievale, *Miscelanea Francescana*, 112, 2012, pp.600-618 (p. 610).

²² Massimo Vedova, L'amplexus símbolo dell'unione dell'anima con Dio nel contesto della letteratura mistica medievale, *Miscelanea Francescana*, 112, 2012, pp.600-618 (p. 611) *Cantar de los Cantares*: “Osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino”.

²³ Massimo Vedova, L'amplexus símbolo dell'unione dell'anima con Dio nel contesto della letteratura mistica medievale, *Miscelanea Francescana*, 112, 2012, pp.600-618 (p. 618).

3. La dimensión carnal del abrazo

Para tratar este asunto partimos de la condición de la percepción y allí nuestros sentidos indican que el ser vivo es un órgano vivo corporal o mejor carnal. El cuerpo aparece como carne. Este juego de palabras: carne, cuerpo, corporal, constituyen la corporeidad. En esta corporeidad hay unas capas las cuales, en términos fenomenológicos, hacen alusión al cuerpo objetivo o extendido y el cuerpo biológico o expandido, citando a Husserl, ambas alusiones corporales desembocan en el cuerpo vivido²⁴. Estas capas corporales en un único cuerpo, son carne en la medida que la vivencia se hace percepción, aprehensión del mundo y objetivo. Las capas reunidas en la carne constituyen la “carne fenomenológica” así la fenomenología establece límites al cuerpo, suministrando a la percepción la totalidad limitada en carne y hueso o en persona o la cosa misma en la cual soy concernido y hago parte de ella: mi cosa. La experiencia vivida integra, rehace la identidad y, de ese modo, la fragmentación expresada en la vulnerabilidad se presenta y se percibe unitariamente. Ella se dona a sí misma a la percepción en carne y hueso. Con esta totalidad abrimos el espacio para la experiencia cotidiana, solidaria e integradora, elementos integrantes de la mística²⁵. La experiencia tangible a partir de los sentidos hace su aparición en una dimensión que nos abre a la espiritualidad.

La ayuda de la fenomenología, que no acentuaremos en este momento, nos ilumina para entender mejor los sentidos, revitalizarlos, cuidarlos y, en estos estudios, el tacto es visto como nuestro primer ojo dado todo aquello hecho en la infancia con el tacto.

Este sentido del tacto, visto y vinculado con la vista y el gusto en los autores medievales franciscanos, en la lupa de los estudios fenomenológicos, es el sentido para encontrarnos, desde allí se propone ver la historia personal como la historia de la piel y del tacto. Con el tacto, desde la infancia, representamos la realidad del mundo de otra forma; está el testimonio de artistas que antes de pintar tienen la experiencia de palparlo todo, removiéndolo en sus dedos y manos las cosas circundantes. Esto es favorable a los ojos de quienes estudian la expresión **en carne y hueso** según la fenomenología. En este orden de ideas, el cuerpo biológico no agota ni la percepción ni la presencia puesto que la carne fenomenológica adviene una presencia encarnada. Con esta ayuda vale la pena retomar del pensamiento de Martín Heidegger la siguiente

²⁴ Emmanuel Falque, *Triduum Philosophique*, Paris, Cerf, 2015, p. 531.

²⁵ José Tolentino Mendonça, *Hacia una espiritualidad de los sentidos*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2016, p. 119.

iluminación: “una carne es donada de forma privilegiada a otra carne en la medida que las dos se reencuentran y se cruzan en la percepción”²⁶. Estas palabras sirven para entender mejor la propuesta de este escrito, a saber: la relación mística de la carne con la interioridad del sujeto a través del abrazo. El texto sugiere que una parte no es sin la otra, hay una relación de dependencia propia del carácter místico: una reciprocidad en la presencia y la donación; hay un acto de habitación de las partes. La cosa misma, en el abrazo mismo, permanece en la comunidad del abrazo (*amplexus*). Este acto requiere de mí mismo, de mi propia carne, estableciendo un acto amoroso de intercorporeidad, así recojo y acojo la donación de aquel quien es, delante de mi presencia, donación. Otra lectura posible es aquella de la **captura de fuerzas** producida en modo de presencia asumida por la organicidad del cuerpo en el movimiento orgánico o físico del abrazo. Hay una toma o encarnación de mi cuerpo en el otro dentro del ejercicio del abrazo.

Se crea así un escenario o acto de encarnación enmarcado por la llamada **estética del silencio**; ese instante da origen a la **mística de la instantaneidad** donde lo humano y lo divino se emplazan en un abrazo eterno; la eternidad en el instante. Para esta instantaneidad en la cual se entrecruza en el abrazo lo humano y lo divino, es importante el sentido del tacto y, por extensión, el abrazo. Así el escenario, siendo espacial, se torna temporal, actuando así el tiempo y vivir la eternidad en la temporalidad, de esta forma, toca aquello permanente. La gestualidad en la relación del abrazo es comunicadora de la mística de los sentidos, vinculando el corazón, los sentidos y el beso. Con esto se abre la puerta a una nueva investigación: la mística de los sentidos y la mística del instante. De ambas partes encontramos elementos valiosos en San Buenaventura, San Bernardo de Claraval y entre los Victorinos Hugo y Ricardo.

Para que esa donación sea efectiva (*effectum*) se requiere el acto de revelación en el cual la vida es *pathos*, estrechez sin descarte, donde la afectividad, la impresionalidad pura, la auto-afección radicalmente inmanente es la carne²⁷. Este pensamiento podría muy bien ser la definición de abrazo. Ese abrazo carnal no adviene más que en la vida: la *mística carnis* revelada en el abrazo y éste, enmarcado en la vida. Ese cuerpo descubierto en el mundo, el mío y el del otro, existen antes de sus descubrimientos y son independientes de la vida misma. En estas ideas expuestas sobresalen términos como impresión, afectivo, viviente, carne, sentir, sintiendo en sí

²⁶ Emmanuel Falque, *Triduum Philosophique*, Paris, Cerf, 2015, p. 537.

²⁷ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 173.

mismo, todos ellos denotando movimientos de adentro hacia afuera, indicándonos que el abrazo enmarcado dentro de ese movimiento es una realidad de un ser viviente y carnal. El abrazo nos trae en la instantaneidad eso de primero, primario y original revelado y develado en ese movimiento físico y carnal del *amplexus*. La revelación en la inmanencia de la vida misma es soportada por la revelación de la vida absoluta o la originaria.

El abrazo, con todo lo mostrado hasta el momento, sería de igual forma portador de un elemento originario, en él se vivencia ese principio originario, conllevando así a una experiencia mística muy bien mostrada en los retablos del abrazo de San Francisco de Asís, el *alter Christus* y el crucifijo. Esta imagen es vista como relación sponsal y sabemos que, en el lenguaje místico, esta relación es caracterizada por la relación del ser humano con Dios.

La carne está ligada a un sí mismo como una condición de posibilidad la más interior e identificada consigo mismo. Por eso gramaticalmente decimos **encarnarse** como un verbo pronominal, mostrando el carácter de la identidad interior y su condición de posibilidad desde esa interioridad. El abrazo es esa encarnación, no en vano algunos describen la encarnación como el brazo extendido de Dios al ser humano. Podríamos usar a la manera de Michel Henry un vocabulario propio para señalar que el abrazo es, en sí mismo, el del *Amplexus* originario²⁸. La *visibilia* del Visible, la tangibilidad del Tangible. Ayudados por la fenomenología podemos presentar la experiencia del abrazo como el sí mismo y la carne que no hacen más que uno. El abrazo es, a la manera de la fenomenología, un constatarse sí mismo en su condición transcendental originaria y esto es patético (*pathos*) en la carne. El abrazo materno al nacer es la primera experiencia de aquella condición transcendental originaria e intencional.

4. Conclusión

Con estos aportes señalados vemos que la mística no es el rapto, el éxtasis sino la vida misma percibida por los sentidos y encarnada en los gestos como el abrazo. El cuerpo es así una realidad en términos de donación, es un principio de experiencia; ese cuerpo transcendental-intencional se pone en juego para sentirlo todo. En ese estado de donación el *quiasmo*: tocar/tocado no existe, es un mismo acto, no es algo confuso puesto que está la vida misma la cual engloba todo. La vida es la garantía de

²⁸ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 178.

todo ese cuerpo en donación. Esa afirmación transcendental e intencional, es decir, la inmanencia de la vida en cada ser viviente es el principio de una corporeidad originaria e invisible.

La libertad como dignidad de la voluntad en Pedro de Juan Olivi

Ignacio Miguel Anchepe

Pedro de Juan Olivi, nacido en 1248 en la región de Occitania, fue uno de los intelectuales franciscanos más importantes del s. XIII. Luego de estudiar en París, desarrolló su actividad docente en distintos *studia* de su orden. En medio de la disputa sobre la pobreza franciscana, impulsó la interpretación más estricta de la regla de su orden y terminó por convertirse en referente de los “Espirituales”. Su pensamiento, postergado durante largo tiempo, recuperó recientemente el interés de los estudiosos debido a su vigorosa noción de sujeto. De las obras publicadas hasta el momento, la más importante es las *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*, extensa suma filosófica que abarca tres tomos¹. La cuestión 57 es un verdadero tratado filosófico acerca de la libertad, que todavía no ha sido traducido a ninguna lengua moderna. En ella se reivindica la existencia del libre albedrío y se argumenta en contra de una concepción determinista de la acción humana. De la abundancia de argumentos elaborados en esa cuestión, hay dos que llaman la atención por su originalidad. Acreditar la existencia del libre albedrío infiriéndola (i) a partir de la experiencia interior de los *affectus* del alma y (ii) a partir de la excepcional dignidad (*altitudo*) de la voluntad. En el presente trabajo me propongo estudiar el segundo de estos argumentos.

A diferencia de otros autores escolásticos, que se apoyan en conceptos abstractos enlazados por complejas deducciones, Olivi suele recurrir a la *experientia* interior. En algún pasaje², llega a lamentarse de que los maestros de su época admitan demasiado rápidamente las conclusiones de Aristóteles (y le crean a él más fácilmente que al propio Jesucristo). La primera tarea de una filosofía genuina –sobre todo la de aquella que se refiere a la *mens* humana– consiste en *experiri*, es decir, en que el individuo se esfuerce por agudizar su atención e inspeccione su propia actividad

¹ Fr. Petri Iohannis Olivi O.F.M., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Edidit Bernardus Jansen. Prope Florentiam: Ad claras aquas. 3 vols. En adelante remitiré esta obra mediante la abreviatura *QSS* y luego el número de cuestión, el número de tomo en romanos y finalmente el número de página en arábigos.

² *QSS*, q. LVIII, II.482: Ad tertiam dicunt quod Aristoteles nulla sufficienti ratione, immo fere nulla ratione probat suum dictum, sed absque ratione creditur sibi tanquam deo huius saeculi.

interior. En otras palabras, a la verdad solo se accede en primera persona, es imposible acceder a ella en tercera. En la cuestión LVII, Olivi afirma dos tesis: que el ser humano es libre y que la libertad es atributo de la voluntad y, entiende, que estas conclusiones deben inferirse a partir de numeroso *experimenta*. De hecho, cabe leer cuestión LVII como un repertorio de *experimenta* agrupados en cuatro temas: los *affectus*, ciertas cualidades y modos propios del actuar humano y la dignidad (*altitudo*) de la voluntad.

Unas de las cualidades propias del actuar humano es la *reflexio*, es decir, la capacidad propia de la mente humana de volverse sobre sí misma, tanto por medio del conocimiento como por medio del querer. A diferencia de los animales, los seres humanos no solo sabemos y queremos, además sabemos que sabemos y queremos querer. Aquí las palabras nos inducen a equivocarnos: en español “reflexionar” significa pensar atentamente sobre algo, es decir, alude a un acto estrictamente cognitivo (no apetitivo) cuyo objeto puede ser cualquier cosa. En cambio, en el latín filosófico medieval, *reflexio* y *reflecto* aluden (por lo menos en principio) a la posibilidad de una *nóesis noéseos*, es decir, a que el intelecto es capaz de inteligir su propio acto (a diferencia de los sentidos, pues la audición misma no es algo audible ni la visión misma algo visible). Ahora bien, Olivi retoma este tópico con dos particularidades que es imprescindible explicitar: la *reflexio* como *experimentum* y como atributo que le corresponde eminentemente a la voluntad (y, también al intelecto, pero secundariamente).

Nosotros sabemos que no hay algo así como una “experiencia inmediata”, sabemos que no es posible que el ojo desnudo se encuentre con la realidad “químicamente pura”: toda experiencia está completamente imbuida por una red de conceptos heredados por la historia. Olivi, que no era consciente de esto, quiso convertir una tesis filosófica leída en los libros –la tesis de la *reflexio* como atributo de la mente– en un *experimentum* practicable por cada individuo en su propio interior.

Silvia Magnavacca³ confirma que el concepto de *reflexio* se remonta a la *nóesis noéseos* aristotélica y, sobre todo, al neoplatonismo, que hizo de la *epistrophé* una característica propia del intelecto. Al respecto son de interés las proposiciones 15 y 43 de los *Elementos de Teología*, donde se habla de la propiedad de ser *pròs heautò epistreptikón*, expresión que Guillermo de Moerbeke trasladaría al latín como *ad se*

³ Silvia Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005, s.v.

ipsum conversivum (subrayo esto último porque en Olivi, para referirse a la *reflexio*, junto a los términos *reflexio/reflecto* también encontramos *conversio/converto*). Según Proclo, la propiedad “epistréptica” consiste en la capacidad de que un todo se conecte (*synáptetai*) en totalidad consigo mismo (en el griego no filosófico el verbo *synápto* en voz media puede expresar el matrimonio o la unión sexual, matiz que parece no estar ausente de la traducción de Moerbeke: *totum toti sibi copulatur*); consiste en que gracias a la ausencia de partes corpóreas un ser pueda converger íntegramente en un punto y unirse íntimamente consigo mismo. De esta propiedad se infieren dos características: la incorporealidad y, sobre todo, la autonomía ontológica –lo *authypóstaton*, una noción decisiva de la metafísica procleana. Y esta autonomía es objeto de una formulación de sumo interés para mi trabajo: el ser que está dotado de propiedad epistréptica es por ello “amo de su propia hipóstasis” (prop. 43: *tês heautoû kýrion hypostáseos, sui ipsius hypostasi dominans*). ¿Qué quiere decir Proclo con esto? ¿Qué significa ser el amo de la propia hipóstasis? Primero, significa encontrar en sí mismo la perfección o el acabamiento: lo *authypóstaton* está atravesado por un dinamismo circular, una procesión que sale de sí para volver sobre sí y encontrar allí su acabamiento (*teleion*). Segundo –si atendemos ahora a la proposición 83⁴– significa una suerte de convergencia o inmanencia operada por vía de conocimiento. En otras palabras, lo *authypóstaton* es dueño de su ser por conocerse a sí mismo: el dominio consiste en el conocimiento de sí y, sobre todo, deriva de este. Ser dueño de sí no es otra cosa que una plena transparencia que se conoce a sí misma.

Esta doctrina fue ocasión de arduos conflictos para los pensadores escolásticos, que la retomaron en sus debates sobre el conocimiento de sí⁵. De las innumerables interpretaciones solo quiero recordar la de Tomás de Aquino, que ve en la *reflexio* una prerrogativa de las potencias inmateriales en general⁶, aunque la *reflexio* del intelecto es más frecuente en sus textos y ocupa un lugar teórico más definido en su filosofía⁷.

⁴ Proposición 83: Πάν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντῃ ἐπιστρεπτικόν ἐστιν.

⁵ François-Xavier Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*. Paris: Vrin.

⁶ *Super Sent.* 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3: intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligere.

⁷ ST 1 85.2: Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit.

Volvamos ahora a la *reflexio* oliviana, cuyos rasgos esenciales se captarán mejor si la confrontamos con Proclo y con Tomás. Como dije al principio, según Olivi, la *reflexio* no es una conclusión metafísica abstracta sino algo que puede percibirse por simple introspección. Y del hecho —más bien diríamos del *experimentum*— de que la mente sea capaz de *reflexio* se infiere que es libre, porque sin libertad no hay *reflexio*.

“Dentro de nosotros experimentamos con total claridad que nuestra mente se vuelve [*reflectitur*] y se orienta [*convertitur*] sobre sí misma por el pensamiento y por el amor, ‘y que lo hace’ directa e inmediatamente, a título de objeto directo e inmediato de sí misma. Pero ninguna potencia puede volverse [*reflectere*] sobre sí misma inmediatamente si no tiene libertad. Toda facultad o potencia, más allá de sí misma, tiene ciertos objetos y puede volverse hacia ellos, o bien ya lo está. Pero que se aparte de ellos y se vuelva plenamente sobre sí misma no podría ocurrir si no dominara sus orientaciones [*conversionibus*] de modo que pueda primero dirigirse y luego apartarse”⁸.

La *reflexio* consistía en una actividad eminentemente cognitiva según la tradición, todo lo que vuelve sobre sí mismo lo hace a través del conocimiento. Siempre proclive al disenso, Olivi sostiene notoriamente la opinión contraria: un ser vuelve sobre sí mismo gracias a su voluntad y, sobre todo, a su libertad. Si la voluntad es libre se debe a su poder de *reflexio* y, gracias a este poder, la voluntad supera en dignidad al intelecto. Dicho de otra manera, no reflexionamos porque tenemos intelecto sino porque queremos hacerlo. ¿Cuál es el motivo de fondo que lo llevó a Olivi a discrepar con la tradición? Para explicar la actividad de la mente, a Olivi parece resultarle insuficiente el recurso al **contenido** de esa actividad: entender o conocer algo no es un acto que consista en el mero contenido entendido o conocido por medio de ese acto. Hay otra dimensión de la actividad mental (anterior a la dimensión del contenido). “[El] intelecto nunca se flexiona a sí mismo [*reflectit se*] porque nunca se mueve a sí mismo; la voluntad lo flexiona, pues lo propio de ella es mover, tanto al **intelecto** como a las demás potencias que están sujetas a ella”⁹. En este argumento importa más lo que se da por supuesto que lo que se dice explícitamente:

⁸ QSS, q. LVII, II.324.

⁹ QSS, q. LVII, II.325. Explicito (y lamento) no haber encontrado una única traducción satisfactoria para *reflectere*: cuando Olivi usa la voz media, lo traduje por “volverse sobre”, pero cuando, en textos como este, lo usa en sentido transitivo (voz activa o pasiva) no encontré una solución satisfactoria y terminé optando por “flexionar” y “ser flexionado”.

la discrepancia en la conclusión es previsible, incluso inevitable, para quien advierte las presuposiciones conceptuales que se dan por sentado sin explicitar. Para la tradición que va desde Proclo hasta Tomás, el acto de reflexión es simple y comporta una única dimensión, que es la de su contenido: que un ser se conozca a sí mismo significa que surja en la conciencia la representación de sí mismo. Olivi, en cambio, supone que la *reflexio* es bidimensional, porque su contenido solo puede emerger a condición de que esa emergencia sea eficazmente efectuada, lo cual no coincide de ninguna manera con el mero contenido.

Alain de Libera¹⁰ interpretó esta tesis oliviana desde Nietzsche. En sus *Nachgelassene Fragmente*, este último critica la creencia metafísica que diferencia y separa a lo efectuyente [*das Wirkende*] y al efectuar [*das Wirken*], es decir, la creencia de que, dado un acontecimiento, es preciso encontrarle un “doble fondo”, como si debajo de él subyaciese un sujeto que lo realiza, un autor. En cambio, según la metafísica reduccionista de Nietzsche, lo que hay o lo que encontramos –antes de introducir cualquier interpretación– es mero cambio: alteraciones o modificaciones [*Veränderungen*]. Pero sin darnos cuenta asumimos espontáneamente una postura metafísica cuando interpretamos desdoblidamente estas alteraciones, poniendo “al efecto como lo efectuyente [*die Wirkung als Wirkendes*] y al efectuyente como algo que es [*das Wirkende als Seiendes*]”¹¹. Según la genealogía practicada por de Libera, la metafísica que este fragmento nietzscheano viene a criticar, terminó de conformarse a fines del Medioevo y emerge en los textos de Olivi con singular claridad. Mi propósito no es desarrollar o promover aquí una interpretación genealógica de la filosofía de Olivi. Sin embargo, la crítica nietzscheana, pone en juego unas categorías conceptuales sumamente útiles para mi análisis. El intelecto –argumenta el franciscano– nunca “se flexiona” sino que “es flexionado” por la voluntad; pero si esto es así, se debe a que la *reflexio* cuenta sobre todo como un efecto, cuyo efectuyente es imprescindible buscar. Dentro de la mente, la suprema dignidad –y con ella la libertad– le corresponde a la potencia cuya actividad no sea ninguna de las actividades específicas ejercidas por la mente sino la autoría de todas ellas.

Pero es posible llevar esta filosofía de la acción todavía más lejos. Todo movimiento debe remitir en último término a un autor, cuyo rasgo esencial consiste en no poder otra cosa más que el propio poder, es decir, en detentar la capacidad de moverse a sí mismo y ser capaz con ello de poner en movimiento a las demás potencias

¹⁰ Alain de Libera, *La invención del sujeto moderno*, Buenos Aires: Manantial.

¹¹ Fragmento 2(84) (Colli-Montinari XII.103; ed. Tecnos IV.102).

y facultades. Los ojos pueden ver, los oídos pueden oír, la imaginación puede imaginar, el intelecto puede entender, pero la voluntad puede poder. De esta manera, la voluntad se convierte en algo absoluto y adquiere en el discurso oliviano un lugar teórico que la asemeja manifiestamente a Dios.

“Todo lo que se flexiona a sí sobre sí mismo parece ser muy autónomo [*valde absolutum*] y muy libre de las inclinaciones que con necesidad arrastran a las potencias hacia sus objetos extrínsecos [*obiecta extrínseca*]. Y no puede pensarse una mayor autonomía [*absolutio*] que ‘el hecho de que’ una potencia esté tan recogida en sí [*in se recollecta*] que esté flexionada inmediatamente sobre sí misma y sea poderosa para flexionarse sobre sí misma!¹²

La excepcional prerrogativa de la voluntad –que es completamente disruptiva de la teoría escolástica de las potencias– consiste en casi no tener objeto, pues su libertad consiste en no ser necesitada por un objeto (como ocurre con las otras potencias) sino en dominarse a sí misma. En este último pasaje que acabo de transcribir se aprecia una ruptura definitiva con la tradición de la *reflexio* neoplatónica. En realidad, lo epistréptico tal como lo había definido Proclo, si lo consideramos ahora desde el punto de vista oliviano, pierde casi por completo su superioridad, ya que, como las demás potencias, el intelecto está necesariamente inclinado hacia un objeto distinto de él. En efecto, cuando el texto habla de *obiecta extrínseca*, el adjetivo alude a objetos distintos de la potencia y, por ende, a potencias que deben salir necesariamente de sí mismas para consumir sus actividades. He aquí el motivo por el cual el ser inmune a esta clase de inclinaciones equivale a una suprema *recollectio*. *Extrinsecus* supone lo opuesto de *recollectus*.

Pero no hay mayor recurso teórico para exaltar la *absolutio* de la voluntad que asemejarla a Dios. No sin asombro leemos cómo el piadoso franciscano le aplica sin dificultades a la voluntad ciertos conceptos cuyo origen es evidentemente teológico. En primer lugar, que la voluntad es libre, igual que la existencia de Dios, es una proposición que puede demostrarse recurriendo al encadenamiento de las causas eficientes.

“[E]s imposible que un agente no libre –es decir, un agente distinto de ella– detente la *ratio* de primer motor, porque ninguno puede actuar a menos que haya sido aplicado y como movido por otro. [...] [T]odo lo que actúa aplica-

¹² QSS, q. LVII, II.324.

da y determinadamente, es preciso que haya sido aplicado por otro, ya sea que su productor sea este último u otro. Por tanto, es preciso llegar necesariamente a algún agente que sea capaz de actuar plenamente, sin previa aplicación y determinación previa!¹³.

En este argumento es fundamental el concepto de *applicatio* o *determinatio*: las facultades humanas –los sentidos, supongamos, o inclusive el intelecto– ejercen su actividad a propósito de un objeto, aplicándose a él, determinadas por él; y, como dijimos antes, esa aplicación o determinación del objeto es, hasta cierto punto, producto de la necesidad. Si los seres humanos no estamos condicionados irremisiblemente en el ejercicio de nuestros sentidos o de nuestro pensamiento, se debe a que por debajo de esas potencias existe la voluntad libre. Pero la transición teórica de un nivel a otro consiste en un *anánke stênai* análogo al de la demostración de la existencia de Dios, con la diferencia que lo demostrado aquí no es la existencia de Dios sino la libertad de la voluntad.

En segundo lugar, que la voluntad es libre también puede demostrarse recurriendo a un argumento *a priori*. La *potestas amativa* de la voluntad es un poder mayor que el cual ninguno puede pensarse. Pero si hay un poder tan eminente, es preciso adjudicarle el atributo supremo a nivel práctico, que es la libertad.

“En su deseo y en su amor la mente tiene tanta dignidad [*altitudinem*] y amplitud [*latitudo*] que no es posible pensar un mayor poder de amar o desear [*non potest excogitari maior potestas amandi seu appetendi*]. En efecto, de manera inflexible, la mente puede desear a Dios y también ‘puede desear’ cualquier *ratio* de bien en general, y no logramos que se nos venga a la cabeza un tipo de amor que la voluntad no pueda tener de algún modo. Por lo tanto, si no puede encontrarse un acto más digno y más gozoso que el amor, o un acto más simple, autónomo y abstracto que ese amor con que se ama a Dios, [...] entonces, el poder amatorio –que es principio y sujeto de este tipo de efectos [...]– debe ser el poder más digno y amplio que pueda pensarse y debe ser el más noble, simple, autónomo y abstracto de todos. [...] Sin embargo, sin libertad es imposible que ‘el poder amatorio’ posea estas condiciones”¹⁴.

¹³ QSS, q. LVII, II.332.

¹⁴ QSS, q. LVII, II.330-31.

Este argumento es *a priori* por dos motivos: porque confía en que por puros conceptos y en independencia de la experiencia es posible (i) determinar la eminencia suprema de la *potestas amativa* y (ii) adjudicarle a esta la libertad. “Y no logramos que se nos venga a la cabeza un tipo de amor que la voluntad no pueda tener de algún modo”, dice Olivi para expresar lo impensable de una *potestas* superior a la voluntad. Y notemos también que en la demostración desempeña un papel completamente decisivo la figura del autor, ese *Wirkende* del que hablaba Nietzsche: *potestas amativa quae est principium huiusmodi effectuum et etiam eius subiectum*.

Para finalizar, cabe preguntarse el porqué de esta doctrina oliviana: ¿cuál podría ser la significación filosófica profunda de semejante exaltación de la voluntad libre? Según Georg Simmel, de las diversas formas de la subordinación hay una que se caracteriza por la superioridad y la unicidad del principio de gobierno: cuando el gobierno se ejerce de esta forma, produce una unidad particularmente intensa entre los subordinados, que tienden a aglutinarse a causa de la semejanza. Resulta verosímil transferir esta doctrina sociológica a las facultades de la *mens* (no en vano se acostumbró metaforizar a la *mens* como una sociedad). Todos los argumentos que hemos analizado en este trabajo propenden a un único fin: convertir la voluntad en una potencia suprema, cuyo predominio es una prerrogativa exclusiva, no compartible ni compartida por ninguna otra facultad. Debajo de este predominio absoluto de la voluntad se insinúa una nueva forma de concebir el sujeto, hasta ese momento desconocida por las filosofías premodernas, que sería decisiva en los siglos posteriores y que continúa parcialmente activa en nosotros. A pesar de que las facultades de la mente son numerosas, la filosofía oliviana se propone interpretarlas mediante la oposición binaria de la subordinación y, con ello, se garantiza la unificación. No olvidemos que para finales del s. XIII las tradiciones filosóficas occidentales habían acumulado una notable variedad de facultades: varios tipos de intelectos, un complejo aparato sensitivo tanto interno como externo, las variadas formas de impulsos apetitivos, los *affectus*, etc. Apreciada delante de este telón de fondo, la doctrina oliviana de la voluntad tiene el sentido de la unificación y del señorío.

Tomás de Aquino y la vía negativa de Dionisio Areopagita

Saulo Matias Dourado

En *Suma de Teología*, en la cuestión 84 (Ia, Q.84, a.7), Tomás de Aquino compara el intelecto angélico con el intelecto humano, para decir que: si los ángeles tienen la sustancia inteligible como objeto de conocimiento, porque es este objeto un ser separado de la materia corporal, el ser humano tiene como principio de conocimiento a los seres sensibles, porque el ser humano está incluido en la composición de un cuerpo. Por los objetos que entran en contacto con los sentidos es que el hombre conoce, porque el ser humano es una sustancia compuesta entre la animalidad y la racionalidad, entre el alma y el cuerpo. El proceso de abstracción del conocimiento, ya presente en *De ente et essentia*, indica la transición de lo sensorial a la imagen en el intelecto y de las imágenes al concepto. A través de imágenes intelectuales, el hombre puede conocer la naturaleza, el género, las definiciones, las esencias. En el conocimiento más universal sobre un conjunto de entidades, el intelecto se aparta, en principio, de una materia dada, aunque el conocimiento busque la forma abstracta de alguna materia cuya noción de esencia no depende de esa materia. De esta manera, los supuestos señalan la dificultad para la pregunta planteada: ¿el intelecto humano podría conocer lo que nunca antes le han presentado los sentidos, es decir, las sustancias inmateriales, como el alma, Dios, el intelecto mismo?

En respuesta, Tomás de Aquino refuta la división de la inmaterialidad propuesta por Platón y los platónicos. Formas puras como Ideas, que indicarían una participación entre entidades y sustancias inteligibles, en conceptos ajenos a la naturaleza compuesta, sería incompatible con una cierta economía de creación, porque, según Tomás, sería erróneo creer que la esencia de una especie esté fuera de su composición material y, también, que la naturaleza haya producido materia sensible para ser una barrera al conocimiento. En otras palabras, si la materia constituye el mundo, no puede tener el propósito de ser prescindible.

Por otro lado, tampoco sería posible señalar una naturaleza meramente corpórea de los seres, como quería Demócrito, ya que, de alguna manera, el intelecto trasciende el objeto y el cognoscente eleva lo cognoscible a una comprensión de la forma más allá de lo material. Así, hay una composición de alma y animalidad, como indica Aristóteles en el Libro III de *De Anima*, que hace del conocimiento una posibilidad

de vislumbrar más allá de la materia, sin perder esta naturaleza de consideración. El materialismo de los presocráticos cae en el escepticismo debido a una ausencia total de trascendencia, que en la física de Empédocles todavía encontraba su lugar. Al colocar todas las cosas materialmente en el alma, terminaron creyendo que el alma misma es material, sin distinguir entre intelecto y sentido.

Tomás de Aquino apoya un conocimiento inteligible de los seres materiales. El intelecto, que es en cierto modo agente y en cierto modo pasivo, procesa por abstracción de la entidad en contacto con el cognoscente una parte del contenido, haciendo de lo sentido una fantasía (*phantasmata*), es decir, una forma de representar el ser. El concepto que construyen los individuos y plantea la universalidad a través de las posibilidades del intelecto. Si la especie, el objeto intelectual de la naturaleza de los seres inteligibles, corresponde al objeto de la materialidad, se pretende entenderlo como verdadero conocimiento.

Las sustancias inmatrimales, en cambio, no están compuestas de materia sensible, no parten de seres; son directamente inteligibles. No proceden por abstracción, nunca partieron del ser material, porque están separados en principio, como Dios, los ángeles y el intelecto mismo. Por tanto, el conocimiento necesita otra forma de aprehenderlos. Tomás, aún en el artículo 7 de la cuestión 84, parece ver así desde el pensador Dionisio Areopagita (hoy, Pseudo-Dionisio Areopagita) quien, al considerar los nombres de Dios, en su tratado Nombres Divinos, enumeró las posibilidades de conocimiento para el intelecto humano antes de la primera sustancia. Hay tres: conocimiento por causa (*ut causa*), por vía de eminencia (*por excessum*) o por negación (*por remotionem*).

En Dionisio, conocer a Dios negativamente significa decir que todo lo que se puede decir sobre su naturaleza es lo que Él no es. Este es el principio de la Teología Negativa, en el que se cree que la cualidad divina es tan incognoscible para nuestro intelecto, que, antes, es posible decirlo mediante negaciones. Así, para entender el apoyo de Tomás de Aquino a la transmisión del conocimiento de lo que no es material, es necesario resaltar el camino negativo de Dionisio Areopagita.

La conceptualización divina a través de la negación, como la leemos, introduce la teología negativa (o teología *apofática*), que apunta a la naturaleza de la primera causa como *abscondita*, más allá de todo nombre y ser. Todo lo que se puede pensar sería solo una aproximación de lo que Dios mismo es y, aún muy por debajo, de lo que realmente es su naturaleza. Para tal concepto, que no puede ser aprehendido ni por los sentidos ni por la inteligencia –que ya es una desviación del platonismo–, el único

camino es la unión, para comprender lo divino a través del ascetismo de la vacuidad del alma contra al puro vacío de Dios.

La negatividad en Dionisio es una forma de negar predicados racionales y objetivos a la naturaleza divina, superponiéndola a todas las modalidades de los seres. La superación del estar en Dios se entiende como el rechazo de la inteligencia a determinar la divinidad, que es Causa y Uno, a través del lenguaje y el conocimiento. En otras palabras, la negación divina no es solo una cuestión lingüística, que los hombres no tienen las palabras adecuadas para expresar su naturaleza; se trata de ser, porque en el Misterio se coloca la identidad misma divina.

La noción de conocimiento negativo en Tomás de Aquino aparece, en la literatura secundaria en portugués, a través del artículo de Carlos Arthur Ribeiro Nascimento, al abordar el método negativo en Tomás¹. Allí se afirma que el conocimiento de Dios en la obra tomista está en correspondencia con los principios de la teología negativa en los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita. En *Suma de Teología*, Tomás dice: “[...] não podemos saber a respeito de Deus o que é, mas o que não é, não podemos considerar a respeito de Deus como é, mas antes como não é” (P 1, Q.3, prol.)². Es lo que Nascimento llama conocimiento negativo de Dios.

La expresión es una síntesis puntual de un aspecto de la ontología y teología de Tomás de Aquino, pero su discusión no es nueva en el estado del arte. Wipfel (1984) sostiene que, ante las disputas en las que se colocó o no la teología negativa como un error para la doctrina de la Revelación, Tomás habría optado por defender esta posición en coherencia con su ontología del conocimiento y manteniendo la “sublime alteridad de la realidad divina”³. De esta forma, la capacidad o no de comprender la esencia de Dios se deriva del análisis de la intelección en general, pero la sustancia inmaterial aún necesitaría abstracción y representación imaginaria. Dios está fuera del ser y la representación, lo que establece un límite para el intelecto humano, no para la naturaleza de Dios.

¹ Carlos Arthur Ribeiro Nascimento, “Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus”. *INTERAÇÕES - Cultura e Comunidade*. v. 3 n.3, 2008.

² Tomás de Aquino apud. trad. Carlos Arthur Ribeiro Nascimento *Idem*, 2008, p. 62.

³ John F. Wipfel, “Quidditative Knowledge of God”. In: WIPPEL, John F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 1984, p. 216.

Michael Ewbank continúa la discusión de los atributos divinos en el pensamiento de Tomás, con especial énfasis en los tres caminos de Dionisio Areopagita, a los que él llama el *dionysium triplex*. Si hubiera controversias sobre el papel en mayor énfasis de la influencia del pensador neoplatónico en la composición de la cualidad divina en el tomismo, Ewbank lo reitera por la relevancia de las formas en el desarrollo de conceptos generales para el conocimiento. El aspecto dialógico del camino negativo, por supuesto, se utiliza en diferentes momentos de la concepción teológica de Tomás, ya aplicada, como distinción de la naturaleza, desde los primeros medievales, al conocimiento de los cuerpos celestes de los cuerpos terrestres, en este mundo sublunar. Así, lo que se podría saber sobre el aspecto celeste, sería negando las propiedades del aspecto terrenal. El camino de la remoción lo pone explícitamente Tomás en el primer tema sobre la Esencia Divina, que es el Capítulo XIV de la *Suma contra los gentiles*: “[...] na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via de remoção, visto que a substância divina excede, pela imensidade, todo forma que o intelecto atinge”⁴.

Para Ewbank, Tomás de Aquino enumera en la *Suma Contra los Gentiles* las características negativas de la Esencia Divina: eterna, es decir, sin temporalidad (15), sin poder pasivo (16), no material (17), no compuesto (18), no sujeto a la violencia (19), no corporal (20), no diferente de Su esencia (21), no es un ser en el que se diferencie de su esencia (22), no es un ser que admite accidentes (23) y así sucesivamente. Tal orden indica, por extensión que, en cualquier análisis reflexivo de las actividades immanentes de Dios, la forma preeminente de consideración es a través de la negación.

Las sustancias inmateriales se conocen “a modo de remoción y alguna referencia a las cosas materiales”, como señala Tomás de Aquino y, principalmente, en el conocimiento de la primera sustancia, Dios. Humbrecht también admite la adopción de este pensamiento tan oriental y con ecos de paganismo que es la teología negativa en Tomás de Aquino, pero diferenciando su absorción a favor de una unión mística

⁴ Tomás de Aquino. *Suma contra os Gentios*. trad. de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers - Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990, p. 45.

con Dios mismo (una cristianización) y una posición más fuerte de la afirmación por analogía y metáfora, a favor de un posible conocimiento del primer principio⁵.

Es innegable una cadena de interpretaciones que vincula los principios de los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita con las cuestiones de la teología filosófica de Tomás. Lo que parece estar todavía abierto es cómo el conocimiento negativo de Dios puede haberse desarrollado en relación a las sustancias inmateriales en general, pasando de un sesgo teológico a una gnoseología y a un principio de conocimiento de lo inmaterial en general. Después de todo, en la cuestión 84 nos parece claro que a Tomás de Aquino no le interesa sólo la posibilidad de que el intelecto humano aprecie lo que Dios es, o más bien, lo que Dios no es, sino aprehender todas y cada una de las sustancias por separado. ¿Había imaginado un desarrollo de la teología negativa a la gnoseología negativa en relación con las sustancias inmateriales en general?

Tomás expande el principio a las sustancias inmateriales en general y llega a afirmar en la cuestión 88, artículo 2, que el propio Aristóteles habría aplicado tal método al “describir los cuerpos celestes negándoles las propiedades de los cuerpos inferiores [*trad.*]”⁶. Tomás traslada el modo negativo del ámbito teológico del conocimiento, que existía en Dionisio Areopagita, a la metafísica en general e incluso a las ciencias (*scientiis*), formando una gnoseología por negación. El objeto de esta investigación es describir, en el conjunto de la tomografía, el conocimiento de las sustancias inmateriales por negación, como lo indica Tomás de Aquino, sin sistematizarlo.

Para Nascimento⁷, ya habría un aspecto negativo en la noción de **ser como ser** y, en este sentido, el juicio negativo, que daría acceso a la noción de **ser como ser**, abriría la noción de ser material, sin dar acceso positivamente al ser. inmaterial. Si no tenemos definiciones esenciales y tenemos que ceñirnos a las descripciones o definiciones de los accidentes propios, en el caso del mundo material, no tenemos ningún acceso a los accidentes propios de las sustancias inmateriales para el conocimiento descriptivo. La entidad como entidad sería incognoscible.

⁵ Thierry-Dominique Humbrecht. La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin. *Revue Thomiste: Revue doctrinale de théologie et de philosophie*. CIIe ANNÉE-T. XCIII-Nº4, Octubre-décembre, 1993, p.335-366.

⁶ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 569.

⁷ Carlos Arthur Ribeiro Nascimento. “Metafísica Negativa em Tomás de Aquino”. *Mediaevalia*. Textos e Estudos. Vol. 23, 2004.

Nascimento, al abordar el problema del saber inmaterial a partir de la cita del *triplex* de Dionisio Areopagita de Tomás de Aquino en la cuestión 84 de la *Suma*, en la que el Aquinate reelabora el pensamiento de los principios de lo medieval, ya no como un saber teológico sino, más bien, como todo conocimiento inmaterial (2004, p. 267). Concluye, por tanto que, incluso el conocimiento de la inmaterialidad del intelecto humano, se produce a través de la causalidad y la negación. Se basa en los términos utilizados por Tomás: **inmaterialidad** es una forma negativa de afirmar lo que no se encuentra en la materia, sino en el intelecto. La palabra **abstracción** también viene de “no implicar, prescindir”, es decir, lo que no es y se presenta en contrapunto. Definamos, pues, el acto de abstraer, en forma negativa, de que saber qué hay en la materia individual, no en la medida en que está en esa materia⁸.

Uno de los *impasses* es que el modelo de Dionisio se resuelve teológicamente, no por la ciencia intelectual, es decir, si Dios es *abscondito* e inefable y, de tal manera, podríamos entender las sustancias separadas en general, la forma de conocer esta primera causa es intelectual pero mística. Donde los nombres y conceptos ya no alcanzan la naturaleza divina, el alma la toma por arrebató y unión. Con el límite del intelecto, habrá trascendencia a través del acto místico de la inmanencia del alma en la deidad de Dios. Dionisio, por ser base de la teología mística, además de la negativa y, en su caso, la segunda, da como consecuencia la primera, no se preocupará tanto por la solución especulativa de su límite gnoseológico. En otras palabras, dado que la inmaterialidad es incognoscible, el resultado es espiritualmente místico.

Para Merlan⁹, un proceso de conocimiento por separación requeriría la división de la metafísica en *generalis* y *specialis*, de modo que la primera se ocupa de la entidad como entidad y la segunda de la teología sin abstracción material. En este caso, el método debe ser diferente, diferente de la lógica universalizable, para un uso conceptual diferente. Los tres caminos de Dionisio apoyarían este empeño, principalmente el negativo, y ya no exclusivamente el modelo metafísico aristotélico.

Sin embargo, la contribución aristotélica seguiría siendo una forma de investigar sustancias inmateriales más allá de una teología; de lo contrario, la investigación física de Aristóteles como aplicación del camino negativo no se habría ejemplificado en el artículo 88. Existe así la posibilidad de profundizar en los principios teológicos de los

⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia, Q. 85, a. 1.

⁹ Philip Merlan. “Abstraction and Metaphysics in St. Thomas’ Summa”. *Journal of the History of Ideas* 14, 1953, p. 285.

Nombres Divinos de Dionisio Areopagita para la propedéutica de una teoría del conocimiento en Tomás de Aquino, respecto a los objetos que no reciben a través de la materia y, por tanto, la sensibilidad. Comentaristas como Nascimento, Ewbank y Humbrecht señalaron magistralmente la frontera entre teología y gnoseología en general de manera negativa, pero aún habría que estudiar las posibilidades del conocimiento negativo de sustancias inmateriales en Tomás de Aquino, en cómo sería posible proponer negaciones a favor una ciencia.

Sobre el lugar del *esse* en la ontología de Tomás de Aquino y su punto de partida

Cecilia Giordano

En el debate actual en torno a la ontología y metafísica tomasianas podemos advertir, en principio, dos corrientes de interpretación: una que, siguiendo la sentencia de Tomás según la cual *forma dat esse*, entiende que es la esencia –o la forma– el principio del *esse*, el cual no es sino su actualidad. De este modo, el ser de una cosa no es otro que la misma actualidad de su ser sustancial. Esta interpretación más bien aristotélica, es asumida por Stephen Brock¹ entre otros. En algunas oportunidades, esta versión **categorial** del *esse*² se ha visto como insuficiente para justificar la reiterada distinción tomasiana entre forma y ser³, lo que ha llevado a introducir la causalidad eficiente como un elemento indispensable a la hora de explicar por qué hay en los entes un principio que admite ser entendido como diverso de la forma. Al remitir la diferencia al plano de la causalidad eficiente, se afirma que sólo se da en las cosas creadas, cuyo *esse* se explica por la acción de una causa extrínseca. Se concluye entonces que el *esse* es dado por y en la forma, al ser ésta, forma **creada**. Ser, para una cosa es, entonces, ser una **sustancia creada**⁴. Esta respuesta añade un elemento

¹ Stephen Brock, “Cuántos actos de ser puede tener una cosa? Un enfoque aristotélico de la distinción real”, en *La fascinación de ser metafísico: Tributo al Magisterio de Lawrence Dewan, O.P.* Bogotá, Universidad Sergio Arboleda UNSTA (Argentina), 2015: 27-53. También Stephen Brock, “Formal Infinity, Perfection, and determinacy in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas”, *Supplement of Acta Philosophica Forum*, vol 2, 2016: 103-123.

² Brock admite que existen plurales actos de ser, tantos como categorías, de modo que a cada una de ellas correspondería su propia actualidad. Esto se deriva, como veremos más detalladamente, del modo en que entiende al ser desde el acto, y el acto desde la forma: si ser es acto y acto es forma y, habiendo planteado ya Aristóteles una multiplicidad de formas (una, sustancial; varias, accidentales), habrá también actos de ser múltiples en una sustancia.

³ *De ente et essentia*, c.3: “Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici”, entre otros textos.

⁴ Cf. L. Dewan, “Saint Thomas, Metaphysics, and Formal causality”, *Laval Théologique et Philosophique*, 36, 3, 1980: 385-316. También L. Dewan, “Saint Thomas and the Distinction between Form and Esse in Caused Things”, *Gregorianum*, 80, 2, 1999: 353-370; L. Dewan, *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, vol. 45, Washington, D.C, Catholic

extraño al aristotelismo como es la **creación**. Su introducción remite necesariamente a la naturaleza del Creador. Pero si éste es concebido como Acto sin más (aún el más perfecto y pleno) causando actualidades, nos encontramos nuevamente ante la misma dificultad: ¿cómo entender la **especificidad** (si la hubiera) de un acto que no es un acto sin más, sino un **acto de ser**? Tal vez es por ello que, en esta línea, se concluye identificándolo con la misma actualidad de la forma.

Un segundo modo de comprender esta composición que, a nuestro juicio, permite responder con mayor solvencia a la pregunta anterior, es la que sostiene que sólo un Acto Puro de Existir (Dios como *Ipsum Esse Subsistens*) puede dar cuenta, en el nivel metafísico, de la composición real esencia-*esse* en los entes. Ello surge a partir de la reflexión metafísica sobre el texto de Éxodo 3,14: Yo Soy El que Es, dando lugar a la denominada Metafísica del Éxodo (Gilson, Filippi)⁵. Siendo Dios un Puro Acto de Ser, el *esse* “es el primer efecto de la acción creadora y la primera de todas las perfecciones concedidas a los entes finitos”⁶. De acuerdo con esto, nosotros asumimos que: 1. Existe una composición real esencia-*esse* en los entes; 2. Que esta composición solo puede ser **comprendida en profundidad** a partir de la noción de un *Esse* Puro, descubierta al interior de una Metafísica del Éxodo. Pero, a diferencia de algunas lecturas de la posición de Gilson, afirmamos que 3. El punto de partida para sostener la composición real no es Dios (*Ipsum Esse*), sino el mismo ente⁷.

University of America Press, 2006. Aquí se encuentran varios artículos relevantes para entender la posición metafísica de Dewan, en su lectura de Tomás de Aquino (Cf. “Saint Thomas, Physics and the principle of Metaphysics”, *ibid.*: 47-60; “Saint Thomas and the principle of causality”, *ibid.*: 61-80; “Saint Thomas, metaphysical procedure and the formal cause”, *ibid.*: 167-174).

⁵ El tema atraviesa casi toda la obra de Gilson. Lo encontramos tratado más específicamente, entre otros textos, en E. Gilson, *Introducción a la Filosofía cristiana*, Madrid, Encuentro, 2009; “Maimonide et la Philosophie de l’Exode”, *Mediaeval Studies*, 13, 1951: 223-225. También en cinco conferencias pronunciadas en Bogotá entre el 16 y el 20 de abril de 1956 que se publicaron con el título *La existencia en Santo Tomás de Aquino*, Bogotá, 1956. En esta línea, Cf. S. Filippi, “En torno a la ‘metafísica del Éxodo’”, *Studia Gilsoniana* 4, 2, 2015: 99-115.

⁶ S. Filippi, *ob. cit.*, p 109.

⁷ En este sentido no acordaríamos con lo siguiente: “la distinción real sí se puede probar (que no **demostrar**) pero no desde los seres finitos sino desde Dios, que es desde donde el Aquinate construye su filosofía del ser” (M. Serra Pérez, “¿*Esse* o Existencia? La distinción real entre Lawrence Dewan y Etienne Gilson”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 26, 2, 2019: 135-160, p. 153).

En el desarrollo del trabajo expondremos, primeramente, la posición de Stephen Brock, para luego intentar dilucidar qué fue lo que llevó a Tomás de Aquino a concebir al acto de ser como principio filosófico originalísimo, tan original respecto a sus antecedentes aristotélicos como controvertido, al punto de que aún hoy se discute cuál es su lugar y su estatuto. Finalmente, nos centraremos en la discusión suscitada a raíz de la posibilidad o imposibilidad de probar lo sostenido en el punto 1.

Esse y sustancia

Es clarísima la respuesta de Stephen Brock a la pregunta por el acto de ser: al acto de ser lo entiende como **ser en acto**⁸, al cual se opone el **ser en potencia**, entendiendo por el primero, el ser sustancial⁹. Efectivamente, el ser primero de una cosa, el **ser sin calificación**, es esta actualidad, a la que usualmente llamamos “el ser de una cosa, sin más”. Ahora bien, dado que ser es acto sustancial y, el acto de la sustancia es la forma, ambos se identifican: ser y forma. La forma es ser, no considerada como especie (abstractamente), sino en relación al ser de la sustancia toda: “La forma sustancial de la cosa será realmente distinta de sus formas accidentales, pero no de su acto sustancial de ser”¹⁰. Aludiendo el autor a la afirmación según la cual “el ser (*esse*) pertenece *per se* a la forma, que es acto”¹¹, no admite ninguna “duplicación” de actos¹². El ejemplo que da el autor es lo suficientemente ilustrativo:

⁸ Notemos aquí que Brock asimila el ser al **acto**. Pero podríamos pensar al acto y la potencia desde y a partir del **ser**. Pues, siguiendo una noción más existencial, si no hay *ser* (al cual sólo se opone el no-ser, que no es), no hay acto ni potencia.

⁹ Stephen Brock, “Cuántos actos de ser puede tener una cosa? Un enfoque aristotélico de la distinción real”, ob. cit., p. 35-36.

¹⁰ Ibid., p. 41.

¹¹ *STh.* I, q.75, a.6, Resp.: “Esse autem per se convenit formae, quae est actus”.

¹² Según Brock, hablar de un *esse* distinto de la forma sería una duplicación, pues la forma ya está cuasi identificada con el *esse*. Pero, entonces, volvemos al punto en el cual residiría su distinción. No creemos equivocarnos en afirmar que, según este autor, es el *esse* el que hace que la forma no sea un mero concepto, sino que se integre al ser sustancial. Es decir que el ser (*esse*) es la misma actualidad de la forma, actualidad que no se confunde con su ser lógico. Así, según L. Irizar –quien sigue a Brock en esto– se trata de “una interpretación *existencial* de la forma...que deja claro que, para Tomás la forma o esencia es mucho más que un simple concepto, una denominación abstracta que solo sirve para definir y limitar un ser específico” (L. Irizar, “El ser. Análisis preliminar. El *esse*, el *ipsum esse* y la naturaleza del ser”, en Stephen Brock, *Estudios Metafísicos. Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino*, Bogotá, Universidad Sergio Arboleda, 2017: p. 29). Esta formulación del *esse* es comprensible, en

“Cuando el Príncipe de Dinamarca se angustiaba por la alternativa de ser o no ser, no estaba ciertamente pensando en ser o no ser bronceado. Estaba pensando en ser o no ser sin más calificación, ser o no ser sustancialmente – vida o muerte–”¹³.

Con este ejemplo entendemos que Brock corre sin más el problema metafísico del ser y el no ser, al tema físico de la sustancia y sus cambios. Vida y muerte son cambios que afectan a una determinada especie de seres que son los seres vivos. Aun cuando hablásemos, en términos más generales, de generación y corrupción, estaríamos en el mismo plano, pues son cambios de la sustancia, relativos a su comienzo y fin. Mas si hablamos de ser y no ser en un sentido más radical y absoluto, tendríamos que hablar de creación –como comienzo absoluto del ser– y aniquilación –como una suerte de nadificación/nihilización de lo que es–. Pues, en este último sentido, lo único que hay fuera del ser, es no ser. La emergencia absoluta del ser se entiende aquí como creación (de la nada). Este concepto surge a partir de la revelación; es bíblico y abre al pensamiento filosófico la posibilidad de una nueva comprensión del ser, allende la sustancia.

Habens esse y Purum Esse

El concepto de creación permite mirar inteligentemente **aquello que es**, como siendo por un acto (*esse*) que compone con su naturaleza sustancial, pero que no se identifica con ella, pues no la hace ser tal sustancia sino, simplemente, ser (no ser nada).

Aquello que es, será entonces, “lo que tiene ser”. Eso es lo que significa *ente* para Tomás de Aquino¹⁴. Siendo **ente** lo que tiene ser, encontramos en éste una

cuanto constituye una lectura que intenta evitar la reducción de la forma al ámbito lógico, incluso conceptual y moderno. Así, la interpretación lógica-moderna de la forma aristotélica sería evitada por una comprensión existencial de la misma, con el aporte de la distinción de Aquino. Es, finalmente, la misma forma cuya actualidad ya vio el estagirita; esta vez, “reforzada” por el *esse*. Para el tema, Cf. García-Lorente, “El debate actual entre aristotélicos y tomistas sobre el *Esse Ipsum*”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 19, 2012: 127-137; A. Maurer, “La resurrección de Aristóteles y la filosofía tomista”, *Praxis Filosófica*, 16, 2003: 9-23.

¹³ Stephen Brock, ob. cit., p.36.

¹⁴ *In Metaph.*, XII, lect. 1.1.: “Nam ens dicitur quasi esse habens”.

composición de esencia y acto de ser, tanto en el caso de las sustancias simples, como compuestas:

“En las cosas compuestas, es necesario considerar dos actos y dos potencias. Primeramente, en efecto, la materia está como en potencia respecto a la forma, y la forma es su acto; y a su vez la naturaleza constituida de materia y de forma está como en potencia respecto al ser mismo, en tanto que lo recibe. Así pues, una vez eliminado el fundamento material y, si permanece alguna forma de naturaleza determinada subsistente por sí sin ser en una materia (como un alma intelectual o un ángel), ella será aún respecto a su ser (*esse*) en relación de potencia a acto: no hablo de una potencia separable de su acto, sino que su acto acompaña siempre. Y así, la naturaleza de la substancia espiritual, que no está compuesta de materia y de forma, es como una potencia respecto a su ser”¹⁵.

Efectivamente, aún en el caso de aquellas sustancias simples, exentas de materia, se da en ellas **composición**: la de forma y ser¹⁶. Comentando a Boecio, afirma Tomás:

“Cuando se dice: “el ser es diverso de lo que es”, se distingue el acto de ser, de aquello a lo que conviene ese acto. Pero la razón de ente se toma del acto de ser, no de aquello a lo que conviene el acto de ser...”¹⁷.

Se distinguen, pues, en el ente, su acto de ser, de aquello a lo que conviene el ser, que es la esencia —o cosa, si usamos términos más avicenianos—, ya se trate de la de una sustancia simple (en cuyo caso hablamos de una pura forma) o compuesta (en cuyo caso hablamos de forma y materia). De estos dos principios, el *esse* es primero: es el acto del ente, pues sin él no habría nada. De allí que la razón del ente —en el

¹⁵ *De Spiritualibus Creaturis*, a.1, Resp.: “Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse”.

¹⁶ Ver supra Nota 3.

¹⁷ *De Veritate* a.1, ad 3: “Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: *diversum est esse, et quod est*, distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit. Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi”.

sentido de su acto propio— sea su *esse*. Pero el ente no se da como puro *esse*¹⁸, sino como *esse* en “algo que le conviene”, que es la esencia. Más aun, es por la esencia por lo que adviene el ser al ente¹⁹, lo cual significa que es la esencia aquel principio que, diversificando a los entes según géneros y especies, compone con el *esse* dando lugar al ser finito. Los múltiples seres, existiendo con un ser propio, aunque dado, están sujetos a diversos modos y grados esenciales, de modo que, sin éstos últimos, no existirían como *tales* seres. No obstante, como dijimos, la razón del ente, su acto propio, es el *esse* sin el cual, nada habría.

Una vez dicho esto, es importante entender cuál es el lugar del *esse*, en el ente. Veremos esto a partir del sentido que da Tomás a la sentencia de Boecio que reza: “El ser es diverso de lo que es”²⁰. Aquí se puede entender al ser como algo extrínseco a “lo que es”; como algo abstracto, separado, o también como un accidente de la sustancia o esencia. Lo que reúne a estas versiones es que en ninguna de ellas es el acto de ser, un principio **constitutivo** del ente. Será concomitante o, en última instancia, se identificará con algún principio sustancial, vale decir, con la forma o, con la misma esencia de la cosa.

Igualmente se podría entender la aseveración tomasiana de que “toda cosa es por aquello por lo que tiene ser”²¹. “Aquello por lo que tiene ser”, puede ser entendido, en la interpretación más simple de la alocución, como su propio *esse*. Pero también se podría interpretar como el otro principio intrínseco al ente: su forma. Y, finalmente, se podría entender que “aquello por lo que tiene ser” es el Puro *Esse*, aludiendo a su causa, que es Dios. Hay algo de cierto en los tres modos de entenderlo, pero no todos pueden ser válidos al mismo tiempo y en el mismo sentido u orden. “Aquello por lo que algo tiene ser” es, en primer lugar, el propio *esse* del ente, como principio intrínseco. Pero también lo es el *Esse* Puro, como su Causa. Finalmente, también lo es la forma y la sustancia, en tanto sujeto que, dotando al ente de un **qué**, es aquel principio sin el cual el *esse* no podría ser el *esse* de un ente (con la determinación que éste conlleva). Si entendiéramos esta afirmación, *en primer lugar*, en términos de causalidad extrínseca, perdería el ente consistencia ontológica al depender de un acto que le confiere un ser que no lo **constituye**. El orden y el lugar del *esse* que entendemos indica Aquino, de modo originalísimo, por ejemplo, respecto a Avicena,

¹⁸ *Expositio libri Boetii De Hebdomadibus* 1, 2: “Esse non est ens, sed quo ens est”.

¹⁹ *De ente et essentia*, 1: “Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse”.

²⁰ *Expositio libri Boetii De Hebdomadibus* 1: “diversum est esse, et id quod est”.

²¹ *SCG* I, q. 22: “Omnis res est per hoc habet esse”.

es que es **constitutivo** del ente (no meramente concomitante) y, a la vez, **contingente** respecto a una Causa que no puede ser sino Puro *Esse*²². En tal caso, “el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra”²³.

El lugar del *esse*

Llegamos aquí al punto central de nuestro trabajo, que consiste en poner de manifiesto, justamente, el carácter primero del *ens* en la metafísica de Aquino. Más que conocida es su afirmación de que “aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones, es el ente”²⁴.

El ente es lo primero conocido y aquel principio en el cual se conocen todas las cosas. Vale decir que todo lo que conocemos naturalmente, lo conocemos como ente. Siendo principio de conocimiento, no hay algo conocido con anterioridad al mismo, siendo él mismo la posibilidad de todo otro conocimiento, que caerá bajo su noción o aprehensión. Es decir que, metafísicamente, la inteligencia humana no conoce primeramente al acto de ser separado del ente ni tampoco una pura esencia, ni tampoco le es accesible como principio, la idea de creación. Analizando esto más detenidamente vemos que no es directamente inteligible un acto puro de ser, cuyo contenido escapa a toda representación, concepto o concepción. Aunque, partiendo del ente y considerando su acto de ser, se concluye necesariamente en un Puro Ser – causa de actos finitos de ser (entes) – no se conoce en sí mismo al *Ipsum Purum Esse*, sino en analogía con el *esse* del ente. Tampoco es la esencia separada lo primero conocido, pues en tal caso, o bien sería nada, o bien sería una esencia concebida, cuya concepción sólo es posible asumiendo al ente (lo que tiene ser) como punto de partida y condición real.

Con respecto a este tema, advierte Gilson una dificultad de índole lingüística en la traducción de la cita antedicha de *De Veritate*. En algunas lenguas como el francés se ha traducido habitualmente *ens* por *être* (ser) que, en el latín de Tomás equivaldría a *esse*. Para zanjar esta cuestión Gilson sugiere el término *étant* (que podríamos traducir

²² Cf. *De ente et essentia*, 4.

²³ *STh.* I, q.8, a.1: “Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et profundis inest”.

²⁴ *De Veritate*, q.1, a.1, Resp.: “Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae”.

como “siente”, lo que está siendo²⁵) como equivalente a *ens*; reservando *être*, para *esse* propiamente. Lo que se sigue de una inadecuada traducción es que, si se traduce *ens* por *être*, la aserción tomasiana *primo in intellectu cadit ens*, significa: el ser es lo primero conocido, lo cual es hacer decir a Tomás que *primo in intellectu cadit esse*²⁶. Y agrega Gilson:

“Él jamás lo dijo y sin duda, rehusaría decirlo, por razones que obedecen a lo más profundo de su metafísica. No es el ser (*être*); es el *étant* lo primero conocido. Es conocido aún antes que el bien, porque para ser bueno, hay que ser. El *étant* cae primeramente en el intelecto, porque toda cosa es conocida en tanto que es: ‘*Unde ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile*’. Podemos decir, si se quiere, que esta simple afirmación contiene toda la metafísica de santo Tomás, pero estrictamente sólo es verdadera respecto al *étant* (...) Según se distinga o no el *étant* del *être*, se obtendrá una metafísica del todo diferente”²⁷.

Se trata, justamente, del punto de partida de la metafísica y de la ontología tomasiana, del punto de partida de la ciencia humana más alta, en definitiva. Si el ente es primero, no es demostrable. Si el *Esse* es primero, no es demostrable. ¿Cuál es, pues, primero y, cuál es demostrable? Según la disyuntiva presentada, siendo el ente el punto de partida de todo conocimiento; no lo es el *Esse* puro. Pero sí lo es el *esse* en cuanto constitutivo —compuesto con la esencia— del ente. De modo tal que la composición real esencia-*esse* (constitutivos del ente) es “aquello que primeramente concibe la inteligencia”. Luego, no es demostrable, pues tal “distinción” se muestra a una con el ente. Esta composición es punto de partida del análisis metafísico del ente, no su punto de llegada. Es decir que, analizando metafísicamente los principios

²⁵ En lo sucesivo conservaremos el término francés, por considerar que no tiene un equivalente estricto en español.

²⁶ E. Gilson, “Langage et doctrine de l’être chez Saint Thomas D’Aquin”, en *L’être et l’essence*, Paris, Vrin, 2015, Appendice III: 379-385, p. 382. La traducción de este artículo es nuestra.

²⁷ Ibid., p. 382-383: “Il ne l’a jamais dit et refuserait sans doute de le dire, pour des raisons qui tiennent au plus profond de sa métaphysique. Ce n’est pas l’être, c’est l’étant qui est premier connu. Il est même connu avant le bien, parce que pour être bon, il faut être. L’étant tombe en premier dans l’intellect, parce que toute chose est connaissable en tant qu’elle est: ‘*Unde ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile*’ (*STh.* I, 5, Resp.). On peut dire, si l’on veut, que cette simple affirmation contient toute la métaphysique de saint Thomas, mais elle n’est strictement vraie que de l’étant (...) selon qu’on distingue ou non l’étant de l’être on obtient une métaphysique toute différente”.

constitutivos del ente, no estamos demostrando tal composición, sino que la estamos presuponiendo. La inteligencia se está moviendo al interior del ente mismo y sus constitutivos, dilucidando qué orden y tipo de actualidad les corresponde. Dice Gilson:

“De hecho, por mucho que podamos juzgar mientras esperamos que una computadora haya relevado todas las palabras que Tomás ha usado en sus obras completas, arriesgaría la proposición que él no se planteó ni una vez la cuestión de una *distinctio realis essentiae et existentiae*. En principio, Tomás habla ordinariamente de “composición” más que de ‘distinción’. Al menos una vez, él ha calificado esta composición de real, pero hablando de ese modo él quiere especificar, no que hay composición de dos cosas, sino más bien que no se trata de una simple composición de razón. Seguidamente, lejos de implicar la noción de distinción, la de composición implica la de unión: ‘*omnis compositio est unio*’. Seguramente, no puede haber unión y composición sino entre cosas distintas; sin embargo, puede haber también unión y composición entre partes que no existen jamás aparte. Tales son el acto y la potencia, la forma y la materia, la esencia y su ser”²⁸.

Siguiendo esta línea, el argumento de Avicena que Tomás invoca en *El ente y la esencia* —que funda la distinción esencia-existencia en la posibilidad de una cosa concebida sin la existencia— es aducido por ciertos tomistas (que) sostienen firmemente que la composición de esencia y ser en el *étant* es objeto de demostración dialéctica²⁹. Sin embargo, el argumento es funcional a las nociones avicenianas de esencia y existencia: esencia abstracta y existencia accidental. Mas para Aquino, el argumento más bien atiende a la distinción entre el plano lógico y el ontológico,

²⁸ Ibid., p. 380: “En fait, autant qu’on en puisse juger en attendant qu’un ordinateur ait révélé tous les mots dont Thomas a fait usage dans ses œuvres complètes, je risquerai la proposition qu’il n’y est pas une fois question d’une *distinctio realis essentiae et existentiae*. D’abord, Thomas parle ordinairement de ‘composition’ plutôt que de ‘distinction’. Une fois au moins, il a qualifié cette composition de réelle, mais en parlant ainsi il entend spécifier, non qu’il y a composition de deux choses, mais qu’il ne s’agit pas d’une simple composition de raison. D’ailleurs, loin d’impliquer la notion de distinction, celle de composition, implique celle d’union: ‘*omnis compositio est unio*’. Assurément, il ne peut y avoir union et composition qu’entre choses distinctes, mais il peut y avoir union et composition entre des parties qui n’existent jamais à part. Tels sont l’acte et la puissance, la forme et la matière, l’essence et son être”.

²⁹ Cf. ibid., p. 385.

siendo este último, el primero. Es decir, una esencia abstracta no podría probar su distinción con la existencia, pues aquella presupone la esencia real, es decir, la esencia de un ente cuyo acto último es el *esse*³⁰.

Ahora bien, ¿por qué intentar probar o demostrar una composición que se ofrece de suyo, al entendimiento? Mas ¿se ofrece, de suyo, al entendimiento? Toda la ontología aristotélica se constituyó sobre la base de la causalidad formal: es éste un antecedente histórico que es tomado frecuentemente como demostración filosófica. Aun así, es tan intenso el esfuerzo por trascender el plano de la causalidad formal, que se considera frecuentemente que la presencia de un acto de ser **otro de** la forma, debe ser demostrada³¹. Así, encontramos a menudo dos argumentos rivales, que no constituyen sino dos “caras” de lo mismo, a saber: a) en tanto no es demostrable, el *esse* no es un principio **otro de** la esencia en los entes; b) existe una distinción real esencia-*esse* en los entes, pues es demostrable. En ambos casos, la fuerza de la aseveración sobre la distinción real se funda en su demostrabilidad, punto en el que, entendemos, no coincidirían Aquino ni su intérprete francés, por las razones antedichas. En efecto, para algunos, “es la identidad del Acto Puro como *ipsum Esse subsistens* de donde parte el conocimiento de la naturaleza del ente y, por tanto, de la distinción real”³². Metafísicamente esto supondría que conocemos el ser del ente, por el ser divino (*Ipsum Esse*). Pero Aquino afirma que no tenemos un conocimiento primero del mismo *Esse* divino –que sería necesario como punto de partida de la demostración–. De modo que, si el punto de partida es un *Esse* Puro que no conocemos primeramente, tampoco podríamos conocer, a partir de Él, el *esse* del ente. Es éste, insistimos, el punto de partida que sostiene realmente todo el edificio de la metafísica tomasiana y que constituye su corazón y su centro. Mas siendo un principio **otro de** la esencia, remite a la realidad de un acto puro de ser, su causa. Que coincide plena y profundamente con El que Es de Éxodo 3, 14. Casi no hay demostración. Ente y ser son: uno en su pureza, otro, en participación.

³⁰ Cf. ibid. También E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1985: 125 y ss.

³¹ M. Serra Pérez, ob. cit., p. 155: “La única manera de *traspasar* esta causalidad (la formal) es sencillamente a través del conocimiento de la naturaleza del *esse*. Si hay una causalidad que pueda hacernos ver la distinción es la eficiente trascendental (la del *esse*) y, esta se funda en la noción de Dios como Acto puro de *Esse*”. El plano de la sustancia o de la causalidad formal es tan “elocuente” que, según constatamos, constituye el real punto de partida tanto de aquéllos que niegan la distinción real, como de muchos de los que la defienden. Prueba de ello es la exigencia de prueba o demostración de un acto de ser *otro de* la sustancia, esencia o forma que, sin embargo, compone con ella.

³² Ibid., p. 140.

Ahora bien, a todo ello ha contribuido grandemente la meditación sobre del texto del Éxodo y la noción de creación de la nada, que revierten y alumbran la comprensión del ente. Cabalmente, es a la luz de un Puro Acto de Ser que crea libremente, que se entiende el alcance y profundidad del *esse* del ente, es decir, se comprende señaladamente lo que significa, para un ente, su acto de ser. La reflexión filosófica sobre del texto mencionado dota al filósofo de una particular agudeza para entender metafísicamente lo que es. Entendemos que esto es lo que se significa al decir que es a la luz de la Metafísica del Éxodo, que se descubre el ser del ente³³. Éste se muestra en todo su esplendor y consistencia ontológica, en su real dependencia del *Esse*, porque “apenas miramos las creaturas caemos en cuenta de su semejanza con el modelo divino. En el *esse* está el punto de similitud. En su *esse* se parecen a Dios”³⁴.

Acerca del lugar del *esse* en la ontología de Aquino, diremos que su punto de partida es el ser del ente pues, según nuestro modo de conocer, no conocemos inmediatamente algo distinto de los entes. Pero cabalmente, eso que la inteligencia ve en el límite de la inteligibilidad del ente: que es, no puede explicarse si no es por un Es. De ahí que el trabajo deductivo de Tomás es menos arduo si se quiere que el de Aristóteles. Porque, visto el existir, va del ente a Dios y de Dios al ente a una.

³³ Cf. Gilson, “Existencia y creación”, en *La existencia en Santo Tomás de Aquino*, ob. cit., p. 40.

³⁴ Ibid.

El Tomismo en confrontación: Lawrence Dewan frente a Étienne Gilson

Manuel Alejandro Serra Pérez

Presentación del problema

El siglo XX ha sido testigo de una emergencia inesperada de la filosofía antigua y, en concreto, de la metafísica, trámite la figura y las ideas del alemán Martin Heidegger. A pesar de su feroz crítica conocida como *onto-teología*, el impacto de su denuncia a toda la tradición metafísica occidental ha supuesto el revulsivo para que no pocos autores, pluma en mano, comenzaran a estudiar y a escribir sobre los fundamentos del pensamiento clásico y medieval, blanco de las críticas del filósofo de Messkirch.

Al menos dos han sido los ámbitos donde ha resultado más fecunda esta recepción de la crítica heideggeriana, a saber, la filosofía analítica y la metafísica. Muchos han retomado el estudio tanto del *Corpus Aristotelicum* como del *Corpus Thomisticum* desde el lenguaje, dando pie a interesantes estudios desde esta propia vertiente; otros, en cambio, lo han hecho desde la historia de la filosofía o desde la estricta ciencia metafísica. Esta contribución se centrará en el segundo aspecto.

Han sido bastantes los especialistas que tomaron el guante a Heidegger para responder a su planteamiento, en lo que a la metafísica en concreto se refiere. Cabe destacar, entre éstos, a Étienne Gilson, Jackes Maritain, Louis de Raeymaecker, Cornelio Fabro, Pierre Aubenque, Raúl Echaury, Francisco Canal Vidals, Antonio Millán-Puelles, Ángel Luis González. En nuestros días, son muchos y de distintas partes del mundo, los que continúan esta línea hermenéutica: en el ámbito suramericano: Silvana Filippi, Ceferino Muñoz, J. J. Herrera, Liliana Irizar; en el norteamericano: J. Wippel, Peter Redpath, S. Brock; en el español: el prontamente desaparecido, A. L. González, L. Clavell, Enrique Alarcón, David Torrijos, Agustín Echavarría; en el italiano, A. Livi, C. Ferraro; en el francés, S. Bonino, A. Contat; en el polaco, Piotr Roszac etc., etc.

Uno de los puntos en común entre estos autores ha sido el de revisar la comprensión del pensamiento de Tomás de Aquino a la luz de la tradición, más aún,

respecto del pensamiento aristotélico. Algunos han puesto en duda si era justo hacer de la filosofía del ser del Aquinate una mera prolongación del filósofo de Estagira, o una glosa de su *Metafísica*, o una teologización del aristotelismo en aras de la apologética.

Quizá el que de entre los filósofos nombrados hizo más ruido y suscitó más polémica fue el medievalista francés Étienne Gilson. Más allá de lo acertado de sus posiciones, creó escuela y arrastró junto a sí a una gran mayoría de estudiosos del pensamiento tomasiano. Junto a él, Cornelio Fabro, en otro sentido y desde otro punto de vista, unido a Gilson en puntos esenciales del estudio de Tomás, ha sido otro pensador de gran y feliz influencia.

Sin embargo, no todos acogieron con satisfacción las posiciones ni de Gilson ni de Fabro. Antes bien, se opusieron a ellas, marcando distancia y confrontándose a ellas. En esta comunicación, quisiera presentar, sintéticamente, los resultados de los dos últimos años de mi estudio, el cual ha sido publicado en diversos artículos, versando cada uno en un aspecto concreto de esta confrontación.

Sin más ambages, quisiera presentarles los puntos fundamentales sobre los que centraré esta lección.

Los ejes principales sobre los que centraré la confrontación son la causalidad y la determinación de la naturaleza en que consiste la actualidad de lo que Tomás llama *esse*. En particular, si la actualidad en que consiste el *esse* a) es/equivalencia (a) la existencia, b) si no es la mera existencia entendida como *factum*, pero sí el resultado de lo que sería el *actus essendi*, o si, por el contrario, c) no es ni lo primero ni lo segundo, sino otra cosa. Las tres posiciones están representadas por autores reconocidos, y tienen hoy sus seguidores.

A esta temática me ha llevado, primero, el estudio del tomismo de Gilson y, después, la crítica del canadiense Lawrence Dewan al francés. Dewan realizó su tesis sobre el tomismo de Capreolo, el *Príncipe de los tomistas*, y la empezó precisamente bajo la dirección de Gilson (y también de J. Owens). Se quedó con Owens, después de dejar a Gilson. En un artículo, publicado muchos años después de esto, titulado *Gilson and the Actus Essendi*, Dewan concentró lo que, a su juicio, eran los errores del tomismo del medievalista francés. Estudiado el escrito, la crítica de Dewan no se centra en aspectos particulares o marginales, sino que tocan la entraña del tomismo. Dicho de otro modo. La crítica del canadiense, más allá de una hermenéutica

particular del Aquinate, desafía, a mi juicio, los mismos cimientos de la filosofía del ser de Tomás de Aquino. Tanto es así que, o bien se acoge el pensamiento dewaniano como una *Nouvelle Metaphysique*¹, o bien se rechaza como ajena al verdadero tomismo. Parece que no caben puntos intermedios.

El motivo de poner en relación el *esse* y la causa es la consideración, por parte de L. Dewan, de que el *esse* no es causa, dado que el rol causal pertenece a la esencia, y según él esta es la auténtica enseñanza de Tomás. Mi recorrido será, primero, mostrar que la causa se funda en el acto; y, segundo, que la actualidad en que consiste el *esse* va más allá de la mera existencia o existencialidad del ente o la forma. Para desde aquí concluir que, supuesto que Tomás de Aquino desplaza la suprema actualidad de la forma (Aristóteles) al *esse*, habiendo sentado que la causa se funda en el acto, como intentaré demostrar, al igual que en la *Metafísica*, es la *forma* la que funda la causalidad y detenta el rol causal por antonomasia, en Tomás, en cambio, en virtud de ese desplazamiento, es el *esse*, y no la forma, la que funda la causalidad, no sólo del ente en sí, sino de la misma forma y su papel causal (formal).

Así pues, esta confrontación me da la oportunidad de poner sobre la mesa, a propósito de todas estas cuestiones, algunas posiciones que me parecen fundamentales, y que conciernen a la comprensión metafísica de dos de los temas fundamentales de la filosofía: la causalidad y la actualidad del ser.

1. Fundamentación de la causa en el acto

Hasta el momento, al menos que yo sepa, pocos autores han explicitado esta esencial e importante relación entre causa y acto; más aún, que ésta se funda en aquél. La raíz de dicha relación se encuentra en la valencia metafísica de la noción de acto en la filosofía aristotélica. En efecto, el acto, representado para él principalmente por el Primer Moviente Inmóvil (PMI), que es Acto Puro (*Metaph.* Λ 6, 1071b 20)² y por la forma, es, principalmente, **perfección**; es el **todo** (*Phys.* II 7, 198a 24-25)³. El acto es vida, la vida de los seres, razón por la cual, todo aquello que implique cualquier tipo de movimiento (actividad), será un despliegue de algún tipo de acto. Por este motivo, Aristóteles dice que, aunque las principales causas del devenir en la constitución de la substancia, son manifiestamente cuatro, éstas, sin embargo, se

¹ Nombre que algún seguidor de Dewan ha dado a la corriente que sigue su planteamiento.

² Aristóteles, *Metaphysica*, Tomás Calvo Martínez (trad. 1994). Madrid, Gredos.

³ Aristóteles, *Physica*, Guillermo R. de Echandía (trad. 1995). Madrid, Gredos.

reducen a una, entre otras razones, porque –dice él– debemos buscar la que es **preponderante**. ¿Y cuál es ésta? En su *Phys.*, responde: la naturaleza, representada principalmente por la forma. Pero –y he aquí la cuestión importante– esta prioridad causal de la forma deriva de su condición de acto; por la preeminencia que el acto ejerce sobre la materia; por la identificación, en definitiva, entre acto y ser (esencia-substancia en Aristóteles).

De tal manera que, en definitiva, la fórmula que expresa esta inescindible relación, podría ser la siguiente: “Lo que causa, causa en cuanto es acto o por su relación al acto, y lo que es causado, es causado en cuanto es actualizado por un agente en acto”⁴. Pues bien, si esta tesis es aceptable, sólo nos queda un pequeño paso adelante para mostrar que, en la filosofía de Tomás de Aquino, quien detenta el rol causal no puede ser, como pretende L. Dewan, la esencia o forma (como sucede en la *Metaphysica*), sino el *esse*. Cualquier estudioso del *Corpus Thomisticum* sabe que la filosofía del Aquinate es una “metafísica del ser” o, por mejor decir, del “*actus essendi*” (acto de ser). De ahí que, como acertadamente enseña Gilson, “cualquier tomista que se desvíe de esta enseñanza capital del tomismo (es decir, de la primacía del *actus essendi*), se desvía de la enseñanza auténtica de Tomás de Aquino”⁵. Ahora bien, ¿por qué esta prioridad metafísica del *actus essendi* hay que traducirla en términos de preeminencia causal? Sencillamente porque, si el *esse* representa la plenitud fontal del acto, en calidad de participado respecto del Acto Puro, que es *Purum Esse* y si, por otra parte, la causa se funda en el acto, el *esse*, en cuanto acto puro participado, no sólo es causa, sino que detenta por antonomasia el rol causal. La forma detenta el rol causal en su propio orden, que es el substancial o formal, eso sí, no independientemente ni en sí, sino en calidad de participado respecto, en este caso, del *esse*, de cuya actualidad brota toda perfección entitativa, como señala Tomás por doquier (*Sum. Theol.*, I-II, q. 2, a. 5 ad 2; I-II, q. 2, a. 5 ad 2; *De Pot.*, q. 3, a. 5 ad 2)⁶. Justo en este momento, un grupo de autores tenemos en proceso de evaluación, un libro conjunto sobre esta

⁴ M. A. Serra-Pérez, “ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις’: Una interpretación de *Phys.* II 7, 198a 25 acerca del sentido causal fundante del devenir a la luz de la teoría de acto-potencia”. *Kriterion* (Aceptado para su publicación).

⁵ É. Gilson, “Eléments d’une métaphysique thomiste de l’être”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 40, 1973: 7-36. Traducción española, “Elementos de una metafísica tomista del ser”. P. J. Moya Obradors (trad.), *Espíritu*, N. 41, 1992: 5-38. Cita en el texto de la versión española, p. 7.

⁶ Cito todos los textos tomasianos por *Corpus Thomisticum*, <https://corpusthomisticum.org>

problemática de la relación entre forma y ser. Lamentablemente, en dos capítulos de este libro es donde he explicitado detenidamente esta temática.

Así pues, insisto, el *esse* no solamente desempeña el rol de causa, sino que, además, es fundamento de la dinámica causal entitativa. Esta argumentación tiene dos pilares básicos: el significado del acto, la naturaleza del *esse* tomasiano y la metafísica de la participación (también tomasiana). De este modo, el impacto causal que el *esse* ejerce en la dinámica de la causalidad entitativa, irriga todo el proceso. En concreto, el *esse* vierte tal impacto, primero, sobre el ente. El ente recibe de su propio *esse* toda su perfección ontológica, así como su misma subsistencia. En segundo lugar, el *esse* vierte igualmente su impacto sobre la misma forma, la cual participa de la actualidad de aquél. La forma debe su actualidad y todo lo que ésta implica, al *esse*, de quien participa. Por eso, la forma, antes de recibir **ella al *esse*** en la substancia, recibe **de él** la actualidad que ella ejerce, como tal, en el orden formal, incluso la que le permite constituir substancialmente al ente y, por ende, recibir posteriormente al *esse* (en la substancia). Esto lo explica Tomás claramente cuando dice que toda perfección entitativa, incluida la de orden formal, deriva del *esse*, lo que no deja de ser una confirmación más de los textos-raíz, textos capitales que explanan la dinámica de la participación en el *esse*. Esta enseñanza ha sido magníficamente puesta de manifiesto y desarrollada por Cornelio Fabro⁷. Aquí hay un punto de conflicto que –a mi modo de ver– desorienta y desencamina a algunos tomistas. Me refiero a la hermenéutica de la dialéctica causal entre forma y *esse*. Tomás dice que “la forma *da* el ser”, o que “el ser sigue a la forma”, o que “el *esse* viene al ente *per formam*”. Esto ha servido de base textual para que algunos hablen de una causalidad estricta de la forma sobre el *esse*. Pero el grave error que se deriva de aquí consiste en confundir el sentido causal de esta fórmula, que, como explica bien Gilson⁸ y mejor aún Fabro⁹, no se refiere a un sentido sino estrictamente formal. La forma, en realidad, no **da** el ser, sino que **recibe** el ser. Ya sé que Tomás emplea (desafortunadamente según Fabro y, creo que

⁷ C. Fabro, *Partecipazione e Causalità. Opere Complete*, vol. 19 (2a Ed.). C. Ferraro (Dir.), Roma, EDIVI.

⁸ É. Gilson, *L'être et l'essence*. París, Vrin. Traducción española (1979), *El ser y la esencia* (2a Ed.). Pamplona, Eunsá. É. Gilson, *Being and Some Philosophers* (2a Ed.). Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Trad. española (2005). *El ser y los filósofos* (5a Ed.). S. Fernández Burillo (Trad.). Pamplona, Eunsá.

⁹ C. Fabro, “L’obscurissement de l’esse thomiste”. *Revue Thomiste*. 58, 1958: 443-472. C. Fabro, “La determinazione dell’atto nella metafisica tomistica”, *Aquinas* 2, N. 2, 1959: 194-225.

con razón) esta fórmula, pero su significado es inequívoco: lo da en cuanto lo recibe. O, si se prefiere, este causar o dar el ser, en cuanto que no se refiere en sentido eficiente –y esto lo reconocen todos– hay que interpretar que dar o recibir el ser se da respecto de la substancia. Dicho de otro modo: la forma da el ser en cuanto lo recibe en la substancia. Esto, ni más ni menos, es la causa formal de toda la vida. Por eso, pretender tomar pie de aquí para anular la causalidad del *esse* no tiene sentido alguno. Lo único que hace es crear profunda confusión, como algunos han puesto de relieve (Herrera¹⁰; Redpath¹¹; Serra-Pérez¹²). ¿Respecto de qué orden es causa, entonces, el *esse*? No respecto del orden eficiente (efectivamente, como dice Gilson, el *esse* no **produce**, en sentido eficiente, nada); no respecto del orden formal, sino respecto del orden de la actualidad, en cuanto fuente de donde brota toda la actualidad del ente.

En definitiva, puesto que el *esse* ejerce causalidad sobre el ente en general y sobre la forma en particular, es claro que el rol causal, en la filosofía del ser de Tomás de Aquino, lo detenta el *esse*, y no la forma.

2. Determinación de la naturaleza de la actualidad del *esse* tomasiano

Naturalmente, para que esta hermenéutica aquí descrita pueda ser aceptada como valedera para representar el pensamiento del Aquinate, es necesario pulir algunos aspectos que giran en torno a su crucial noción de *esse* o *actus essendi*. En concreto, me parece realmente esencial poner sobre la mesa con claridad la cuestión de la determinación de la naturaleza de la actualidad del *esse* tomasiano. L. Dewan y sus seguidores, cuya hermenéutica tomasiana se ha autodenominado como “Nouvelle

¹⁰ J. J. Herrera, “El *actus essendi* en Tomás de Aquino: distinción, evolución y síntesis personal”. en L. B. Irizar y T. Saeteros (Eds.), *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O.P.*, Colombia, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2014: 55-91.

¹¹ P. Redpath, “The importance of Gilson”, *Studia Gilsoniana*, N. 1, 2014: 605-617.

¹² M. A. Serra-Pérez, “¿*Esse* o existencia? La distinción real entre Lawrence Dewan y Étienne Gilson”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 26, N. 2, 2019: 135-160. DOI: <https://doi.org/10.21071/refime.v26i2.12656>; M. A. Serra-Pérez, “Metafísica del Éxodo: El *esse* tomista según Étienne Gilson”, *Carthaginensia* 36, N. 69, 2020: 183-207; M. A. Serra-Pérez, “El papel del *actus essendi* en la comprensión de la causalidad. La mediación del *esse* entre las causas eficiente y formal”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 2020 (publicado en formato electrónico); M. A. Serra-Pérez, “‘*Quidditas Dei est ipsum suum Esse*’. La hermenéutica del tomismo en confrontación: Lawrence Dewan frente a Étienne Gilson”. *Pensamiento*, 2020 (aceptado para su publicación). M. A. Serra-Pérez, “‘ἐρχεται...’”, cit.

métaphysic”¹³, proponen una interpretación de la naturaleza de la actualidad del *esse* que, en cualquier caso, no es tan “nouvelle”. Su objetivo es, siguiendo la orientación de la escuela tradicional tomista, que parte de Cayetano, Capreolo, Ferrara y Juan de Santo Tomás, identificar la actualidad del *esse* con el estado de existencia actual de la esencia. Esto lo ha explicado bien C. Muñoz en dos artículos dedicados particularmente a la interpretación de Cayetano¹⁴. Así, L. Dewan, en su *Gilson and the actus essendi*¹⁵, acusa a Gilson de destruir la unidad del *esse*, en detrimento de una composición dual al interior mismo del *esse*. El *esse*, según entiende el canadiense, es para Gilson, por un lado, el **acto** que produce la existencia y, por otro, el **estado** de existencia en que se encuentra la esencia en el ente. ¿“Un acto o un estado”?¹⁶, se pregunta él.

En este punto, mi posición es que Dewan desconoce la entraña constitutiva del acto, error fatal que le lleva a confundir forma y *esse*, además de no poder dar debida cuenta de su respectivo significado, su relación entre ambos ni su relación causal. Por otro lado, creo que hay que reconocer que Gilson se equivocó al emplear durante casi toda su vida, el término **existencia** para expresar el *actus essendi*. Esto le llevó, en su sexta edición de *El Tomismo* a lamentarse de dicho error, reconociendo que: “Si lo escribiera hoy [se refiere al prólogo de su sexta edición de *El Tomismo*], este libro hablaría sin escrúpulo del *ente (ens)* y el del *ser (esse)*; se seguiría tratando del ser, y con menos frecuencia de la existencia”¹⁷.

¹³ D. Torrijos-Castrillejo, “La nouvelle métaphysique thomiste”, en C. Brunier-Coulin et J.-F. Petit (dirs.), *Le statut actuelle de la métaphysique*, Paris, Orizona, 2019: 344-363.

¹⁴ C. Muñoz, “El ente en Cayetano: Aproximación a su significado e implicaciones metafísicas”, *Trans/Form/Ação, Marília* 36, N. 3, 2013: 23-34; C. Muñoz, “Dificultades en torno a la interpretación cayetana del *ens: esse essentiae* y *esse actualis existentiae*”. *Themata. Revista de Filosofía* 49, 2014: 235-244.

¹⁵ L. Dewan, “Gilson and the *actus assendi*”, *Études Maritainiennes/Maritain Studies* 15, 1999: 0-96; L. Dewan, “Gilson and the *actus essendi* (extended edition)”, *International Journal of Philosophy* 1, 2002: 65-99.

¹⁶ L. Dewan, “Gilson and...”, 1999, *cit.*, p. 87.

¹⁷ É. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de S. Thomas D’Aquin*. París, Vrin, Trad. Española (2003). *El Tomismo* (4a Ed.). Pamplona: EUNSA, p. 11.

La tesis que propongo a este respecto, en la línea de C. Fabro, de A. L. González¹⁸, C. Ferraro¹⁹ y A. Contat²⁰, es que el *esse* ni puede ser identificado con la mera existencia ni puede reducirse a ella. En primer lugar, porque lo que Tomás enseña sobre la naturaleza en que consiste la actualidad del *esse* se opone radicalmente a esta posibilidad. Tomás dice que la perfección entitativa (incluida la del orden formal) deriva del grado de participación del *esse* (respecto, a su vez, del grado de participación de éste en el *Esse Puro*). En cuanto que **la existencia**, de suyo, no tiene capacidad para indicar más que su propia facticidad ni, en consecuencia, puede poseer grados de ser (igual existe un caballo que una piedra), la existencia no puede expresar por sí misma ni contener la riqueza ontológica en que consiste la actualidad del *esse*. La existencia cae, indudablemente, dentro del campo de irradiación de esta riqueza del *esse*. Pero esto no es óbice para que ella pueda representarlo ni menos aún circunscribirlo. La existencia es una consecuencia del *esse*. El ente, naturalmente, existe, pero –como remachará Gilson hasta la saciedad– “existe en cuanto está ejerciendo el acto de ser”²¹. El ente es por su *actus essendi*, luego existe *en virtud de* este acto, lo que no da pie a identificar, sin más, *esse* y existencia. Se daría de ello el absurdo de no decir más que una pura tautología: “el ente *existe* porque existe” (o sea, existe, es decir, ejerce el acto de existir, porque ejerce el acto de existir).

Aquí me parece interesante establecer, en orden a aclarar este asunto, una dialéctica entre la valencia **efectiva** e **intensiva** (dicho en términos fabrianos) que procede del *esse*. El *esse* hace que el ente sea en acto (valencia efectiva) y que posea un grado cualitativo determinado de perfectividad (valencia intensiva). La existencia correspondería a la generosidad del *esse* en su vertiente **efectiva**, pero ésta no alcanzaría de ningún modo la **intensiva**. ¿Por qué los anteriores tomistas citados no reconocen esta dialéctica? Porque se niegan a reconocerle al *esse* la cualidad intensiva de la perfectividad entitativa, en detrimento de la forma, en un ejemplo claro que confusión entre el orden ontológico aristotélico y el orden ontológico tomasiano. La clave está –siempre según mi parecer– en dejarse llevar por el significado de las

¹⁸ A. L. González, *Ser y participación* (3a Ed.). Pamplona, EUNSA, 2001.

¹⁹ C. Ferraro, “La interpretación del *esse* en el tomismo intensivo de Cornelio Fabro. *Espíritu* 153, 2017: 11-70. C. Ferraro, “La interpretación del *esse* en el tomismo intensivo de Cornelio Fabro”, *Espíritu* 155, 2018: 11-58.

²⁰ A. Contat, “La constitución del ente en el tomismo contemporáneo: Tomas Tyn, Johann Baptist Lotz y Cornelio Fabro”, en M. Raffray (Ed.). *Actus essendi. Saint Thomas d’Aquin et ses interprètes*, París, Parole et Silence. 2019: 369-433.

²¹ É. Gilson, “Elementos...”, cit., 8.

propias nociones aristotélicas (en concreto, las de acto y potencia). Aplicando la lógica que se sigue de éstas, se llega sin dificultades a estas conclusiones.

Conclusiones

Creo que la riqueza del legado que nos ha dejado el magisterio de Étienne Gilson es incuestionable. Que su comprensión de lo que implican las nociones más delicadas del pensamiento tomasiano, fue progresiva, no es algo distinto a lo que sucede en el caso de cualquier investigador. El aspecto –a mi juicio– más importante de este legado, ha sido centrar nuestra atención sobre la capitalidad que la noción de *actus essendi* tiene en el Aquinate. Queda ahora un largo camino que recorrer: el de circunscribir una comprensión común de la naturaleza en que consiste esta actualidad fundamental, así como las implicaciones que esto tiene con respecto a los demás temas como el de la causalidad o el de la justa relación con la forma. Espero que estas líneas sirvan para señalar algunos puntos de la investigación. Muchas gracias.

La “realidad” de los posibles en la mente divina, ¿lógica u ontología? Una propuesta de lectura sobre Juan Duns Escoto

Enrique Santiago Mayocchi

En el presente trabajo pretendemos abordar la relación entre *potentia logica* y *potentia realis* en el pensamiento de Juan Duns Escoto, sobre todo en el marco de su teoría sobre los posibles como ideas divinas. En particular abordaremos un problema interpretativo, a partir del cual algunos comentadores han sostenido que la posibilidad viene dada por una potencia lógica previa e independiente de cualquier principio activo, incluso del intelecto divino. Clarificaremos, en primer lugar, los sentidos en que se puede entender el término *potentia*; luego presentaremos la interpretación de S. Knuuttila sobre la prioridad de la potencia lógica; a continuación, buscaremos argumentar en qué sentido el intelecto divino es anterior a la potencia lógica; y, finalmente, completaremos la exposición con nuestra interpretación acerca de la realidad de los posibles como ideas divinas.

1. Los sentidos de *potentia* en Duns Escoto

El término *potentia* es, según Escoto, equívoco. Es por esto que, en muchos pasajes de su obra, se detiene en la consideración de los distintos sentidos en que se puede entender, para así poder clarificar el uso que se le está dando en una determinada cuestión. En el presente trabajo seguiremos la presentación del esquema general que nos ofrece en *QQ. Met.* IX, porque es un texto que ha sido revisado hasta los últimos días de su vida y, además, porque el esquema fundamental no ha sido modificado a lo largo de sus escritos.

Primeramente, se encuentra una la división entre potencia como (1.) modo de ser y (2.) como principio. Ambos sentidos son considerados como potencia *proprie sumpta*, para diferenciarlos de otros dos que se derivan de aquellos, la (3.) potencia lógica y la (4.) potencia metafórica.

La potencia (1) como modo de ser pertenece a la consideración metafísica, por no estar sujeta al análisis del movimiento y, en consecuencia, es denominada por Escoto como *potentia metaphysica*. A su vez, este sentido se puede tomar de tres maneras distintas, (1.a.) como opuesta a lo imposible, (1.b.) como opuesta a lo

necesario, (1.c.) como opuesta al acto. El último de ellos es *strictissime sumitur*, porque los dos primeros pueden considerarse junto al acto, esto es, poseen cierta compatibilidad con él, mientras que (1.c.) solo se define por referencia al acto pero indica oposición a él y, por ello, **acto y potencia** dividen a todo el ente, como par trascendental disyuntivo. Ahora bien, (1.c.) puede hacer referencia a un sujeto en acto que es capaz de recibir un acto ulterior, respecto del cual está en (1.c.i.) potencia subjetiva; o puede aludir a un sujeto que se encuentra completamente en potencia, incluso respecto de su propia existencia y, así, se dice que se halla en (1.c.ii.) potencia objetiva.

Por otro lado, la potencia (2.) como principio se caracteriza por ser origen de un acto, ya sea desde el punto de vista formal como eficiente. Este sentido de potencia no se halla en oposición al acto, ya que un principio es tan real cuando actúa como cuando no lo hace, pero tiene el poder de hacerlo. Nos interesa destacar, para el propósito de este trabajo, la potencia como principio activo, que se divide en (2.a.) naturaleza y (2.b.) voluntad. El primero se caracteriza por estar determinado intrínsecamente para actuar, esto es, su naturaleza actúa de manera necesaria y, por depender de las circunstancias externas para lograr lo máximo de su poder. El principio (2.b), en cambio, conlleva autodeterminación respecto del origen de sus actos e indeterminación, que no implica indiferencia frente a sus objetos y actos sino una “superabundancia de suficiencia” para actuar conforme a su propia determinación.

Sobre la (3.) potencia lógica, dice Escoto que “illa potentia est modus quidam compositionis factus ab intellectu, causatus ex habitudine terminorum illius compositionis, scilicet quia non repugnant”¹. Volveremos sobre esta definición más adelante, pero por ahora basta con marcar dos elementos clave: la referencia a la actividad intelectual y la no repugnancia u oposición como cualidad característica.

Por último, la (4.) potencia metafórica es el modo en que se utiliza el término entre los geómetras, cuando, por ejemplo, afirman que una línea se encuentra en potencia en un rectángulo.

¹ *QQ. Met.* IX.1-2 #18 (OPh. IV, 514).

2. Prioridad de la potencia lógica según S. Knuuttila

La importancia que Duns Escoto le ha dado al uso de las modalidades para resolver cuestiones filosóficas, es ampliamente conocida. Ahora bien, en lo que se refiere a su teoría modal, es un tema de debate considerar qué relación hay entre los sentidos de potencia antes mencionados, especialmente entre la (3.) potencia lógica y la (2.) potencia como principio. Hemos indicado que el Doctor Sutil define (3.) en relación con el intelecto, que es un principio activo (2.a) del tipo **naturaleza**, sin embargo, cabe preguntar qué tipo de relación hay entre ambas potencias. El tema no es menos si se considera, por ejemplo, su incidencia en la actividad divina. En efecto, ¿es el intelecto divino responsable de las posibilidades o, por el contrario, su intelecto actúa conforme a ellas?

Simo Knuuttila ha propuesto una lectura acerca de la (3.) potencia lógica de Escoto, en la que destaca su prioridad respecto de todo (2.) principio activo, incluso del intelecto divino. La principal tesis del profesor finés es la siguiente:

“According to him [Scotus], any statement, if formulated and understood by an intellect, is necessarily or possibly true or false independently of whether anything else exist. He [Scotus] stressed that any domain of the logically possible, taken as such, should not be provided with any form of existence. It is the non-existent precondition of thinking and existence”².

Knuuttila parte de una afirmación que Escoto formula sobre el intelecto divino, quien necesariamente piensa sobre todo aquello que pueda ser pensado –*cogitabile, intelligibile*–. Además, el intelecto divino por su perfección característica conoce de manera actual las infinitas verdades necesarias y posibles. Ahora bien, esas verdades dependen de una estructura lógica, es decir, serán necesarias o posibles dependiendo del modo en que combinen sus términos. En este sentido, el ámbito de dominio del intelecto divino estaría **fijado**, es decir, las verdades que conoce son necesariamente necesarias o necesariamente verdaderas, dependiendo de la estructuración caracterizada por la potencia lógica.

² Simo Knuuttila, “Duns Scotus and the foundations of logical modalities” en Ludger Honnefelder, Rega Wood & Mechthild Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill, 1996, p. 129.

La actividad del intelecto divino tendría como fin actualizar las diferentes posibilidades, pero ellas son **previas** al acto mismo, como condiciones *a priori* que determinan lo que es posible pensar. Una importante declaración de Escoto sobre las ideas divinas, sostiene que “*lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista [possibilitas] ex se formaliter et per intellectum principiative*”³. En la línea de interpretación propuesta por Knuuttila, Escoto estaría diciendo que la actividad *principiative* del intelecto divino solo pone en acto los posibles, pero ellos son posibles con total independencia del principio activo que les da origen. La prioridad de la (3.) potencia lógica sobre el intelecto radica en que “the logical possibility of a meaningful proposition is not a result of formulating it in the intellect but is the precondition of its intelligibility”⁴.

El profesor finés completa su argumento recurriendo a un ejemplo que utiliza Escoto para ilustrar la potencia lógica:

“Uno enim modo dicitur ‘*potentia logica*’, quae dicit modum compositionis factae ab intellectu, et ista notat non repugnantiam terminorum. [...] [S]i ante mundi creationem mundus non solum non fuisset, sed, per impossibile, Deus non fuisset sed incepisset a se esse, et tunc fuisset potens creare mundum, -si fuisset intellectus ante mundum, componens hanc “mundus erit”, haec fuisset possibilis quia termini non repugnarent, non tamen propter aliquod principium in re possibili, vel activum, sibi correspondens; nec etiam modo ista “mundus erit” fuit possibilis -formaliter loquendo- potentia Dei, sed potentia quae erat non repugnantia terminorum istorum, quia isti termini non repugnarent licet istam non repugnantiam concomitaretur potentia activa respectu huius possibilis”⁵.

En este caso contrafáctico, según Knuuttila, se ve que toda posición es de suyo posible con independencia a que haya un poder capaz de actualizarla o un sujeto pasivo del cual se describa aquello. Es por este motivo que, si el mundo no existiera y tampoco Dios, que con su omnipotencia pudiera crearlo, sería igualmente posible la proposición “el mundo existirá”. Incluso ella podría ser formulada por un intelecto distinto al divino. En consecuencia, las posibilidades no dependen en ningún sentido del intelecto divino, así como tampoco de su voluntad.

³ *Ord.* I.43 #7 (Vat. VI, 354).

⁴ S. Knuuttila, ob. cit., p. 138.

⁵ *Ord.* I.7.1 #27 (Vat. IV, 118-119).

3. Fundamentación metafísica de la posibilidad

En los diferentes tratamientos que Escoto realiza sobre las ideas divinas como posibles, queda claro que su posibilidad no viene dada por la actividad intelectual, pero ¿significa esto que el intelecto no tiene ningún tipo de prioridad sobre las modalidades lógicas? A nuestro juicio, el intelecto divino posee una prioridad fundamental, que podríamos llamar metafísica por su realidad en cuanto principio activo, aunque no sea él quien establezca de manera directa las posibilidades. Dicho de otra manera, podemos rastrear hasta el intelecto divino el fundamento de los posibles.

La prioridad de la inteligencia se puede observar, sutilmente, en el ejemplo contrafáctico antes mencionado. En efecto, bajo la suposición de que ni Dios ni el mundo exista, “si fuisset intellectus ante mundum, componens hanc ‘mundus erit’, haec fuisset possibilis”. Nos parece interesante la referencia a un **intelecto** que componga la proposición, es decir, Escoto podría haber indicado, simplemente, que la proposición es posible sin mencionar un intelecto que de hecho la **actualice**, sin embargo, no es el caso. En los demás pasajes donde menciona el mismo ejemplo⁶, siempre está la referencia a un intelecto que compone la proposición. En este sentido, se puede entender el ejemplo como que la proposición es posible **una vez** que ha sido compuesta, aunque su posibilidad no provenga del intelecto como su causa formal. Por otro lado, la mención de la no existencia de Dios podría querer significar que aún no existe un poder capaz de llevar a cabo lo que describe la proposición, mientras que la no existencia del mundo implicaría que no hay un sujeto pasivo en el cual se pueda realizar cuando se la formula.

En la versión del ejemplo que nos llega por su *Lectura in Sententiarum*, hay una mención digna de hacer notar: “Unde accidit potentiae logicae quod habeat potentiam activam vel passivam in aliquo extremorum, et huius causa non est alia nisi **natura** talium terminorum, quia termini sunt huiusmodi quod non repugnant”⁷. Nos parece que hay allí una conexión entre la no incompatibilidad de los términos y la naturaleza de cada uno de ellos. Es decir, a nuestro juicio, **natura** no solo alude a la no incompatibilidad sino también al contenido informativo de los términos. Este

⁶ Cfr. *QQ. Met.* IX.1-2 #18-#19 (Oph. IV, 514); *Lect.* I.39.1-5 #49 (Wat. XVII, 494); *Lect.* I.7 #32 (Wat. XVI, 484).

⁷ *Lect.* I.7 #32 (Wat. XVI, 484). El subrayado es nuestro.

aspecto semántico es clave para entender la prioridad del intelecto como principio activo.

La idea sería que el intelecto, cuando piensa, constituye no solo términos sino las naturalezas a las cuales ellos hacen referencia. Ahora bien, como esas naturalezas no existen actualmente (o se consideran prescindiendo de su existencia), la composición del intelecto requiere que previamente se posea un contenido informativo, al menos, de lo que esas naturalezas son, de sus características esenciales. Una vez concebidas esas **naturalezas eidéticas**, sus propias características tomadas de modo unificado, son posibles o no de suyo, es decir, en la medida en que hay una naturaleza específica, su posibilidad surge inmediatamente respecto de aquello con lo que ella es compatible.

Es por ello que el intelecto divino, al constituir las ideas divinas, es causa *principiative* de los posibles, no en cuanto posibles sino en cuanto origen de sus naturalezas eidéticas. Ahora se puede ver mejor qué tipo de prioridad hay en el intelecto divino respecto de la potencia lógica. Si aquél no forma las ideas de acuerdo a un contenido específico, no habría posibilidad alguna, porque no habría qué componer. Sin embargo, los posibles son posibles *ex se* porque la posibilidad no le viene dada directamente por el intelecto divino sino por su compatibilidad derivada de su modo de ser específico, especialmente, su compatibilidad con la existencia.

4. La “realidad” de las ideas divinas como posibles en la mente divina

En el pensamiento cristiano de Duns Escoto la creación es un acto de radical contingencia que tiene su origen en Dios, como primer eficiente. Sin embargo, comenta Escoto que “non potest aliquid creari, id est produci ad “esse” simpliciter de nihilo, id est nullo modo ente (nec simpliciter nec secundum quid). Nihil enim creatur quod non prius habuit esse intellectum et volitum”⁸ ¿Qué significa que algo puede poseer entidad en “sentido absoluto”, *simpliciter*, o en “cierto sentido”, *secundum quid*? ¿a qué se refiere el Doctor Sutil cuando habla de “ser conocido”, *esse intellectum*, y “ser querido”, *esse volitum*?

Para responder a estas preguntas, podemos comenzar diciendo que el Doctor Sutil distingue diferentes sentidos en que podemos tomar el nombre *ens* o *res*:

⁸ *Ord.* II.1.2 #83 (Wat. VII, 43-44). Cfr. *Lect.* II.1.2 #82 (Wat. XVIII, pp. 26-27).

estrictamente (toda substancia –ser real, absoluto y *per se*–), comúnmente (substancia, cantidad y cualidad –ser real y absoluto–) y comunísimamente, “*prout se extendit ad quodcumque quod non est ‘nihil’*”⁹. A continuación detalla que *nihil* puede entenderse como aquello que incluye contradicción y, por tanto, no puede tener ser ni dentro ni fuera del entendimiento, por otro lado, como lo que no es ni puede ser fuera del alma. Por contraposición, *ens* puede tomarse en dos sentidos [a.] lo que no incluye contradicción, y aplicarse al ente de razón y al ente real o. también [b.], lo que tiene o puede tener existencia fuera del alma. Este segundo sentido es más restrictivo que el primero, porque hay entes que existen en la mente, pero no pueden existir en la realidad, como los géneros y las diferencias.

Además, este sentido [b.] responde a lo que en otros pasajes Escoto (tomando prestado de Enrique de Gante) llama “ente ratificado”, *ens ratum*, que puede entenderse, a su vez, de dos maneras como “[i.] illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive exsistentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur), aut ‘ens ratum’ dicitur [ii.] illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel exsistentiae”¹⁰. Por tanto, teniendo en cuenta [b.i.] *ens* se aplica a todo aquello que existe actualmente fuera de la mente y es el sentido más estricto del que hablamos antes. Pero lo interesante es que en [b.ii] se llama *ens* a lo que se diferencia de las ficciones o quimeras, porque mientras éstas pueden ser pensadas no pueden, sin embargo, existir extramentalmente, en cambio, decimos **ente** a lo que no repugna existir aunque, de hecho, ahora no exista. En este sentido preciso **ente** se ratifica en todo lo que es pensable y no es contradictorio con la existencia. Este es el tipo de entidad que poseen las ideas, tanto divinas como humanas.

Respondiendo, entonces, a la primera pregunta arriba formulada, toda creatura fue producida a partir de una idea pensada por el intelecto divino, que no es un ente en sentido absoluto [b.i.] sino en cierto sentido [b.ii]. En efecto, cuando el Doctor Sutil se pregunta por el conocimiento divino de los *creabiles* afirma que “omnia sunt in Deo secundum esse intelligibile eorum obiective non movendo intellectum nec primo terminando actum eius sed tantum secundario ut inclusum in obiecto primo virtualiter terminante”¹¹. Las ideas divinas carecen de un estatus ontológico

⁹ *QQ. Quodl.* 3.1 #7 (Alluntis, 93).

¹⁰ *Ord.* I.36 #48 (Vat. VI, 290). Cf. *Lect.* I.36 #32 (Vat. XVII, 472); *Rep. Par.* II.1.2 #3 (Viv. XXII, 523).

¹¹ *Rep. Par.* I-A.36.1-2 #25 (Noone, 404).

independiente de la inteligencia divina, pero poseen entidad “en cierto sentido” porque son constituidas según un “ser inteligible objetivo”, *esse intelligibile obiective*, por el intelecto divino. Con esto quiere indicar dos aspectos de las ideas divinas, que cada una posee un contenido de inteligibilidad propio¹², ya que la idea de piedra es diferente a la idea de leño y que todas ellas se encuentran en el mismo intelecto en cuanto descubre en la esencia divina objetos hacia los cuales su poder se extiende. Por ello, el conocimiento divino se desarrolla en diferentes o instantes de naturaleza, es decir, en un mismo instante eterno se pueden distinguir lógicamente el conocimiento de diferentes objetos entre los cuales unos dependen de otros. Si bien Escoto no ha mantenido una enseñanza uniforme sobre este pseudo-proceso cognoscitivo, siempre ha diferenciado un primer instante en el que la inteligencia divina conoce al objeto más próximo, la esencia divina, y un segundo instante en el cual **produce** la cosa según un ser inteligible¹³. Esta **producción** no es sino la intelección de un contenido inteligible específico, piedra o leño, y en este sentido ese contenido es objeto del intelecto, por lo que el *esse intelligibile obiective* debe ser interpretado según un sentido semántico¹⁴.

Una vez que la inteligencia divina posee el conocimiento distinto de los objetos secundarios, cada una de esas ideas se encuentran “quasi in potentia propinqua ut posset esse obiectum omnipotentiae et poni in esse simpliciter”¹⁵. Es interesante destacar aquí el doble matiz de las ideas divinas, por un lado, consideradas en sí no son más que un contenido mental específico, *esse intelligibile obiective* y, ese contenido, posee entidad en cuanto no repugna existir *ad extra* de Dios, por tanto, es un ser posible, *esse possibile* y, en relación a la voluntad divina, se encuentra “como en potencia” para ser querido y adquirir así un *esse volitum*. La importancia de estos textos radica, a nuestro juicio, en que muestran cómo entiende Duns Escoto la relación entre inteligencia y voluntad divinas. La inteligencia, al captar la esencia divina, alcanza el conocimiento de todo aquello que puede imitarla, de las posibles creaturas, produciendo así un marco de posibilidades dentro del cual la voluntad

¹² Cfr. Tobias Hoffmann, “Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect”, en S. F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (Eds.), *Philosophical Debates at Paris in the early fourteenth century*, Leiden, Brill, p. 376.

¹³ Cfr. *Lect.* I.35 #22 (Vat. XVII, 452-453); *Ord.* I.35 #32 (Vat. VI, 258); *Rep. Par.* I-A.36.1-2 #63-#64 (Noone, 421-422).

¹⁴ Cf. Richard Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, Oxford, Oxford University Press, 2014: 189-195.

¹⁵ *Ord.* II.1.2 #83 (Vat. VII, 44).

puede elegir libremente las que quiera, para determinar su existencia. Por tanto, la voluntad divina no es caprichosa ni irracional y, aunque se autodetermina, siempre lo hará respecto de ese campo de posibles que descubre el intelecto a partir de la misma esencia divina. Así como el intelecto divino es **causa remota** de las creaturas, en cuanto las constituye como posibilidades, la voluntad divina es **causa próxima** de ellas y propiamente se denomina **omnipotencia**.

Los mundos posibles en la versión medieval de Duns Escoto

Olga L. Larre

A partir del extenso trabajo de Simo Knuuttila¹ se intensificaron en el ámbito de los estudios medievales las discusiones sobre la responsabilidad de Duns Escoto en la reforma de las nociones modales generadas por el desarrollo de una semántica de los mundos posibles. La investigación de Knuuttila se ha desplegado en dos etapas bien diferenciadas. En la primera, sostuvo que fue Escoto y no Leibniz quien introdujo la idea de los mundos posibles. Más recientemente tanto los trabajos de Knuuttila como los de Stephen Dumont² han revisado esta afirmación estableciendo que el concepto tiene un origen más remoto que bien podría ser adjudicado a los teólogos del siglo XII. Más allá del reconocimiento de antecedentes del problema, ambos autores coinciden en sostener que Escoto dio fundamental impulso a la idea de los mundos posibles al proponer un análisis más riguroso que el de sus predecesores históricos y con un enfoque centralmente filosófico.

Escoto, señala Knuuttila, entiende la modalidad como “la multiplicidad referencial con respecto a modelos alternativos sincrónicos”³, aspecto que caracteriza el modo conforme al cual actúan tanto la voluntad divina como la humana. Es en este preciso contexto que Escoto plantea relaciones de **composibilidad** en el dominio de los seres posibles con una entidad que se podría aproximar a los compositibles leibnizianos. La puntualización ha sido interesante y la doctrina del investigador finlandés resultó sugerente para el desarrollo de distintas investigaciones en cuanto aproximó el pensamiento medieval con la reflexión moderna y contemporánea.

Las discrepancias de interpretación más profundas comienzan al momento de definir si la sola consideración de la modalidad sincrónica implica admitir de manera concomitante una semántica de los mundos posibles y, allí, se ha formulado un

¹ Simo Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, Londres: Routledge, 1993.

² Stiphen Dumont, “The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency”, *The Modern Schoolman* 72, Enero-Marzo 1995: 149-167; Simo Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, pp. 138-175.

³ Simo Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, p. 147.

interesante ámbito de discusión reflejado particularmente a través de las reflexiones de Nicole Wyatt⁴ que recogemos en este trabajo.

1. Un poco de historia sobre el tema

Los pensadores medievales estaban familiarizados con varias concepciones de la modalidad. Habían heredado tres paradigmas básicos de la filosofía antigua: el modelo denominado estadístico o de frecuencia temporal, el modelo de la posibilidad como potencia, y el modelo de la no contradictoriedad; todos ellos extensionales o diacrónicos donde cualquier alternativa es evaluada con relación al mundo existente y en un instante preciso del tiempo.

Así en el modelo estadístico o de frecuencia temporal, aplicado particularmente por Jaakko Hintikka⁵, el significado de los términos temporales se explica en una línea extensional de tiempo, de modo que lo que es necesario es siempre real, lo que es imposible nunca es real y lo que es posible, a veces es real.

El segundo modelo de la posibilidad como potencia proviene de la concepción de Aristóteles elaborada en el orden de la filosofía natural que si bien le resultó particularmente útil para conceptualizar el movimiento (*Phys.* III, 1), no le permitió definir la posibilidad en cuanto principio. La potencia supone la capacidad de ser o hacer algo en ciertas circunstancias y se contrapone al ser en acto. Las potencias se dividen en naturales donde, dadas ciertas condiciones, éstas se actualizan necesariamente y, las potencias racionales, que pueden actualizarse, pero no de un modo necesario.

Este modelo le permitió a Aristóteles hablar de posibilidades parciales que no garantizan su efectiva actualización en cuanto reconoce algunos requisitos adicionales como el efectivo contacto entre el motor y el móvil, o la ausencia de obstáculo; de allí que una potencia sea real sólo cuando pueda ser efectivamente actualizada (*Metaphys.* IX, 5; *Phys.* VIII, 1). Lo posible en este segundo esquema no es ahora real, pero puede

⁴ Nicole Wyatt, "Did Duns Scotus invent Possible Worlds Semantics?" *Australasian Journal of Philosophy* 78, N. 2, 2000: 196-212.

⁵ Jaakko Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford: Oxford University Press, 1973, cap. V; J. Hintikka, U. Remes, S. Knuuttila, *Aristotle on Modality and Determinism*, *Acta Philosophica Fennica*, 29, 1 (Amsterdam: North-Holland, 1977), pp. 21-2, 31-2, 43-50.

llegar a serlo y, por ello, no se opone a lo necesario, sino a lo actual. Pero además agrega que esta necesidad del presente no implica que lo que es real, sea necesario sin cualificación alguna.

Finalmente, en *De Caelo* I, 12 Aristóteles señala que, si por un imposible una cosa tuviese potencias contrarias una de las cuales siempre se actualiza, las potencias nunca actualizadas no serían potencias en absoluto ya que no se puede pensar en su realización en el tiempo, sin implicar contradicción. Aristóteles aplica aquí el modelo de la posibilidad como no contradicción que se define en *Analíticos* I, 13 donde asume que la posibilidad de realización nunca puede corresponder a lo imposible. De modo que, al hablar de la posibilidad como una actualización no contradictoria, Aristóteles piensa en su efectiva realización. El argumento aristotélico excluye el caso de potencialidades que permanezcan eternamente no realizadas, por lo cual este modelo ha sido conectado contemporáneamente con el principio de plenitud, que contempla que ninguna posibilidad genuina permanece eternamente sin realizarse⁶.

Es importante señalar que, ni Aristóteles ni los pensadores antiguos en general, tuvieron una concepción de alternativas consideradas simultáneas. Las posibilidades son caracterizadas como modalidades diacrónicas donde la alternativa que no se dio desaparece en lugar de quedar latente.

2. La justificación de la modalidad sincrónica por parte de Escoto

La justificación de la teoría modal por parte de Escoto está relacionada con cuestiones vinculadas con el tema de la libertad paralelamente considerado en Dios y en las creaturas. Escoto piensa que las afirmaciones que entienden la modalidad de un modo extensivo o diacrónico equivalen a la negación de la existencia de la contingencia⁷, que es, precisamente, su punto de partida, un dato que no es objeto de demostración:

“Ha de aceptarse que hay contingencia como algo evidente y conocido por sí mismo, y quienes la niegan debieran padecer un castigo. Es por esta razón que

⁶ Véase Knuuttila, *Modalities* para una amplia discusión de la relación entre esta concepción de la modalidad y el principio de plenitud, así como una completa aproximación a las tres concepciones de la modalidad.

⁷ Juan Duns Escoto, *Ord. I d.2*, p.1, q.1-2, n. 86 en: Ioannis Duns Scoti, *Opera Omnia*, studio et cura Balic C. et alii (vol. 2, Ed. Vaticana, 1950), *De primo principio* IV, 4. (BAC, 654-666).

Avicena en su *Metafísica* dice que quienes niegan lo que es evidente a los sentidos deben ser expuestos al fuego, porque para ellos ser quemados y no ser quemados es lo mismo. [También] el Filósofo, argumenta contra quienes afirman que todo sucede necesariamente, pues esto los conduce a afirmaciones que son aún más imposibles y apela a aspectos que son evidentes para nosotros [...] y respecto de los cuales ‘no hay necesidad de discusión o deliberación’⁸.

La objeción que Escoto procura resolver radica en mostrar que la potencia real para **a** y no *a*, no resulta contradictoria⁹. Si examino la libertad fuera de la sucesión temporal, en un instante indivisible, esa voluntad que quiere algo, podría no quererlo. Si se lograra establecer la presencia de una potencia real en la voluntad de no *a* mientras quiere **a**, se podría demostrar que tiene sentido decir tanto de las criaturas como de Dios que es alternativamente posible que realicen lo contrario. Propone para ello este análisis:

“Y es así que la potencia o bien existe al mismo tiempo que el acto o antes del acto. No puede ser al mismo tiempo que el acto, pues entonces los opuestos existirían simultáneamente, por lo que la potencia debe existir antes del acto. Pero esto también es falso, ya que ninguna potencia puede a la vez existir y ser antes de ser en acto. Si lo hiciera, entonces lo haría en un tiempo divisible y no indivisible, como se admitió”¹⁰.

Dado que Escoto propone realizar un análisis *in instanti*, entiende que la potencia de no querer, no es temporalmente anterior al acontecimiento de la voluntad y pasa a evaluar en qué sentido es, estrictamente hablando, **simultánea** con el acto. La potencia de no querer **a**, dice Escoto, es “**por naturaleza** anterior al acto, porque cuando una

⁸ Juan Duns Escoto, *Lectura I d.* 39 q. 1-5 n. 40 en Ioannis Duns Scoti, *Opera Omnia*, Balic C. et alii (Ed. Vaticana, 1966, vol. 17): “accipiendum est tamquam per se notum quod sit contingentia in entibus, —et qui hoc negat, indiget sensu et poena—; et ideo Avicenna in *Metaphysica* sua docet tales fore igni exponendos qui negant manifesta sensui, quia idem est tali comburi et non comburi. Unde Philosophus, arguens contra eos qui dicunt omnia evenire necessario, ducit eos non ad impossibilia, sed ad aliqua notiora nobis in actibus nostris: quod tunc ‘neque oporteret negotiari neque consiliari’”.

⁹ Cf. N. Dumont, “Origin of Scotus's Theory”, p. 159.

¹⁰ Juan Duns Escoto, *Lectura I d.* 39 q. 1-5 n. 57: “aut igitur ista potentia est cum actu, aut ante actum. Non cum actu, quia tunc opposita essent simul; ergo est potentia ante actum. Sed hoc falsum est, cum nulla potentia potest esse in *a*, praecedens actum suum: tunc enim *a* esset divisible et non instans indivisible, cuius oppositum supponitur”.

causa, causa libremente y de manera contingente, por naturaleza precede a su efecto”¹¹.

De modo que una causa no funciona como causa en la medida en que es anterior en duración a su efecto, sino sólo en la medida en que es **anterior en naturaleza**. Por lo tanto, o bien una causa, causa contingentemente en el instante en que produce su efecto, o bien nunca lo hará, ya que no hay otro tiempo en el que funcione como causa de ese efecto. Por consiguiente, tendrá que ser capaz de producir lo opuesto a un efecto en el mismo momento en que causa ese efecto¹².

Pues la voluntad divina produce libremente su acto y, al quererlo de una manera contingente, también puede no quererlo. La acción libre de la voluntad divina decide producir y darle el ser al ser posible inteligible que se convierte en ser real contingente. Y como la causa es por naturaleza anterior a su efecto, la voluntad libre de Dios precede al acto volitivo de crear y se considera libre con respecto a él.

Es claro que el ser posible puede existir, pero con ello no se supone que necesariamente haya de existir, son los puros posibles que nunca se convierten en reales o existentes, con lo cual el ámbito de la posibilidad resulta para Escoto más amplio que el de lo existente o real.

¹¹ Juan Duns Escoto, *Lectura* I, d. 39 q. 1-5 n. 60: “sed potentia ante actum natura, nam quando causa causans libere et contingenter causat, praecedat natura suum effectum”.

¹² Juan Duns Escoto, *Lectura* I, dist. 39, q. 5, n. 5: “et huic possibilitati logicae correspondet potentia realis, nam omnis causa prae-intelligitur suo effectui, et ita voluntas in illo instanti in quo elicit actum volendi, praecedat natura volitionem suam et libere se habet ad eam; unde in illo instanti in quo elicit volitionem, contingenter ser habet ad volendum et contingentem habet habitudinem ad nolendum: non quia prius habuit habitudinem contingentem ad volendum, quia tunc non fuit causa, sed nunc —quando est causa eliciens actum volendi— contingentem habet habitudinem ad actum, ita quod volens in a, potest nollens in a. Et est distinguenda secundum compositionem et divisionem: et in sensu compositionis falsa, prout intelligitur praedicatum cum nota possibilitatis attribui huic toto voluntas volens in a; in sensu autem divisionis est propositio vera, non quia extrema intelliguntur pro diversis temporibus (ille enim sensus habet locum quia est successio in actibus), sed est vera in sensu divisionis quia sunt ibi duae propositiones, quia implicite includit duas propositiones: enunciatum enim actus volendi de voluntate in una propositione, et oppositum actus de voluntate absolute accepta cum nota possibilitatis enuntiatur in alia propositione, et est sensus voluntas est volens in a et voluntas potest esse nollens in a, et hoc verum est, quia voluntas volens in a, libere elicit actum volendi nec est eius passio”.

El fundamento por el que Escoto afirma a la voluntad divina como raíz última de la contingencia se cifra en la relación en la que dicha voluntad se encuentra respecto a los objetos distintos de ella, es decir, los objetos creables o efectivamente creados:

“la voluntad divina no recae necesariamente sobre ninguna cosa diferente [de ella] en virtud del objeto, o por su propia esencia; por consiguiente, se relaciona con cualquier otra cosa contingentemente [...] y, considerando esto, ella es naturalmente anterior a la misma tendencia hacia aquellos opuestos”¹³.

Este punto de vista hace fuerte el argumento de que la nueva lógica modal depende de estados de cosas genuinamente alternativas al ahora. Tengamos en cuenta que, en un ámbito medieval, las potencias reales deben ser realizables en cuanto se definen como potencia con relación al acto. Sólo tiene sentido hablar de una verdadera potencia de la voluntad con relación a algo que no estoy realizando pero que para mi voluntad *ahora* es un estado de cosas realizable.

Escoto se propone revisar las situaciones en las que las reivindicaciones modales se juzgan verdaderas y donde la verdad se expresa en un marco semántico que supone la no contradictoriedad:

“La potencia lógica se da cuando los extremos son simultáneamente posibles en cuanto no resultan contradictorios y pueden ser simultáneamente unidos, aun cuando la posibilidad no sea algo en la realidad”¹⁴.

Propone así, un nuevo significado de los términos modales que recae en la no contradictoriedad y, con ello, hace uso de un nuevo marco semántico para argumentar en favor de una revisión de las atribuciones de verdad y falsedad en las afirmaciones modales. El marco de la no contradictoriedad le permitió discutir la situación de nexos causales simples y complejos, y reformular los planteamientos aristotélicos.

¹³ Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 38, pars 2 y d. 39 q. 1-5, n. 22 (ed. Vaticana, VI, p. 427)

¹⁴ Juan Duns Escoto, *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 49: “Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re”.

3. ¿La modalidad sincrónica implica admitir los mundos posibles?

Para responder a esa pregunta, es importante comprender cuál ha sido el contexto en el que Escoto formula el tema de la modalidad que está claramente definido por una reacción contra la opinión de Enrique de Gante.

Para el *Doctor Solemnis* es Dios quien determina lo posible e imposible; para Escoto en cambio, está enmarcado en el ámbito lógico de la no contradictoriedad. Los argumentos del maestro de Gante parten del reconocimiento de que en el mundo hay inestabilidad y movimiento permanente, al igual que en nuestra conciencia; por lo que varían tanto los datos que nos aportan los sentidos como las mismas pasiones del alma. San Agustín es la autoridad invocada en cada uno de sus argumentos y su conclusión expresa que no es posible construir a partir de realidades cambiantes ninguna verdad inmutable¹⁵, de allí que vea en la doctrina agustiniana de la iluminación la refutación del escepticismo.

En oposición a esto, Escoto formula el problema del conocimiento dejando fuera de cuestión la necesidad de una iluminación general de nuestro intelecto para que le sea posible el conocimiento de la verdad¹⁶: los posibles son tales de modo independiente respecto de la voluntad divina, causa de su existencia real. Lo posible no es en sí mismo necesario, ni incluye contradicción¹⁷. Más aún, lo posible y lo imposible, serían tales, independientemente de Dios:

¹⁵ Enrique de Gante, *Summa Theologica*, p. I, a. I, q. 2 y 3 en: Vital du Four, *Huit questions disputées sur le problème de la connaissance*, ed. Delorme F., *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, T. II, 1927: 322-336. Los pasos agustinianos invocados corresponden a: *De vera religione*, XXX, 54; P.L. t. 34, c. 146.

¹⁶ E. Gilson recuerda los nombres de San Buenaventura, Matteo d' Acquasparta, Juan Peckham, Enrique de Gante y Vital du Four como típicos exponentes de la formulación franciscana del problema del conocimiento. E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 556, nota 1.

¹⁷ Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I, dist. 43, q. un., n. 7 (ed. Vat. VI, p. 354): “[P]ossibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necesario”. Sobre el aspecto no contradictorio del posible: Juan Duns Escoto, *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n. 49 (Ed. Vat., t. XVII, p. 494).

“[...] a lo que es absolutamente imposible le repugna la existencia en sí misma, y no por alguna relación positiva o negativa con Dios. Más aun, la existencia le sería repugnante aun si, por imposible, Dios no existiera¹⁸.

Escoto propone como ejemplificación considerar los conceptos de hombre y de quimera donde la existencia:

“le repugna a la quimera y no al hombre porque el hombre es un hombre y la quimera una quimera. Y esto es así independientemente de qué intelecto lo considere, porque –como se dijo antes– [la existencia] repugna formalmente en virtud de algo [considerado] en sí mismo, y no en orden a algo otro sino de suyo”¹⁹.

De modo que el hombre es posible, lógicamente hablando, en cuanto es una esencia no contradictoria. La posibilidad formal o lógica proviene de la relación de compatibilidad y no contradicción entre las formalidades constitutivas de lo posible. En cambio, la posibilidad ontológica, reconoce como causa o principio el entendimiento divino que da el ser a lo posible.

“Y no se ha de imaginar que [la existencia] no repugna al hombre porque el hombre es un ser en potencia; y le repugna a la quimera porque no lo es (...), sino al contrario. El hombre es un ser en potencia en virtud de su potencia lógica [...]. Y de esta posibilidad se desprende la posibilidad objetiva, suponiendo que exista un Dios omnipotente para quien todas las posibilidades son objetos (siempre distintos de Él). Sin embargo, esa posibilidad lógica

¹⁸ Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I d. 43, q. un. n. 5. “Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, – et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, si per impossibile Deus non esset”.

¹⁹ Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I d. 36, q. un. n. 60-61. “homini in aeternitate inest ‘non esse aliquid’ et chimerae ‘non esse aliquid’; sed homini non repugnat affirmatio quae est ‘esse aliquid’, sed tantum inest negatio propter negationem causae non ponentis, - chimerae autem repugnat, quia nulla causa posset in ea causare ‘esse aliquid’. Et quare homini non repugnat et chimerae repugnat, est, quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente, quia - sicut dictum est quidquid repugnat alicui formaliter ex se, repugnat ei, et quod non repugnat formaliter ex se, non repugnat”.

seguiría siendo completa –por su propia naturaleza– aun cuando, si por imposible, no hubiera ninguna omnipotencia que las considerara”²⁰.

De modo que se afirma que el hombre puede existir en tanto cumple con criterios de composibilidad y, su posibilidad, se verifica “en relación con términos que no son incompatibles”²¹.

Escoto consagra la independencia de los posibles respecto de la voluntad divina en el orden lógico, pero no les atribuye a los posibles un estatus ontológico, de modo que no se debe pensar que tengan la posibilidad de ser independientemente de Dios. En efecto, las posibilidades adquieren un ser posible como correlato intencional del conocimiento divino aun cuando ese contenido intencional no esté en sí mismo determinado por Dios²².

En esta línea, P. King²³ afirma que la potencia lógica es una noción semántica sin referencia ontológica ni dependencia a un poder que la actualice: el intelecto divino es el origen ontológico de los posibles, pero no de ellos *qua* posibles, es decir, la razón de por qué los posibles son posibles no se encuentra ni en la mente ni en la voluntad divina²⁴.

Escoto sostiene la posibilidad como algo intrínseco a una naturaleza eidética no contradictoria que define su ser a partir del intelecto divino: “la piedra producida en

²⁰ Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I d, 36, q. un. n. 60-61: “Nec est hic fingendum quod homini non repugnat quia est ens in potentia, et chimaerae repugnat quia non est ens in potentia, - immo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo est possibile potentia logica, et chimaerae quia repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita; et illam possibilitatem consequitur possibilitas obiectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei quae respicit omne possibile (dummodo illud sit aliud a se), tamen illa possibilitas logica, absolute - ratione sui - posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret”.

²¹ Juan Duns Escoto, *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 50: “Et est haec possibilitas logica respectu extremorum non repugnantiura”.

²² Knuuttila, *Modalities*, 140-141.

²³ Cf. P. King, “Duns Scotus on possibilities, powers and the possible” en Buchheim T. et al. (eds.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart, FrommannHolzboog, 2001, pp. 175-199.

²⁴ E. Mayocchi, “El origen metafísico de la posibilidad y la contingencia en el pensamiento modal de Juan Duns Escoto” en J. M. Cerda et al. (eds.) en: *Corporalidad política y espiritualidad: Pervivencia y actualidad del medioevo*, Santiago de Chile, 2017: 385-395.

su ser inteligible por el intelecto divino tiene esta posibilidad de suyo formalmente (*ex se formaliter*) y por el intelecto divino, como principio (*principiative*)”, texto clave en la intelección del problema en el que se concilian dos aspectos que venimos de enunciar: la posibilidad lógica y la ontológica²⁵. Dios conoce algo como posible porque es no contradictorio, *formaliter ex se*. Y lo posible tiene su *esse possibile* porque Dios en cuanto principio (*principiative*) o causa, lo conoce²⁶.

El primer aspecto referido a la posibilidad lógica tiene *indirectamente* como causa a Dios, en cuanto Dios no puede hacer que algo sea posible si su naturaleza es inconsistente o contiene características contradictorias, como es el caso de un círculo cuadrado. Esto supone que Dios no establece arbitrariamente la naturaleza de los posibles. En cambio, el segundo aspecto, alude a Dios y en particular al *intellectus divinus* en cuanto principio o causa del ser posible.

La no-contradicción no es criterio positivo de afirmación de existencia, dado que no todo lo posible es creado y, dado que no hay una distinción *a priori* entre lo creado y lo imaginado, sólo la contradicción intrínseca es criterio negativo de existencia. Y como la relación de lo posible con la existencia no es necesaria sino contingente, para que un ente posible exista es preciso que una causa –la voluntad– le dé el ser de manera contingente.

Hemos indicado que Escoto trabaja en paralelo el intelecto humano y divino y afirma que nosotros, como intelectos finitos, contemplamos las posibilidades de manera acotada: estipulamos que la entidad o el evento que deseamos considerar existe u ocurre, e imaginamos que todas sus relaciones permanecerán tan parecidas al mundo real como sea posible. No especificamos ni consideramos todos los cambios que se derivarían a partir de una entidad o evento postulado. En cambio, Dios, como intelecto infinito, contempla los también infinitos posibles estados de cosas de un modo completo. Y, como creador, elige producir una creación en la que todas sus entidades sean conjuntamente composibles. Estas relaciones de composibilidad son las que permitirían inferir un dominio semejante al de los mundos posibles.

²⁵Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 6 (Vat., t. VI, p. 354): “intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative”.

²⁶Olga L. Larre, “La metafísica de la creación de Duns Escoto: el entendimiento divino como *locus* de los posibles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2020, en prensa.

Dios, en cuanto intelecto omnisciente e infinito, es fuente del dominio de la posibilidad de las relaciones de composibilidad y de los estados de cosas necesarios y contingentes, pero esas posibilidades lógicas, precisamente en cuanto posibilidades lógicas, permanecerían como señala Escoto *in extremis* “aun si [...] Dios no existiera”²⁷.

En efecto, las posibilidades formales o lógicas se pueden conocer en sí mismas. Y si *por un impossibile*, ni Dios ni el mundo existiese, la proposición “El mundo es posible” expresaría igualmente una posibilidad lógica²⁸. El mundo es posible tal como es y, esta posibilidad y las posibilidades de las cosas no realizadas, son hechos metafísicos primarios que no dependen de nada más²⁹. Escoto fusiona, así, dos aspectos en la constitución de lo posible: la formalidad no contradictoria y la actividad intelectual de Dios que, como principio, da el ser a lo posible.

N. Wyatt³⁰ es una de las investigadoras que desestima la vinculación entre Escoto y Leibniz en torno a la doctrina de los mundos posibles. Señala que no encontramos en Escoto referencias a conjuntos máximos pues su doctrina sólo refiere la idea de conjuntos compositivos parciales.

Sin embargo, entiendo que en la *Ordinatio* Escoto parece sugerir la combinación de posibilidades en entidades formales más amplias que si bien carecen de la unidad propia de la substancia, constituyen un todo que no es un *uno por sí*, pero que tiene cierto tipo de unidad:

“El orden lógico es, por lo tanto, el siguiente: así como Dios, por su intelecto, produce lo que es posible en su ser posible, también produce lo que son formalmente dos entidades (ambas en su ser posible). Estos “productos” son formalmente imposibles, en el sentido de que no pueden ser juntos una sola

²⁷ Juan Duns Escoto, *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 49 (Ed. Vat., t. XVII, p. 494).

²⁸ Juan Duns Escoto, *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n° 49 (Ed. Vat., t. XVII, p. 494): “Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re; et sic fuit haec vera antequam mundus esset .mundus potest esse; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet .mundum posse esse, et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis”.

²⁹ Juan Duns Escoto, *Ordinatio I*, dis. 7, q. 1, n. 27 (Ed. Vat. t. IV, p. 118); *Lectura I*, dist. 7 q. unica, n. 32 (Ed. Vat., t. XVI, p. 489), I, dist. 39 qq. 1- 5, n. 49 (Ed. Vat., t. XVII, p. 494).

³⁰ N. Wyatt, “Did Duns Scotus invent Possible Worlds Semantics?”, pp.196-212.

cosa, y ninguna tercera cosa puede ser producida a partir de ellos. Pues tienen de suyo una incompatibilidad formal y en orden al principio (*principiative*) que los produjo”³¹.

Aquí Escoto se asoma al problema de la constitución del tipo de unidad resultante entre las partes de un todo: los agregados excluyen una unidad substancial pues los individuos que los conforman, se excluyen mutuamente; pero sin embargo y a pesar de ello, están en condiciones de constituir un todo con un tipo de unidad distinto del substancial que se funda en razones de composibilidad, al igual que en la estructura de lo individual.

Wyatt señala que Escoto no ha mencionado estados máximos paralelos, mientras que recurre reiteradamente a descripciones parciales y por ello se opone a realizar una vinculación directa entre las expresiones de Escoto y la semántica de los mundos posibles. Curiosamente, la investigadora admite que se podría pensar su teoría modal vinculándola con una semántica de situación como la de Perry y Barwise³². Dado que la modalidad de situación no apunta a relaciones de totalidad sino parciales, esta conexión parcial entiende que resultaría más adecuada que la conexión con los mundos posibles³³.

La investigadora sostiene que los textos de Escoto no nos permiten formar el concepto de mundo posible en cuanto entiende lo posible como no contradictorio y no como *parte de un todo*: “Nada es imposible (...), a menos que la existencia le repugne”³⁴ y, contrariamente, algo es posible cuando “los términos (...) no repugnan entre sí”³⁵. Partiendo de este criterio desestima la teoría de Knuuttila³⁶ de la modalidad como multiplicidad referencial con respecto a conjuntos alternativos simultáneos pues

³¹ Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I d.43 q. un. n. 16. “Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa ‘producta’ se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo - aliquo modo - qui ea produxit”.

³² Jon Barwise y John Perry, *Situations and Attitudes* (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

³³ N. Wyatt, p. 204.

³⁴ Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, I d. 43 q. un. n. 5.

³⁵ Juan Duns Escoto, *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 49: “quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt”.

³⁶ Knuuttila, *Modalities*, p. 147.

esos modelos alternativos se forman sobre la base de una concepción previa de lo posible como no contradictorio.

Sin embargo, entendemos que hay un aspecto que Wyatt ha descuidado pues los individuos pueden ingresar en la categoría de *mundus*, que bien podría reconocerse como un conjunto máximo y, tienen la unidad que correspondería a un colectivo. El objeto de la creación es el ente real existente, la sustancia que es el individuo compuesto de formalidades composibles; pero la creación es más que el individuo: el mundo, la creación toda, es para Escoto una suerte de conjunto máximo compuesto por entes individuales composibles.

Si bien es cierto que su reflexión parte de lo singular cuya intelección ha procurado tematizar no le fue ajena la formulación de por lo menos, un conjunto máximo. Y, si hay uno, debe haber una alternativa.

Por lo cual el tema estuvo ponderado a través del concepto de creación como una totalidad. La vinculación con la doctrina leibniziana de los mundos posibles aparece como derivación desde la omnisciencia y la infinitud de la intelección divina y en el contexto de la nueva intelección de lo posible que sostiene el maestro franciscano.

Los conjuntos composibles, y la creación como el conjunto ordenado de todo lo que es, son las categorías a partir de las cuales se podría aproximar la ontología de Escoto con la intelección de los mundos posibles; especialmente porque la creación no es necesaria y por ello debe suponer una alternativa. Este criterio de un posible orden alternativo se constituye en el fundamento de la libertad defendido por Escoto tanto en el escenario humano como divino.

Observaciones finales

No pretendemos caer en el error de medir la tradición filosófica medieval en función de su semejanza con la modernidad, exaltando los logros del pasado e, incluso, evaluándolos con relación al futuro³⁷. Pero no podemos dejar de destacar que las ontologías que surgen en el tardo medioevo nos sugieren hallarnos ante un auténtico cambio de atmósfera que marca su distintiva aportación al saber y su originalidad; las últimas generaciones de pensadores medievales son parte de nuestra

³⁷ W. William, *Causality and Scientific Explanation*, Vol 1: *Medieval and Early Classical Science*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972, en especial: cap. 1- 4.

ascendencia intelectual, conforman una transición ineludible y nos permiten mejor comprender cómo hemos llegado a ser lo que somos³⁸. Por ello entendemos que el pensamiento tardo medieval adquiere características peculiares que no permiten, por un lado, identificarlo con el ámbito de ideas aristotélicas y neoplatónicas del que surge, ni tampoco establecer una identidad absoluta con las concepciones propias de la modernidad. Tiene diferencias y peculiaridades que marcan el comienzo de una marcha hacia una nueva dimensión mental y real, con nuevas áreas de intereses especulativos y nuevos recursos metodológicos.

Los pensadores medievales procuraron solucionar sus propios problemas dentro de un marco conceptual que definió sus peculiares preguntas y sus singulares modos de responderlas. Y ciertamente no encontramos “la misma respuesta” en Escoto que en Leibniz pero no podemos negar que hay elementos de la doctrina escotista que se aproximan y revelan semejanzas con los propios planteamientos leibnizianos.

En los debates sobre la modalidad, Escoto se centra en la presencia o ausencia de contradicción; ha sido el responsable de introducir la idea de posibilidad lógica y de contrastarla con las posibilidades naturales. No es sorprendente que al leer su debate sobre su noción intencional de modalidad y su proximidad con una teoría de la ciencia divina nos acerque conceptualmente a la teoría de los mundos posibles. Tampoco es ajeno a su especulación el planteamiento de un conjunto compositivo total, un conjunto máximo: el mundo como creación. Dios para Escoto es un intelecto omnisciente e infinito que contempla los posibles estados de cosas de un modo completo, a diferencia del hombre que contempla las posibilidades de manera parcial. Y, elige libremente, crear un *mundus* en el que los individuos resulten compositibles; si esa creación no tuviese alternativa, no sería libre sino necesaria.

Entendemos, por tanto, que los mundos posibles encuentran su fundamento en las entidades constituidas por la actividad intelectual de Dios, en las relaciones de compositibilidad entre conjuntos compositibles donde la creación misma puede ser considerada un conjunto máximo y, por último, en las posibilidades alternativas que son la garantía misma de la libertad divina.

³⁸ También D. Lindberg con muy buen criterio ha explorado en las últimas décadas la vinculación de lo medieval y lo moderno y ha reseñado la aportación medieval desde distintos aspectos. D. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental*, Barcelona-Bs.As.-México, Paidós Colección Orígenes, 2002, p. 456.

O horizonte “moderno” da apropriação heideggeriana de “Duns Escotus” no “Escrito de Habilitação” (*Habilitationsschrift*) (1915/1916)

Jorge Augusto da Silva Santos

Introdução

Após sua tese de doutorado em filosofia defendida em 1913 na Universidade de Freiburg sobre a doutrina do juízo no psicologismo (e, posteriormente, publicada em 1914), o “Escrito de Habilitação” à docência universitária concluído em 1915 (com a *Probevorlesung* sobre o conceito de tempo na ciência histórica) na mesma Universidade e publicado em 1916 é o segundo livro de Heidegger. Este escrito é dedicado ao filósofo neokantiano Heinrich Rickert, seu promotor e mestre. Ora, segundo epistolário ora disponível, foi Rickert quem, aos 24 de abril de 1914, encorajou vivamente Heidegger **compreender** Duns Scotus com o instrumental da lógica moderna. Em razão da linguagem devedora da filosofia dos valores e da fenomenologia de Edmund Husserl e, especialmente pela forte tendência interpretativa em ato, a obra de Heidegger não recebeu a devida atenção dos estudiosos da Escolástica, mesmo admitindo que a primeira parte do Escrito “A Doutrina das Categorias”, em questão percorra o *corpus* escotista autêntico, isto é, as *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam* e o *Opus oxoniense*. Além disso, considerando o fato de que a segunda parte “A doutrina do significado”, desse Escrito é consagrada ao exame do *Tractatus de modi significandi seu Grammatica Speculativa* (escrito por Tomás de Erfurt no primeiro decênio do século XIV)¹,

¹ Na Idade Média, os gramáticos do século XII destacavam a importância de explicar de modo causal *mais* as características lingüísticas fundamentais *do que* simplesmente descrevê-las, como fizera precedentemente Prisciano. Na reinterpretação de Heidegger deparamos com a necessidade de buscar a causalidade fática da gramática enquanto doutrina do significado, uma vez que na análise teórica a definição é incapaz de expressar a realidade. Para alguns *Modistae* é o caso, por exemplo, das oito partes do discurso herdadas da gramática antiga. Transformando a metafísica em filosofia da língua, esses gramáticos especulativos supõem que as formas gramaticais, os *modi significandi*, remetem para as estruturas pré-teóricas que são embutidas na vida histórica. Ou, mais precisamente, trata-se das seguintes partes do discurso: quanto à estabilidade: *nome* [*modus determinatae apprehensionis* ou *modus qualitatis*], *pronome* [*modus indeterminatae apprehensionis*]; quanto à flexão: *verbo* [*modus distantis*], *particípio* [*modus distantis*]; quanto à modificação: *advérbio* [*modus determinantis*]

erroneamente atribuído a Duns Scoto, não tornou atraente esta obra aos intérpretes do *Doctor Subtilis*². Para esta falsa atribuição certamente contribuiu a existência de afinidade intrínseca entre a gramática especulativa de Thomas de Erfurt e a metafísica escotista. Entre outras aproximações possíveis, destacarei somente a dimensão do âmbito lógico no que diz respeito ao *ens in anima*.

A interpretação das *secundae intentiones*: o *ens in anima*

O aspecto da apropriação moderna de Duns Scotus destacado aqui diz respeito à interpretação heideggeriana das chamadas *secundae intentiones* e da função que a lógica exerce na esfera da filosofia teórica. No contexto da problemática das categorias no século XIII e através da recepção da filosofia árabe no mundo latino, foram introduzidas nessa época as noções de *intenção primeira* (*prima intentio*) e *intenção segunda* (*intentio secunda*). Tais são os objetos da ciência lógica para Avicena em sua classificação das ciências: “as noções inteligíveis segundas”, que correspondem às noções de **sujeito** e **predicado**, **universal** e **particular**, **essencial** e **acidental**³. Portanto, no caso da *intentio prima*, trata-se dos conceitos das coisas existentes, ou seja, concerne aos objetos efetivos da realidade imediata. Por exemplo, *homem* é o conceito ou imagem mental de um homem. No segundo caso,

actum]; quanto ao referir-se a um objeto ou a uma ação: *preposição* [*modus retorquendi substantiam ad actum*]; quanto à união: *conjunção* [*modus uniendi*]; quanto, por fim, ao envolvimento emotivo do ânimo: *interjeição* [*modus efficientis animam*]. O foco na teoria modística da semântica concerne primordialmente ao significado (sentido) e não à referência, isto é, diz respeito ao significado ‘formal’, ao chamado *virtus sermonis*, e não ao significado ‘material’. Apesar da dificuldade epistemológica da semântica modística (por exemplo: como as propriedades das palavras ‘faladas’ [a vox] podem ‘corresponder’ aos atos mentais [interiores] e, através desses, aos objetos externos?), a gramática especulativa dos modistas constituiu uma tentativa válida de sistematizar uma abordagem semântica universal para a linguagem. Cf. J. Pinborg, *Grammatica speculativa*, in N. Kretzmann; Kenny, A. & J. Pinborg (a cura di), *La logica nel Medioevo.*, Milano, Jaca Book, 1999: 185-203, sobretudo, 189-193.

² Excetuando-se, porém, a citação do livro de Heidegger em duas importantes obras dedicadas ao beato franciscano: primeiramente, *Jean Duns Scot* de Étienne Gilson em 1952; em segundo lugar, *Ensinquantumens* de L. Honnfelder em 1979.

³ As noções inteligíveis primeiras, com toda probabilidade, indicam as dez categorias (substância, qualidade, quantidade, etc.), as quais exercem a função de sujeito ou predicado e assumem validade universal ou particular, essencial ou accidental na predicação: Avicena, *Ilahiyyat* Tratado I, 2, 10-11 (Avicenna – Ibn Sina –, *Libro della Guarigione. Le cose divine*. A cura di Amos Bertolacci. Roma: UTET, 2015, 152).

lidamos com os conceitos dos conceitos. Exemplo de *intenção segunda* é o seguinte: *homem* é uma espécie do gênero **animal**, ou ainda, em uma concepção gramatical, um substantivo. Qual é a diferença entre ambas as noções? As intenções primeiras dizem respeito aos conceitos de coisas reais, ou seja, do chamado *ens naturae*, em oposição às coisas de intenção segunda (*res secundae intentiones*), meros entes de razão, *entia rationis*, sem qualquer existência real no mundo dos objetos sensíveis. Na medida em que se opõem às intenções segundas, as chamadas *res primae intentiones* se confundirão na Idade Média com as coisas reais.

Sem aludir à problemática das categorias no contexto medieval, Heidegger adere ao pensamento de Duns Scotus, que está arraigado na concretude da realidade, nas “formas da vida” e, por isso, reitera a articulação da passagem da consideração metafísica à dimensão da lógica: enquanto os objetos efetivos da realidade imediata são apreendidos através das *intenções primeiras*, âmbito da metafísica, que é na verdade a *scientia realis*, a esfera da lógica apreende esses mesmos objetos como conceitos de *intenção segunda*. Heidegger afirma assim que, prescindindo das suas características ontológicas, tudo pode ser apreendido segundo o elemento lógico, modo próprio do pensamento: “Tudo o que existe no mundo dos objetos, metafísico, físico e psíquico, até mesmo os objetos da lógica são reunidos no âmbito da *secunda intentio*”⁴.

Se a realidade lógica pertence à **alma**, segundo as expressões “ens in anima” ou *ens rationis*, como pensar precisamente esta pertença? É assim que Heidegger começa com a categoria do *ens logicum*, do ser ideal que é comum a todas as coisas: “Primim objectum intellectus est ens ut commune omnibus (O objeto primeiro do intelecto é o ente enquanto é comum a todas as coisas)”⁵. Ao citar esta passagem da obra *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (Livro IV, q. 1) de Duns Scotus, Heidegger evoca uma das noções primitivas da Metafísica de Avicena, que influenciou decisivamente o mundo medieval latino: “Dizemos que as noções/intenções de ‘existente’, ‘coisa’ e ‘necessário’ (*Dicemus igitur quod res et ens et necesse*) se imprimem na alma originariamente, sem que esta impressão tenha necessidade de ser adquirida de alguma coisa de mais conhecida” (*Ilahiyyat* I,5,1)⁶.

⁴ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften* (1912-1916) (GA 1), 279.

⁵ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften* (1912-1916) (GA 1), 214.

⁶ Avicenna (Ibn Sina), *Libro della Guarigione. Le cose divine*, pp. 184-185.

Ao nível do conhecimento humano perseguido pela definição, se perguntarmos ‘o que é algo?’’, qualquer resposta se reduzirá ao ente. Desse modo, *ens* é a primeiríssima noção metafísica sem a qual nada pode ser conhecido pelo intelecto. O *ens* abarca, enquanto um *transcendental*, tudo que é pensável: a deficiência e a perfeição, ideias e impressões sensíveis, sentimentos e pensamentos; enfim, a totalidade de nossa vida histórica. O *ens logicum* para Heidegger é, portanto, um transcendental, um conceito além das categorias, o mundo do sentido, o todo originário que abrange a pertença originária recíproca de sujeito e mundo⁷.

Como Heidegger explicita o predomínio absoluto do *ens logicum* em relação a todos os mundos objetuais cognoscíveis e conhecidos? Simplesmente recorrendo à doutrina da convertibilidade do *ens logicum* com os objetos na obra de Duns Scotus, concepção comum nos teóricos sobre os Transcendentais na Idade Média: “Isso que é um objeto pode tornar-se sempre um *ens diminutum*”, afirma Heidegger citando novamente as *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (Livro VI, q. 3) de Duns Scotus: “*Quidquidenim est simpliciterens, potest esse ens diminutum (Com efeito, todo ente simpliciter pode ser um ente diminuto)*”⁸. Ora, a origem do *esse diminutum* em Duns Scotus remonta certamente à Metafísica de Avicena que estabelece a concomitância entre **existente** (*wuğūd*)⁹ e **coisa** (*šay*)¹⁰: toda coisa é existente ao nível intencional. O âmbito das intenções representa certamente um âmbito objetual por si mesmo; as intenções são em si mesmas definíveis e cognoscíveis¹¹. Em outras palavras: uma vez que todo objeto deve ter um modo existencial seja concreto, seja meramente mental, esta existência mental pode ter ou não ter um correlato nos objetos exteriores. Acontece, porém, o que importa é essa existência mental, **intencional**. Avicena diz, precisamente, o *não-existente* só pode

⁷ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften (1912-1916)* (GA 1), p. 280.

⁸ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften (1912-1916)* (GA 1), p. 280.

⁹ Para Avicena, *wuğūd* significa *existência [própria]*. Em sentido específico, *wuğūd* se direciona à determinação formal e, nesse sentido, *wuğūd* segue a *šay*.

¹⁰ “A concomitância da noção de ‘existente’ não se separa dela absolutamente [isto é, da noção de ‘coisa’]. Ao contrário, a noção de ‘existente’ sempre a acompanha inseparavelmente, uma vez que, de fato, ‘coisa’, ou existe nos objetos concretos, ou na faculdade estimativa e no intelecto. Se assim não fosse não seria uma ‘coisa’”: Avicenna (Ibn Sina), *Libro della Guarigione. Le cose divine*. A cura di Amos Bertolacci. Roma: UTET, 2015, pp. 185-186.

¹¹ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften (1912-1916)* (GA 1), p. 288.

ser conhecido enquanto o concebemos mentalmente, enquanto lhe conferimos uma existência intencional, isto é, enquanto existem na alma de algum modo. Falando propriamente, recorda Avicena, os predicados só podem atribuir-se aos objetos que possuem uma existência intencional, e no desenvolvimento desse pensamento Avicena chega à ideia do *esse diminutum*, isto é, ao *wuğūd* como a noção de perfeição pura ou mínima: aquilo em que consiste o real mesmo, considerado minimamente como real. **Tudo** é *wuğūd*, e nesta enunciação descortinamos já in *nuce* o sentido unívoco que Duns Scotus dará ao termo *ens*¹².

Quando Heidegger, portanto, pleiteia que qualquer *objeto* possa tornar-se um *ens diminutum*, está em jogo de algum modo o âmbito das intenções como modalidade de existência para o conhecimento humano no que diz respeito ao mundo do sentido. Desse modo, o objeto, enquanto *ens diminutum*, não existe fora do sujeito e tampouco é uma mera projeção do sujeito. É assim que Heidegger explicita a distinção entre metafísica e lógica com base nos escritos da juventude de Duns Scotus: enquanto a metafísica se ocupa do ente real, a lógica indaga o ente de razão ou diminuto compreendido como algo de intencional ou, para utilizar a expressão de H. Rickert, o sentido lógico é o **irreal**. No âmbito lógico não tem qualquer sentido a categoria da *causalidade*, uma vez que aqui “não se trata de um *acontecer, surgir e perecer*, de *processos* e acontecimentos”¹³. Uma vez que o *ens diminutum* não possui o ser que pertence à existência real (âmbito dos objetos considerados pela metafísica), tampouco, portanto, pode ser propriamente a causa de um ente real. As características do ente lógico estão condensadas na expressão latina *ens in anima*. Essa expressão não pode ser pensada com base nas disposições psíquicas reais. Ainda que a locução designe uma existência mental para os medievais, enquanto condição da predicabilidade como tal, Heidegger entende o **in** à luz da fenomenologia de Husserl. O **in** não indica, portanto, a atividade psíquica contingente e individual, mas um conteúdo inteligível, ou seja, o conteúdo válido (*Gehalt*), o *sentido* dos atos psíquicos:

¹² Evidentemente, por mínimo que seja um existente, não pode sê-lo se carece de alguma determinação: não existe um ‘*wuğūd* puro’, e isto aproxima ‘*wuğūd* de *şay*’. Tampouco pode haver uma perfeição que não tenha um ‘lugar’ afirmativo: é uma perfeição *na mente* ou *em* um indivíduo, etc.

¹³ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften (1912-1916)* (GA 1), p. 276.

“[...] designando a realidade lógica como *ens in anima*, não se pode entender a realidade psíquica. A expressão pode significar, como a propósito se diz hoje, o ‘sentido noemático’, isto é, a intencionalidade enquanto seja o correlato da consciência, inseparável da consciência mesma e, todavia, não incluído realmente nessa. O ‘in’ designa a relação de todo peculiar posta na consciência, ou seja, a conexão entre a vida do espírito e tudo o que possui caráter de significado e de valor, mas não na verdade, a pertença de um fragmento enquanto parte de um todo”¹⁴.

Heidegger encontra base em Duns Scotus para distinguir entre *atividade psíquica* (conhecer e julgar objetivamente com base na realidade efetiva), regida pela categoria da causalidade, e *conteúdo lógico* (*sentido* do juízo), esfera das realidades intencionais. Portanto, o *ens in anima* possui o seu ser exclusivamente na consideração do intelecto, isto é, trata-se do *ens cognitum*, do conteúdo como tal desvinculado das atividades do conhecer e do julgar na medida em que tal *conteúdo* é compreendido em sua função de apresentar e constituir os objetos reais em conformidade ao conhecimento: “Este conteúdo (*Gehalt*) é isso que *vale* (*gilt*); desse se pode dizer que é *verdadeiro*”¹⁵.

¹⁴ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften (1912-1916)* (GA 1), p. 277.

¹⁵ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften (1912-1916)* (GA 1), p. 278.

La constitución del ente real natural en sus diferentes estratos, según el capítulo primero de *De origine rerum praedicamentalium* de Dietrich von Freiberg

Fernanda Ocampo

1. Introducción

En el siguiente trabajo, consideraremos el análisis que emprende el dominico alemán Dietrich von Freiberg en el primer capítulo del *De origine rerum praedicamentalium*, acerca de los diversos tipos de causas que concurren simultáneamente en la constitución del “ente real natural” en sus diferentes estratos, mostrando su inspiración aristotélica, y señalando la diversidad de territorios epistémicos que queda trazada en función de la diversidad de causas y de la diversidad de *rationes* del ente (que son determinadas de acuerdo con la modalidad del **principiar**). A su vez, nos referiremos a la doctrina de la “causalidad del intelecto” con respecto a los entes reales naturales en cuanto realidades de primera intención (*res primae intentionis*), buscando delimitar la especificidad de esta causalidad respecto de los otros géneros de causas que están involucrados en la **constitución** de las realidades naturales.

2. La constitución del ente real natural

2.1. La diversidad de causas

En el capítulo primero de *De origine*, Dietrich comienza por señalar que es triple el modo de principiar u originar a un ente, entendiendo por **principiar** u **originar** el depender esencial de ese ente respecto de su propio principio y, por **ente**, aquello que es por sí (*per se*) y completo según el acto (*completum secundum actum*)¹. Ahora bien,

¹ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentalium*, I, (1), p. 138 (en: Kurt Flasch (dir.), *Opera Omnia, Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 3, K. Flasch (introd.), Jean-Daniel Caviglioli, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Rudolf Rehn, Loris Sturlese (eds.), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1983: 135-202: “Triplex invenitur modus principiandi sive initiandi aliquod ens, secundum quod hoc ipsum ens ex eo ipso suo principio per essentiam

retomando la doctrina física de Aristóteles, de las cuatro causas (causa eficiente, final, material y formal), Dietrich restituye la división establecida por el Estagirita en la *Metafísica*² entre causas extrínsecas e intrínsecas, según la cual las dos primeras causas (la eficiente y la final) serían causas extrínsecas y, las dos últimas (la material y la formal) serían causas intrínsecas. Y así, sostiene que según el primer modo de **principiar** u **originar**, un ente es causado en su ser a partir de un principio causal exterior que se encuentra “fuera de la esencia” de la cosa (*extra essentiam rei*), como cuando una cosa es constituida en su ser a partir de la causa eficiente o la causa final.³ En cambio, según el segundo modo de **principiar** u **originar**, una cosa es constituida en su ser a partir de principios intrínsecos a su misma esencia (*intra essentiam eius*), gracias a los cuales la cosa subsiste esencialmente: así, la materia y la forma, son componentes esenciales constitutivos de la substancia compuesta⁴. Esta diferencia, entre estos dos tipos de principio (*extrinsecum* e *intrinsecum*), sostiene Dietrich, es confirmada por Averroes, en su comentario al libro V de la *Metafísica* de Aristóteles⁵, en el que sostiene que, si bien la noción de **principio** (*principium*) incluye tanto aquello que origina la substancia extrínsecamente, como aquello que la origina intrínsecamente, la noción de **causa** (*causa*) en sentido propio mienta aquello que origina la sustancia extrínsecamente, mientras que la noción de **elemento** (*elementum*), mienta aquello que da origen a la sustancia intrínsecamente⁶.

dependet. Dico autem hic ‘ens’ illud, quod est per se et quod est completum secundum actum [...]”.

² Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 3, 1070 a 22-24, [líneas 84-86], p. 249 (en: Aristoteles Latinus, XXV 3.2, *Metaphysica*, Lib. I-XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. G. Vuillemin-Diem, (Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1995).

³ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (2), p. 138: “Tale, inquam, ens uno modo principiat sive initiat ex aliquo secundum rationem causae; quod quidem fit, cum huiusmodi causale principium sit extra essentiam rei, conducit tamen et constituit rem in suo esse vel per modum principii effectivi vel per modum finis”.

⁴ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (3), p. 138: “Alio modo principiat res ex his, quae sunt intra essentiam eius, et ex his qualitative componentibus ipsam per essentiam subsistit; cuiusmodi sunt materia et forma in rebus compositis”.

⁵ Averroes, *Averrois in librum V Metaphysicorum Aristotelis commentarius*, (Bern: ed. R. Ponzalli, 1971), comm. 4, [líneas 29-35], p. 83.

⁶ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (4), p. 138: “Et haec istorum duorum modorum differentia habetur a Commentatore Super V *Metaphysicae*, ubi distinguit rationem principii et elementi et causae secundum modum, qui dictus est, scilicet quod proprie causae sunt, quae sunt principiantia rem extrinsecus; elementa vero, quae intrinsecus; principia autem sunt communiter et ea, quae extrinsecus, et ea, quae intrinsecus rem initiant”.

Ahora bien, según el dominico alemán, existe un tercer modo en base a lo cual alguna cosa toma de otra la razón de su propia entidad. Este modo, que según manifiesta Dietrich, carece de denominación (*tertius modus innominatus*), existe cuando una cosa es principio de otra de manera tal que, en virtud de ese principio que existe fuera de la esencia de aquello de lo que es principio (*extra essentiam eius, cuius est principium*), aquello de lo que es principio subsiste formalmente, en la medida en que toma de ese mismo principio tanto la razón de su entidad y de su *quididad* (*ratio entitatis sive quiditatis*), como su misma definición (*definitio*)⁷. En palabras más sencillas, se trata de un principio que es extrínseco a la esencia del ente principiado, pero gracias al cual el ente principiado subsiste formalmente (*formaliter*), en la medida en que recibe de aquel, su propia entidad y su propia *quididad*, de manera tal que el mismo principio forma parte de la definición del ente principiado, la cual expresa lo que el principiado **es** en tanto que ente. Esta tercera modalidad de **principiar** es la que explica en general la dependencia de los accidentes respecto de la substancia⁸, y como Dietrich mostrará más tarde, en ella debe ser ubicada también la causalidad propia del intelecto respecto de algunos entes.

2.2. La diversidad de *rationes entis* y de territorios epistémicos

Habiendo establecido entonces estas distinciones, Dietrich se propone luego exponer de qué manera la razón de **ente** (*ratio entis*) varía, según estos tres tipos de principios originantes⁹. Comenzando por el segundo modo, el alemán sostiene que cuando los principios son intrínsecos (esto es, **elementos** según la terminología de Averroes), una cosa tiene formalmente, según sí y de manera absoluta (*secundum se et absolute*), la razón de **ente**, subsistiendo formalmente en virtud de su propio acto,

⁷ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (5), p. 138: “Est et tertius modus, quo aliquid ex alio rationem suae entitatis trahit, innominatus quidem, fingatur autem nomen, ut libet, dummodo de propria eius ratione et veritate constet. [...] Est autem hic modus, cum aliquid alteri sic est principium, ut ipso eodem principio existente extra essentiam eius, cuius est principium, nihilominus tamen eodem principio formaliter subsistit id, cuius est principium, inquantum rationem suae entitatis sive quiditatis ex eo trahit ipso principio existente de intellectu ipsius. Unde et cadit in ipsius definitione dicente, quid est inquantum ens”.

⁸ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (5), p. 139: “[...] Et sic se habent res aliorum generum respectu substantiae, inquantum sunt entia, ut infra declarabitur, ubi distinguetur iste modus”.

⁹ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (6), p. 139: “Secundum hos tres modos diversa est ratio entis [...]”.

que es la forma en las substancias compuestas, o la esencia simple en acto en las substancias simples, que son las inteligencias. Según este acto entonces, una realidad **dist**a formalmente de la nada¹⁰. Ahora bien, con respecto a las sustancias simples, en las que no se encuentra materia sensible ni inteligible, el dominico sostiene, siguiendo a Aristóteles en el libro VIII de la *Metafísica*¹¹, que cada una de ellas, según la razón de su propia esencia, es **ente** y **una**, sin implicar ninguna causa extrínseca¹². Esto se cumple igualmente en relación con las sustancias compuestas sensibles en las que sí se encuentra la materia: en efecto, cada una de ellas subsiste formalmente en razón de su propia forma y, según esto, es **ente** y **una**, sin considerar, en el orden de las causas extrínsecas, los accidentes que inhieren en ella en tanto realidad acto-potencial sujeta al movimiento¹³. En conclusión, la razón de **ente** según este modo de principiar, queda determinada por la subsistencia absoluta de una cosa en virtud de sus propios principios intrínsecos (con exactitud, la forma y la esencia simple): y este modo conviene en primer lugar y por sí, a la sustancia. De allí que el **ente** según esta razón, y en consecuencia, principalmente la **sustancia**, entren propiamente en el campo de estudio del metafísico (*philosophus primus*)¹⁴. Esta idea es también establecida por

¹⁰ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentali*, I, (7), p. 139: “Si enim consideretur ens secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, et hoc quoad secundum modum praenominatum, sic res secundum se absolute habet formaliter rationem entis, quae est omnium intentionum prima, qua res primo formaliter distat a nihilo. Cum enim aliquid dicitur ens, non est nisi eiusdem de se ipso quaedam formalis explicatio secundum illud intrinsecum, quo res formaliter et secundum rationem actus subsistit, quod est forma in rebus compositis vel simplex essentia secundum actum in rebus simplicibus”.

¹¹ Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 6, 1045 a 36 - b 1, [líneas 259-261], p. 177.

¹² Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentali*, I, (8), p. 139: “De quibus simplicibus essentiis dicit Philosophus in VIII *Metaphysicae*, quod in quibus non est materia, neque sensibilis neque intelligibilis, unumquodque eorum statim est unum et ens sicut ea, quae non sunt in genere: Quod non est aliud, nisi quod unumquodque istorum simplicium secundum rationem suae essentiae est unum et ens non concernendo aliquam causam extrinsecam”.

¹³ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentali*, I, (8-9), pp. 139-140: “Quod similiter verum est et de compositis, inquantum unumquodque ipsorum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum formaliter subsistit [...]. Dicitur igitur aliquid ens absolute per suam essentiam secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum. Et quia ens secundum hanc rationem non concernit aliquam causam, hinc est, quod etiam liberum est ab omni accidente importante naturam aliquam vel rem disponentem ipsam rei essentiam, qua res se habeat aliquo modo ad motum”.

¹⁴ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentali*, I, (12), p. 140: “Sic igitur patet, quae sit ratio entis, secundum quod consideratur ut subsistens solum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, scilicet quod secundum hoc solum habet formaliter

Dietrich en su obra *De quiditatibus entium*, en la que sostiene que la razón de “ente en tanto que ente” que estudia la filosofía primera, está determinada en función de los principios intrínsecos del ente, quedando excluida la consideración de las causas extrínsecas, que constituyen al ente, pero en tanto que **ente natural**¹⁵.

Esto nos lleva entonces ahora a considerar la realidad en relación con sus **causas**, esto es, según el primer modo de **principiar** mencionado por Dietrich y de acuerdo con lo cual se implica una noción de **ente** diferente respecto de la anterior. En efecto, en base a esta otra modalidad, algo se dice **ente** en la medida en que emana de algún principio productivo (causa eficiente) en orden a un fin (causa final). Y de acuerdo con esto, el **ente** tiene razón de “ente de la naturaleza” (*ens naturae*), entendiendo por **naturaleza** no sólo el principio del movimiento y del reposo, sino, en sentido lato, todo aquello que sea principio, sujeto o término de una operación real natural, de acuerdo con lo cual incluso también los entes separados se dicen realidades **naturales**¹⁶. En efecto, sostiene Dietrich que cualquier ente en orden a sus causas, se dice realidad natural (*res naturae*) en tanto procede según un acto de la naturaleza, dirigido a un cierto fin natural, del cual participa según su propia operación natural¹⁷. Dividiendo entonces a las sustancias en sensibles e inteligibles, se comprueba que estas últimas (llamadas *intelligentiae*) –si existieran– por su propia esencia serían

rationem entis; et hic modus primo et per se convenit substantiae. Unde considerare de hoc ente et eius proprietatibus secundum hanc rationem proprium est primo philosopho”.

¹⁵ Dietrich von Freiberg, *De quiditatibus entium*, 2, (3), p. 100, en Kurt Flasch (dir.), *Opera Omnia, Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 3, K. Flasch (introd.), Jean-Daniel Caviglioli, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch, Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Rudolf Rehn, Loris Sturlese (eds.), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1983: 97-118.

¹⁶ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (13), p. 141: “Si autem consideretur res in ordine ad suas causas, et hoc quoad primum praenominatorum modorum, tunc cadit a praedicta entis ratione. Secundum hoc enim ens dicitur aliquid, inquantum emanans ab aliquo productivo principio in ordine ad aliquem finem. Et secundum hoc habet et rationem et nomen naturae extenso nomine naturae, ut intelligatur natura non solum, inquantum est principium motus et quietis sicut in *Physicis*, sed dicatur natura, quidquid est alicuius realis operationis principium, subiectum vel terminus, secundum quod etiam entia separata dicuntur res naturae”.

¹⁷ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (13), p. 141: “[...] unumquodque ens in ordine ad suas causas dicitur res naturae, inquantum videlicet est ab actu naturae in ordine ad aliquem finem, qui est natura, quo participat per suam naturalem operationem [...]”.

originariamente aptas para subsistir con respecto a un fin y participar absolutamente de la perfección de ese fin. En efecto, todo ente que posee una operación propia, es por causa de su propia operación: pues la naturaleza no actúa sino en orden a un fin, y una cosa no tiende a su fin sino en virtud de su operación natural. Si entonces como dicen los filósofos, las inteligencias o sustancias separadas son por esencia principio absoluto de su propia operación, luego no podrá haber en ellas ninguna naturaleza extrínseca a su esencia, y por lo tanto, no podrán tener accidentes: en efecto, sería vano que algún accidente fuera inherente a este tipo de entes, que alcanzan sus fines específicos por su propia esencia¹⁸. En las sustancias sensibles, en cambio, ya que no son sustancias originariamente aptas para alcanzar por su propia esencia la perfección de su propio fin, sino que requieren de alguna transmutación alteradora y generalmente móvil, en ellas entonces, es necesario encontrar otras naturalezas extrínsecas a su propia esencia y que constituyen los principios activos o pasivos de tales movimientos naturales¹⁹. Estos principios son los **accidentes**, a partir de los cuales las sustancias completan sus operaciones de perfección, en vistas a la obtención de su propio fin.

En este sentido, el dominico alemán procede en los siguientes párrafos a establecer cuáles son estos accidentes, que son principios de tales movimientos o transmutaciones naturales y, así, sostiene que el primero de ellos es la cantidad: pues en todas las cosas activas y pasivas y generalmente móviles, la cantidad continua es necesaria. En efecto, se requiere en la transmutación (esto es, en el hacer y el padecer), que el agente y el paciente sean simultáneos y que ellos tengan distinción y extensión en sus partes, lo cual no ocurre si no es por la cantidad. De modo que la cantidad, de

¹⁸ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, I, (14), p. 141: “Si igitur huiusmodi res sit apta nata per suam essentiam stare sub ordine finis et participare perfectionem sui finis, qualia aestimabant philosophi esse quaedam entia, quae intelligentias vocabant, in huiusmodi, inquam, entibus non erit aliquod accidens, quia, sicut dicitur in II Caeli et mundi, unumquodque entium est propter suam operationem. Operatio enim est finis intra, per quem ens participat perfectionem finis simpliciter. Si igitur talia entia essent, ut aestimabant philosophi, et ipsa secundum eos per suam essentiam sunt suae operationis principium, non esset in eis aliqua natura extranea ab eorum essentia, cuiusmodi sunt accidentia: frustra enim essent, quod natura non patitur [...]”.

¹⁹ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, I, (15), p. 142: “Si autem sint entia talia, quae non sunt apta nata adipisci perfectionem sui finis nisi per aliquam alterativam et universaliter motivam transmutationem in se ipsis, in omnibus talibus necessarium est reperiri alias naturas extraneas ab essentiis eorum, quae sint talium motionum principia sive active sive passive”.

acuerdo con su propio género, es el primero de los accidentes en la naturaleza²⁰. El segundo de ellos es la cualidad, pues ésta es un principio esencial e inmediato del movimiento²¹. No obstante, Dietrich no se detiene en el análisis de la especificidad de estos accidentes (análisis que dejará para el segundo capítulo de la obra): simplemente se limita a establecer que ambos accidentes (cantidad y cualidad) constituyen propiedades naturales de las sustancias que, aunque extrínsecas, determinan naturalmente a un ente al adherirse a él. En efecto, estos accidentes constituyen ciertas disposiciones naturales originadas en un sustrato (la sustancia) en vistas a un fin, en la medida en que constituyen los principios de las operaciones naturales o movimientos naturales de las sustancias sensibles para el logro de su propia perfección²². Para sintetizar, podría decirse entonces que, según este modo de principiar, que considera a una realidad en relación con sus “causas extrínsecas” (eficiente y final), una nueva razón de **ente** (*ratio entis*) es establecida: a saber, la de “ente natural” (*ens naturae*). En este sentido, un ente se constituye como **ente natural**, en la medida en que dicho ente procede según un acto de la naturaleza y está dirigido a un cierto fin natural, del cual participa según su propia operación natural, ya sea sin el recurso a accidentes (como en el caso de las inteligencias separadas), ya sea recurriendo a dichas disposiciones naturales accidentales (la cantidad y la cualidad), como en el caso de las sustancias sensibles. Así pues, también de acuerdo con esta nueva razón de ente, parece quedar definido el objeto de la filosofía de la naturaleza²³.

²⁰ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (17), p. 142: “Sed primo omnium exigitur quantitas secundum dimensiones continuas in omnibus activis et passivis et universaliter motivis secundum naturam. Oportet enim activa et passiva esse simul, ut dicitur in I De generatione et corruptione; necessarium est etiam ea in suis partibus habere et distinctionem et extensionem, quod fit per quantitatem, unde quantitas secundum suum genus primum omnium accidentium est in natura”.

²¹ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (16), p. 142: “Principia autem talium motionum per se et immediate sunt qualitates”.

²² Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (18), p. 142: “Haec igitur est ratio et intentio naturae in constituendo ea accidentia, quae important aliquam rem naturae [...]. Non enim agit natura nisi in ordine ad finem, qui est aliqua natura, quo res pertingit per suam naturalem sive realem operationem”.

²³ Cabe de todas maneras preguntarse si las inteligencias o sustancias separadas también forman parte del objeto de estudio de la filosofía de la naturaleza. Puesto que para Dietrich estas sustancias constituyen entes reales naturales (aunque en sentido lato, y según la modalidad que ha sido explicada), parecería que también deberían integrar dicho objeto. No obstante, cuando Dietrich busca explicar en el capítulo V del *De origine* la diferencia entre los diversos

2.3. El *tertius modus innominatus* y la causalidad del intelecto

Ahora bien, según lo dicho hasta aquí, entonces, distinguimos una primera *ratio* de **ente**, según la cual un ente queda constituido “en cuanto ente” en función de sus propios principios intrínsecos (a saber, la materia y –estrictamente– la forma en las sustancias compuestas o la esencia simple en acto en las sustancias simples), y una segunda *ratio* de **ente**, según la cual un ente queda constituido “en cuanto ente real natural”, en relación con sus causas extrínsecas (la causa eficiente y la causa final), según las modalidades que hemos mencionado (*i.e.*, “por esencia”, en el caso de las inteligencias o sustancias simples, o a través de disposiciones accidentales naturales, en el caso de las sustancias compuestas). Queda, no obstante, una tercera *ratio* de **ente** que explicitar y es aquella según la cual un ente subsiste formalmente a partir de otro principio (el cual se encuentra fuera de la esencia del ente principiado), pero a partir del cual dicho ente (principiado) toma su entidad, su *quididad* y definición²⁴. Hemos establecido que según este tercer modo de principiar (*tertius modus innominatus*), son los **accidentes** los que quedan constituidos como **entes**, en relación con el ente verdadero que es la substancia:²⁵ de modo que podríamos decir, que según este tercer modo de principiar, queda constituido el ente “en cuanto ente predicamental accidental”.

Resulta entonces, según lo que hemos visto, que son la cantidad y la cualidad, en tanto disposiciones accidentales naturales, ejemplos de **entes** originados según este

modos de definir del metafísico, el filósofo de la naturaleza, y el matemático, establece que en la definición de una cosa desde la perspectiva natural, deben concurrir no sólo la causa eficiente y la causa final, sino también un determinado sustrato o materia a partir de lo cual se produce la generación (como, por ejemplo, la menstruación, en el caso del animal): “Non sicut in naturalibus, ubi de substantia demonstratur aliqua res naturae, quam oportet per agens inesse subiecto: Agens autem non facit huiusmodi rem in substantia nisi in ordine ad aliquem finem. Igitur in naturalibus ad integritatem definitionis oportet concurrere cum forma rei causam efficientem et finem. Et quia agens, quod agit determinatam naturam in determinato subiecto ad determinatum finem, non agit nisi ex determinato subiecto vel materia, ideo et materia cadit in definitione naturali. Dico autem materiam, ex qua fit generatio quantum ad definitionem substantiarum naturalium, ut menstruum in animali, sicut etiam Philosophus exemplificat in VIII *Metaphysicae* [...]” (Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentali*, V, (62), p. 199).

²⁴ Ver nota N° 7.

²⁵ Ver nota N° 8.

tercer modo de **principiar**, en la medida en que toda su entidad y *quiddidad*, la toman de la sustancia, de la cual son meras disposiciones: los accidentes no tienen por sí y según sí, una esencia y *quiddidad* absolutas, sino que todo su ser consiste en ser una disposición de la sustancia (*dispositio substantiae; aliquid alicuius*)²⁶. De allí que la sustancia sea el principio a partir del cual el accidente subsiste formalmente. Esto, a los ojos del alemán, es lo que sostiene Aristóteles al comienzo del libro VII de la *Metafísica*²⁷, en donde afirma que los accidentes son entes, en tanto que pertenecen al ente verdadero que es la sustancia (*entia, quia sunt entis*): lo cual también queda establecido en el libro IV de la *Metafísica*²⁸, en donde es determinada la razón de la analogía entre la sustancia y los accidentes²⁹. En consecuencia, este tercer modo de principiar, por el que queda constituido el ente que llamamos **accidente** en relación con la sustancia, corresponde a la primera división del “ente en cuanto ente” y, también por eso y, en ese sentido particular, forma parte del estudio de la metafísica o filosofía primera.

Siendo esto así, Dietrich agrega, no obstante, una tesis novedosa que puede parecer extraña a primera vista, a saber, que junto con estas disposiciones (la cantidad y la cualidad), existen otros accidentes, como el **cuándo** u otros, que no son producidos por la naturaleza, ni son principios de operaciones naturales o reales, sino que son ciertas disposiciones **relativas** (*habitudines relativae*) de la sustancia³⁰. En relación

²⁶ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (25), p. 144: “Unde solum invenitur hic modus in his, quae insunt substantiis. Sic enim principiari rem, ut ipsum principium sit extra essentiam vel etiam extra substantiam eius, cuius est principium, [...] hoc, inquam, non potest convenire nisi his, quorum essentia est in essendo aliquid alicuius, utpote in essendo modum vel dispositionem alicuius substantiae, quae vere est ens, vel in essendo proprietatem sive substantiae sive alicuius alterius naturae”.

²⁷ Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 1, 1028 a 18-20, [líneas 11-13], p. 132.

²⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 2, 1003 b 5-6, [líneas 23-24], p. 68.

²⁹ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (25), p. 144: “Et quia omnia talia vel vere sunt accidentia vel modum accidentis habent, ideo de omnibus verificatur, quod Philosophus dicit in principio VII *Metaphysicae*, quod accidentia sunt ‘entia, quia sunt entis’: Tota enim entitas eorum non est aliud, nisi quod sunt aliquid entis, quod est substantia. Et haec est ratio analogiae, quae attenditur inter substantiam et vere accidentia, inquantum suscipiunt praedicationem entis, ut dicitur in IV *Metaphysicae*”.

³⁰ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (18), p. 142: “Haec igitur est ratio et intentio naturae in constituendo ea accidentia, quae important aliquam rem naturae. Ex quo consequitur, quod, si sunt aliqua, quae dicuntur accidentia, quae non sunt alicuius naturalis

con esto, sostiene el alemán, puesto que en general no existen entre los entes más que dos tipos de principios o causas, (la naturaleza y el intelecto) y tales “disposiciones accidentales relativas” no son producidas por un acto de la naturaleza, entonces necesariamente han de ser producidas por el intelecto³¹. Sin embargo, aclara, estos entes constituidos por el intelecto, no son por esto mismo meras realidades de segunda intención (*res secundae intentionis*) o realidades de razón, que no pertenecen a ningún género de entes reales: se trata, al contrario, de realidades de primera intención (*res primae intentionis*), ordenadas por sí de acuerdo con la propia razón en un determinado género, constituyendo así precisamente algunas de las diez categorías o géneros predicamentales (a saber, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión)³². En este sentido, es importante destacar la insistencia con la que Dietrich señala la idea de que no todas las cosas que derivan de la operación del intelecto son realidades de razón: en efecto, mientras las *res secundae intentionis* constituyen **formas** que, derivando del intelecto, se encuentran en la razón misma y, así no son **nada** real de las cosas reales naturales, sino sólo formas bajo las cuales las mismas cosas se vuelven **racionales**³³, en cambio, las realidades que derivan de un acto del intelecto como *res primae intentionis*, quedan determinadas como ciertas **formas** o **modos** de los entes reales naturales³⁴: razón por la cual estos entes, aunque son constituidos por el intelecto, en la medida en que son **algo** de los entes reales, toman

sive realis operationis principia, ut sunt quaedam relativae habitudines et hoc ipsum quod est ‘quando’ et quaedam alia, quod huiusmodi non sunt ab actu naturae [...]”.

³¹ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (19), p. 142: “Cum autem in entibus non sit nisi duplex principium in genere, natura videlicet et intellectus, si huiusmodi entia non constituuntur per actum naturae, necesse est ea alterius ordinis esse et reduci in aliud genus causae, quod est intellectus [...]”.

³² Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (19), p. 142: “[...] Non autem eo modo, sicut ea, quae sic sunt ab operatione intellectus, quod sunt res secundae intentionis, quae ad nullum genus entium realium pertinent determinate: Ista enim vere sunt res primae intentionis per se secundum proprias rationes ordinatae in genere, immo aliqua ex ipsis decem generibus ex integro constituentes [...]”.

³³ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (19), p. 143: “[...] Non enim omnia, quae sunt ab operatione intellectus, sunt res secundae intentionis, sed solum ea, quae sic sunt ab actu intellectus, ut sint formae habentes se ex parte rationis, sub quibus res fiunt rationabiles, nec consideratur in eis, quod sint aliquid entis naturae, unde et convenienter dicuntur res secundae intentionis et res rationis”.

³⁴ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (20), p. 143: “Haec autem entia, de quibus sermo est, sic sunt ab actu intellectus, quod intellectus determinat ea circa res naturae tamquam formas quasdam et modos entium naturae, et hoc secundum diversas diversorum generum determinatas naturas”.

simultáneamente la razón de su **entidad** y **quiddidad** de los entes naturales, los cuales forman parte esencial de su definición³⁵.

Ahora bien, hemos dicho que, según el tercer modo de principiar, sólo pueden ser llamados **entes** los accidentes de la sustancia y, de ninguna manera, la sustancia misma, ya que ésta tiene en sí y de modo absoluto la razón completa de ente en lo que se refiere a la perfección de su propio acto formal³⁶. En efecto, mientras la sustancia se dice **ente** por su propia esencia en razón de su subsistencia absoluta, los accidentes son dichos **entes** por esencia, pero en orden a la sustancia, en tanto modos, disposiciones o propiedades de ella. En este sentido, puede afirmarse que la causalidad del intelecto respecto de ciertas categorías o realidades predicamentales (esto es, respecto de los siete accidentes que hemos enumerado, y que se consideran **relativos**), pertenece propiamente al tercer modo de **principiar**, el cual consiste en que un **ente** sea formalmente **algo** de algo, o **algo** a partir de algo: esto sólo puede convenir a los entes que existen en una sustancia como un modo, determinación o disposición de ella. En la medida, entonces, en que los accidentes **relativos** derivan del intelecto como **formas** o **modos** de las *res naturae* y, así, se constituyen como **algo** de los entes reales de la naturaleza (que son realidades de primera intención), así estos accidentes mismos se establecen como realidades de primera intención que, a pesar de ser constituidos por el intelecto, toman simultáneamente la razón de su entidad y **quiddidad** de las realidades naturales de las que son modos (*modi*). En nuestro modo de ver entonces, la causalidad del intelecto debe ser considerada como uno de los dos modos particulares del tercer modo de principiar un ente o realidad de primera intención (que incluye tanto la causalidad de la naturaleza, en el caso de los accidentes **absolutos**, como la causalidad del intelecto, en el caso de los accidentes **relativos**).

³⁵ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, I, (20), p. 143: “Unde et necessarium est entia naturae cadere in istorum ratione definitiva tamquam id, quod est formalius in definitione, inquantum sunt entia eo, quod rationem suae entitatis trahunt ex his, quae sunt entia naturae. Et quia secundum hunc modum sunt aliquid entium naturaliter realium, quae sunt res primae intentionis, hinc est, quod et ipsa sunt res primae intentionis ordinatae in genere secundum suas proprias rationes, quorum tamen omnium constitutivum principium est intellectus”.

³⁶ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentaliū*, I, (23), p. 143: “Quoad tertium autem praeinominatum modum principiandi res dependentes ex aliquo per essentiam considerandum, quod huiusmodi modus non potest convenire substantiis. Habent enim substantiae secundum se et absolute rationem entis completi et quoad perfectionem sui actus formalis et quoad perfectionem finis, non ex eo, quod ipsae sint formaliter aliquid alicuius vel ex aliquo secundum rationem formae, in quo consistit tota ratio huius tertii modi”.

Esto significa entonces que la entidad que el intelecto confiere a las cosas no es un simple ser de razón, sino **algo** *de* y *en* el ente real natural. Así, tal como afirma A. de Libera, la causalidad intelectual no es simplemente una causalidad intencional en el sentido tomasiano del ser-de-razón, sino que es una causalidad productora de realidades que, por proceder del intelecto, no por eso son menos **reales**³⁷. En efecto, la capacidad del intelecto de producir realidades de primera intención, muestra que, para Dietrich, la actividad **creadora** del intelecto no debe ser reducida a la capacidad de causar o producir entes de razón, meramente lógicos, sin ningún tipo de “alcance real”³⁸. Y aquí parece encontrarse la clave de la distinción entre las realidades de primera y segunda intención, en lo que hace a su relación con el intelecto que las **causa**: mientras las *res secundae intentionis* son producidas por el intelecto y no pertenecen de modo determinado a ningún género de ente real, ni conciernen ninguna naturaleza de ente, ni son nada del ente real natural³⁹, en cambio, las *res primae intentionis*, aunque producidas también por el intelecto, son constituidas como **algo** del ente real natural, ordenables en un género⁴⁰. Y así no son formas con función meramente lógica o racional (a saber, instrumentos de racionalización de las realidades que subsumen)⁴¹, sino verdaderamente realidades de primera intención⁴².

³⁷ Alain de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, (Paris: O.E.I.L., 1984), p. 202: “[...] la causalité intellectuelle n’est pas une causalité intentionnelle au sens thomasiens de l’être-de-raison, c’est une causalité productrice des réalités qui, pour être intelligibles, n’en sont pas moins réelles”.

³⁸ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, V, (3), p. 182: “Constat autem, quod huiusmodi entia non sunt res secundae intentionis; igitur secundum eosdem philosophos aliqua entia constituuntur per actum intellectus et non omne, quod constituitur operatione intellectus, est res secundae intentionis”.

³⁹ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (19), p. 142: “(...) Non autem eo modo, sicut ea, quae sic sunt ab operatione intellectus, quod sunt res secundae intentionis, quae ad nullum genus entium realium pertinent determinate [...]”.

⁴⁰ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, V, (1), p. 181: “Considerandum autem et hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum”.

⁴¹ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, V, (53), p. 197: “Ea autem, quae dicimus res secundae intentionis, non sunt talia. Non enim sic capiunt suam entitatem, ut secundum se et primo sint aliquid extra intellectum, quo secundum se et primo sint respecta ab intellectu, sed sunt formae quaedam habentes se ex parte rationis, sub quibus res fiunt rationabiles [...]”.

⁴² Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, V, (54), p. 197: “[...] Unde huiusmodi entia proprie dicuntur res rationis, non autem ea, quae sunt primae intentionis, quae important aliquam rem naturae et circa quae negotiatur intellectus tamquam circa res naturae.

Ahora bien, ¿cómo debe ser pues entendida esta aparentemente novedosa doctrina de Dietrich? ¿Debe afirmarse que, en su función activa, esto es, actuando como causa eficiente, el intelecto introduce, produce, crea realidades naturales, según el mismo modo en que lo hace la naturaleza? Esta idea no parece acertada, pues el mismo Dietrich sostiene que los accidentes producidos por el intelecto no son principios de operaciones naturales o reales⁴³. Con respecto a esta cuestión, un reciente e interesante artículo de Pasquale Porro, en el que se establece a Enrique de Gante como un antecedente directo de la doctrina teodoriciana de la actividad constitutiva del intelecto, ofrece algunas claves de interpretación. Sin poder abordar aquí en toda su complejidad esta cuestión, destacaré dos puntos de su análisis que considero importantes para el propósito de este trabajo. En primer lugar, el autor sostiene que la tesis según la cual el intelecto es causa del *ser quidditativo* de las cosas, no es ni extraordinaria ni excepcional con respecto a otras doctrinas vigentes de Maestros del siglo XIII, pues Dietrich simplemente quiere decir aquí que el intelecto constituye la cosa como “objeto inteligible”, esto es, como **objeto** dotado de una **definición**⁴⁴. En este sentido, tener un “*ser quidditativo*” no parece significar otra cosa más que “ser un objeto intencional”. Si mi interpretación es correcta, podría interpretarse esta *quidditas* o *esse quidditativum* como como “concepto objetivo” u “objeto de concepto”: esto es la *quidditas* o la definición de alguna cosa en tanto aprehendida, en este caso, **constituida** por la actividad del intelecto.

En segundo lugar, otra idea importante destacada por el autor, que me permito señalar, es que no todos, sino sólo siete de las categorías aristotélicas (a saber, la relación y los demás accidentes llamados **relativos**, tiempo, lugar, acción, pasión,

Huiusmodi enim proprie loquendo non sunt in intellectu tamquam formae rationis, sed potius ab intellectu et extra ipsum, quia eo modo sunt, quo ab intellectu ad esse determinantur”.

⁴³ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, I, (18), p. 142: “[...] Ex quo consequitur, quod, si sunt aliqua, quae dicuntur accidentia, quae non sunt alicuius naturalis sive realis operationis principia, ut sunt quaedam relativae habitudines et hoc ipsum quod est ‘quando’ et quaedam alia, quod huiusmodi non sunt ab actu naturae [...]”.

⁴⁴ Pasquale Porro, “Déduction catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIIIe siècle: le *De origine rerum praedicamentarium* de Dietrich de Freiberg et son contexte”, en: *Quaestio* 13 (Brepols, 2013), pp. 197-220, p. 217: “(...) Dietrich consacre à l’explication de ce point crucial toute la dernière section de son traité, dans laquelle il affirme tout d’abord que l’intellect est cause de l’être quidditatif des choses. Cette thèse n’est cependant ni extraordinaire ni exceptionnelle, en premier lieu parce que Dietrich veut dire ici que l’intellect constitue la chose comme objet intelligible –c’est-à-dire, comme objet doté d’une définition et donc d’un être quidditatif– et qu’il ne constitue pas les choses mêmes en tant que *res naturae*”.

posesión y posición) están constituidos de principios determinados por el intelecto: se trata de entes cuya *ratio* o definición misma, incluye una vinculación esencial al intelecto y a los principios que emanan de él⁴⁵. De todas maneras, en la medida en que éstos pertenecen a los entes de la naturaleza en razón de su fundamento, y así implican en su noción una cierta naturaleza, como la substancia o algunas de las disposiciones accidentales absolutas (como la cantidad o la cualidad), no son realidades de segunda intención, sino de primera intención⁴⁶. En este sentido, no sólo tres de las categorías aristotélicas (la substancia, la cantidad y la cualidad) no son constituidas por el intelecto, revelándose así como **absolutas** o **independientes** (aunque sí lo son en tanto que **objetos** inteligibles, como cualquier otra categoría), sino que aún aquellas (categorías) relativas que sí son producidas en sentido **fuerte** por el intelecto, poseen un fundamento real natural, y así se constituyen de todas maneras como *res primae intentionis*. De modo que, como se ha dicho, aunque el intelecto no produzca realidades en el mismo modo en que lo hace la naturaleza (y así estas realidades no sean principios de operaciones reales o naturales), en la medida en que presuponen como fundamento a la substancia o a algunos de sus accidentes absolutos, se constituyen como entes reales naturales y no como meras entidades de razón, en el sentido de realidades de segunda intención. Así lo expresa Dietrich en el capítulo quinto del *De origine*, en el que sostiene que estas realidades son constituidas de manera intermedia (*modo medio*): pues en cuanto a aquello que formalmente y principalmente es significado por el nombre, proceden de la operación del intelecto;

⁴⁵ Pasquale Porro, “Dédution catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIIIe siècle”, p. 198: “[...] Ce sont bien les catégories ‘relatives’, plutôt que les catégories ‘absolues’ (substance, quantité, qualité), qui présentent un statut ontologique délicat et complexe, et qui interrogent plus directement le rôle de l’intellect: jusqu’à quel point une relation possède-t-elle une réalité autonome par rapport à celle de son fondement? Jusqu’à quel point ne dépend-elle que de la pensée dont elle est l’objet? [...]”.

⁴⁶ Pasquale Porro, “Dédution catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIIIe siècle”, p. 218: “[...] Dans le cas des propriétés ‘transcendantales’ et des sept catégories relatives, Dietrich soutient que l’intellect produit des étants à l’extérieur de lui-même, en les ‘constituant’ (en les déterminant) autour des *res naturae* absolues. Ce qui est principalement signifié par le nom découle ici de l’intellect. Dans ce cas, la ‘quiddification’ de l’intellect ne s’épuise pas dans la production d’un objet intelligible (en général, de seconde intention), mais dans la production (du moins pour ce qui est de sept catégories relatives) de *res* de première intention que l’on peut ranger dans un genre, c’est-à-dire, des choses qui sont en même temps *ab intellectu et extra ipsum*”.

en cambio, en función de alguna naturaleza que queda implicada en su concepto, tales entes constituyen, también, realidades de primera intención⁴⁷.

3. Conclusión

En estas páginas, hemos buscado explicitar las tesis centrales del primer capítulo del *De origine rerum praedicamentarium*, en el que Dietrich von Freiberg considera los diversos tipos de principios o causas que concurren simultáneamente en la constitución del “ente real natural” en sus diferentes estratos. Hemos descubierto que, según la diversidad de causas involucradas, se constituye una diversidad de *rationes entis*, de acuerdo con las cuales quedan también establecidos diversos territorios epistémicos: así, en primer lugar, según las causas o principios intrínsecos (que son la materia y la forma en las sustancias compuestas sensibles, o la esencia simple, en el caso de las sustancias separadas o inteligencias) se constituye el “ente en cuanto ente”, que es objeto de la filosofía primera; en segundo lugar, según las causas o principios extrínsecos (que son la causa final y la causa eficiente) se constituye el “ente en cuanto ente natural”, que es objeto de la filosofía de la naturaleza; finalmente, según un tercer modo de causalidad (*innominatus*) que incluye tanto la naturaleza como el intelecto como principios, se constituye el “ente en cuanto ente predicamental accidental”, que también es objeto de la filosofía primera. Hemos mostrado también que, en este sentido, la causalidad del intelecto no reduce, para Dietrich, a la producción de entidades de razón o de segunda intención, sino que tiene un rol central en la constitución de ciertas *res praedicamentales*.

⁴⁷ Dietrich von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, V, (59), p. 199: “(...) Quaedam autem quasi medio modo se habent: quantum enim ad id, quod formaliter et principaliter significatur per nomen, sunt ab operatione intellectus, secundum rationem tamen alicuius naturae, quam important in suo intellectu, sive haec natura sit substantia, sive aliquid substantiae concretum; et ideo huiusmodi sunt etiam res primae intentionis ratione praedicta. Exempla patent ex praedictis”.

Aproximación a la noción y problemática de la *voluntas* en las *Rationes Equardi* de Meister Eckhart

Beatriz Reyes Oribe

Introducción

Estudiamos en este trabajo¹ una selección de las *Rationes Equardi* contenidas en una cuestión de tipo *quodlibetal* del maestro Gonzalo de España: “Si la alabanza de Dios en el cielo es más noble que el amor del mismo en la tierra”. Corresponde esta intervención de Eckhart al período de tiempo que este maestro pasó en París y se encuentra reunida con otras *quodlibetales* bajo el título de *Quaestiones parisienses*. Estas obras forman parte de su producción latina de la cual no se ha conservado todo.

Una lista completa, hasta donde es posible, de las obras latinas del maestro alemán fue elaborada por Alessandra Beccarisi: incluye *Los prólogos* a la *Obra tripartita*, diversos comentarios a la Escritura, una *Introducción a las Sentencias*, *Sermones*, una memoria de su defensa en el juicio eclesiástico que se le siguió, y, por supuesto las *Cuestiones*².

Las *Rationes Equardi* son argumentos del maestro alemán que se encuentran como respuesta al franciscano Gonzalo de España³. Este autor ha recibido atención recientemente, como puede verse en publicaciones sobre su vida y su obra, que lo

¹ Este trabajo se integra en el Proyecto PIUNSTA 2018-2020 que dirijo: “Voluntad natural y deliberativa en los maestros de teología de París del s. XIII”.

² Alessandra Beccarisi, “Eckhart’s Latin Works”, in Jeremiah M. Hackett, *A companion to Meister Eckhart*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 85-86.

³ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Vol. V: *Quaestiones Parisienses*, editio: B. Geyer, Stuttgart/Berlin o. J., Novam editionem curavit Burkhard Mojsisch 2008, ed. Digital: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost14/Echardus/ech_qu00.html [consultada 02-05-2020]; “*Rationes Equardi*”, en Meister Eckhart, *Cuestiones parisienses*, trad. de Ángel J. Capelleti, Tucumán, UNT, 1962: 44-48.

muestran como un intermediario o un gozne entre la época de Tomás y Buenaventura con la de Duns Escoto⁴.

En los argumentos del franciscano llaman la atención algunos elementos que no analizaremos en este trabajo: la consideración de la rectitud del apetito, que no pueda separarse el amar el amor del amor de Dios, que se afirme que en los condenados hay múltiples rectitudes del intelecto, finalmente, aunque es menos notable, que la beatitud está en la dilección.

Como afirma Fiorentino, Gonzalo y Eckhart no están parados en la misma base y no se da entre ellos un diálogo⁵. En realidad, el hecho de encontrar reunidos en un mismo reporte los argumentos de ambos, permitiría elucidar mejor las derivas doctrinales de ambas órdenes mendicantes. Para ello serviría tener en cuenta en el análisis de las posiciones planteadas la influencia de las condenaciones del obispo de París. Pero todo ello excede este trabajo.

De Libera considera que la posición de Eckhart en los argumentos de París, no muestran al autor en todo su pensamiento, aunque no es tampoco una perspectiva disidente del resto de su obra⁶. Además, según este autor, es imposible calibrar completamente el pensamiento de Eckhart sin atender a sus sermones. Por este motivo hemos prestado atención a los mismos en el desarrollo de este artículo.

Capelleti, por su parte, en el prólogo a su traducción de las *Cuestiones*, afirma que los argumentos de Gonzalo se corresponden con la postura de otro franciscano, Duns Escoto⁷. En definitiva, para Capelleti se trataría de una continuidad del pensamiento voluntarista franciscano, tal como él lo considera⁸. En cuanto a la valoración de los argumentos del maestro alemán, Capelleti reconduce algunos a

⁴ Manuel Lázaro Pulido et al., *Gonzalo Hispano y la crisis de la filosofía del siglo XIV*, Pamplona. EUNSA, 2017.

⁵ Francesco Fiorentino, “Gonsalvo di Spagna. Volontà e libertà, fede e scienza”, in Manuel Lázaro Pulido et al., *Gonzalo Hispano y la crisis de la filosofía del siglo XIV*, Pamplona, EUNSA, 2017: 55-114.

⁶ A. de Libera, *Introduzione alla mistica renana d'Alberto Magno a Meister Eckhart*, Jaca Book, Milano 1998, p. 205.

⁷ Ángel J. Capelleti, “Introducción”, en *Cuestiones parisienses*, p. 14.

⁸ Sobre la identidad de Gonzalo y su inclusión en manuscritos de Duns Escoto y la de Eckhart en las cuestiones del español, cf.: Francesco Fiorentino, “Gonsalvo Di Spagna. Volontà e libertà, fede e scienza”.

Tomás de Aquino y resalta la originalidad de otros. En general, la apreciación de este profesor está marcada por hacer pie en las diferencias de escuela y líneas filosóficas, tanto respecto de los medievales como de la deriva futura de las doctrinas.

Nosotros hemos seleccionado algunos argumentos para aproximarnos a la noción y problemática de la voluntad en esta obra. Trabajamos con las ediciones que quedaron a nuestro alcance⁹: la argentina bilingüe de Capelleti y una online que digitaliza la edición crítica de Geyer, renovada por Mojsisch en 2008.

La metodología propuesta es la del análisis textual histórico-exegético propio de la hermenéutica medieval.

La cuestión planteada

La cuestión reza: *utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*¹⁰.

Comencemos por señalar que dilucidar este asunto suponía comparar, por un lado, dos actos virtuosos en dos grados de virtud diferente, y por otro, dos actos particulares de las potencias del alma, así como dos estados del alma, el de viador y el del que ha llegado al término del camino, que es en realidad su origen. Esta doble comparación planteada en dos perspectivas doctrinales distintas, conlleva dificultades para alcanzar la respuesta o solución del problema.

Adelantamos que el maestro Gonzalo niega que la alabanza a Dios en el cielo sea más noble que el amor del mismo en la tierra, mientras que el dominico se le opone. Analizaremos los argumentos de Eckhart más relevantes respecto de su consideración de la voluntad en esta obra.

Algunos argumentos de Meister Eckhart

1. Argumento 1: “...El intelecto, sus actos y hábitos son más nobles que la voluntad, su acto y su hábito, porque es más noble aquella potencia, acto o

⁹ Fue imposible acceder a la totalidad del tomo V de las *Lateinische Werke* por las restricciones del COVID19.

¹⁰ “Si la alabanza de Dios en el cielo es más noble que el amor del mismo en la tierra”. Así lo rinde Capelleti en la obra citada.

hábito, cuyo objeto es más simple, más elevado y primero. Pero el objeto del intelecto, de su hábito y de su acto, que es el ente, es primero, más simple y más elevado que el objeto de la voluntad, que es el bien, ya que toda la razón de bien es el mismo ser...”¹¹.

En primer lugar, Eckhart procede a considerar las potencias con sus hábitos y actos en general, antes de ocuparse de ciertos actos en particular. Así, compara el intelecto y la voluntad según aquello que los divide, o sea, el objeto. El de la voluntad es el bien, mientras que el del entendimiento es el ente. De este modo la cuestión queda enmarcada en una perspectiva antropológica, que inmediatamente se volverá también metafísica.

En segundo lugar, nuestro autor compara dichos objetos para establecer la mayor nobleza de las potencias. Considera que el ente como objeto es primero, más simple y más elevado que el bien.

Podemos observar que Eckhart recurre a una estructura antropológica de tipo aristotélico al referir los actos y los hábitos a las potencias del alma, definidos por sus objetos, aunque esta enseñanza estuviese también mediada por sus antecesores de la orden dominicana, como Tomás de Aquino¹². Sabemos que Eckhart ha leído y cita algunas obras del Aristóteles latino y a sus comentadores. Sin embargo, esto no significa que nuestro autor siga a Aristóteles al punto que lo hace Tomás. Además, Beccarisi afirma que Eckhart pocas veces cita directa y completamente al Estagirita, sino que prefiere las fórmulas más concisas y descontextualizadas de *Auctoritates Aristotelis*¹³. Pero esto no lo hace por falta de acceso o lectura de los originales, sino por una adaptación buscada a su perspectiva neoplatónica. Además, la autora

¹¹ Meister Eckhart, “Rationes Equardi”, *Quaestio magistri Consalvi*, ra 1: “...quod intellectus, actus et habitus ipsius sint quid nobilium voluntate, actu et habitu eius, quia illa potentia, actus aut habitus est nobilior, cuius obiectum est simplicius, altius et prius. Sed obiectum intellectus, habitus et actus eius, quod est ens, est prius, simplicius et altius obiecto voluntatis, quod est bonum, quia tota ratio boni est ipsum esse...”.

¹² Cf. S. Tomás de Aquino, *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Roma, ed. Marietti, 1949, L. II, l. v, 289: “...quod tria sunt in anima...”.

¹³ Alessandra Beccarisi, “Eckhart e le Auctoritates Aristotelis”, in J. Hamesse, J. Meirinhos (eds.), *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux. État de la question 40 ans après la publication*, (Textes et Etudes du Moyen Âge, 83) Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Barcelona - Madrid 2015: 139-153.

observa que se le ha prestado atención reciente al valor y significado que tenían los florilegios; estos permitían citar una fuente común utilizada por todos.

Respecto de la comparación entre los objetos de estas potencias, Eckhart parece coincidir con el Aquinate, quien afirma que la noción de bien no es simple y que incluye más elementos que la de verdadero. Además, lo bueno supone lo verdadero; lo verdadero, lo uno, y lo uno, la noción de ente¹⁴.

Sin embargo, el maestro alemán solamente compara el ente como objeto del intelecto con el bien de la voluntad. Le interesa llegar a la simplicidad del objeto intelectual y a mostrar que hay una dependencia nocional entre el bien y el ser, que vuelve posterior a la potencia de la cual es objeto. El bien es menos simple porque necesita remitir en su noción al ser: *tota ratio boni est ipsum esse*¹⁵; por el contrario, el intelecto tiene por objeto propio al ente, el cual, neoplatónicamente hablando, viene de él¹⁶. Entonces, ya en este argumento, en el que Capelletti creía ver una influencia de la línea más aristotélica del Aquinate, detectamos una doctrina característica del neoplatonismo medieval¹⁷. Tsopurashvili afirma que Eckhart no refiere los llamados trascendentales al *ens commune*, sino al mismo Dios, y ésta es otra característica de la línea neoplatónica¹⁸.

Por esto mismo, es importante determinar por qué Eckhart toma estos tres adjetivos, a saber, primero, simple y elevado, para definir la superior nobleza o dignidad del intelecto, de su acto y de su hábito. Si bien usa un argumento afín al del Aquinate, su enfoque puede encuadrarse claramente en el neoplatonismo medieval, - el cual también influye en el Angélico. D'Amico señala como notas de la presencia

¹⁴ S. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia iussu Leonis XIII, P. M. edita*, t. 22, q. 21, a 3, co.: "...plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, [...] si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum...".

¹⁵ Meister Eckhart, "Rationes Equardi", ra. 1.

¹⁶ Meister Eckhart, *Quaetio parisiensis* I, p. 542, 22 y ss.: "...quod Deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse, quia dicitur *Ioann.* 1: «In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum.» Non autem dixit evangelista: «In principio erat ens, et Deus erat ens...".

¹⁷ Ángel Capelletti, "Introducción", en *Cuestiones parisienses*, p. 15.

¹⁸ Tamar Tsopurashvili, "The Theory of the Transcendentals in Meister Eckhart", en Jeremiah M. Hackett, *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 188 y ss.

de esta corriente del pensamiento en los autores medievales diez temas presentados por Brunner (que ella completa), entre los cuales se encuentra el lugar del intelecto y su objeto, tema al que primeramente se remite Eckhart para argumentar en esta cuestión¹⁹. Recordemos que la *quaestio* se refería a la nobleza de dos actos volitivos *in via* o *in patria*, pero el maestro de Erfurt, desplaza el tema hacia la nobleza del intelecto.

Asimismo, observamos otra característica de esta línea filosófica: nuestro autor hace hincapié en la simplicidad del intelecto y su objeto, lo cual es un aspecto de la unidad, ya que “toda potencia una es más infinita que una potencia múltiple”. Dicho de otro modo, esa potencia está “próxima a lo uno”, como se lee en el *Liber de causis*²⁰. Es más, según la misma obra, “lo primero es rico por sí mismo”, por su unidad y su simplicidad acabada²¹. Sobre este asunto trata Eckhart también en uno de sus sermones sobre la parábola del rico Epulón, en el que se detiene a considerar de qué manera es rico Dios²².

Además, en el *Prólogo a la obra de las proposiciones*, dice Eckhart: “...A su vez, lo mismo ocurre con lo uno, esto es que Dios solo es propiamente lo uno o el

¹⁹ Claudia D’Amico, “Introducción general”, *Todo y nada de todo*, Buenos Aires, Ed. Winograd, 2008: 22-28.

²⁰ *Liber de causis*, cap. XVI, n. 138 y 139, in Pierre Magnard et al., *La demeure de l’être*, Vrin, Paris 1990, p. 64: “...Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. Quod est quia infinitum primum quod est intelligentia est propinquum Uni, puro vero. Propter illud ergo factum est quod in omne virtute propinqua Uni vero est infinitas plus quam in virtute longinqua ab eo...”.

²¹ *Liber de causis*, cap. XX, n. 162: “...Primum est dives per seipsum et non est dives majus...”. Cf. 163 “...Et significatio eius est unitas eius, non quia unitas sit sparsa in ipso, immo est unitas pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis...”. *Libro de las causas o de la bondad pura*, trad. Ezequiel Ludueña, en Claudia D’Amico, *Todo y nada de todo*, p. 162.

²² Meister Eckhart, “Predigt 80. Homo quidem erat dives”, *Deutsche Werke* III, ed. Josef Quint, Kohlhammer, Stuttgart 1976, p. 381 y ss.: “...Der mensche was ouch 'riche'. Alsô ist got riche in im selber und in allen dingen [...] Daz erste: daz er diu erste sache [...] daz er einvaltic ist an sinem wesene...”. Cf. Alessandra Beccarisi, “Le Liber de causis et Proclus dans les sermons de Meister Eckhart”, *Les Éléments de théologie et le Livre des causes du Ve au XVIIe siècle. Volet 2. Traduction, transmission, adaptation* (Paris, 12-13 fevriér 2016); “Proclus and the Liber de causis in Meister Eckhart’s Work”, ed. Dragos Calma, *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol 2, Leiden, Brill 2021: 340-375. La autora señala que el uso del *Liber de causis* estaría mediado por Alberto Magno.

único...”²³. Y en el Sermón en honor a San Agustín, nuestro autor sostiene que se conoce la causa al resolver todo lo múltiple en lo uno simple, invariable e inmóvil, es decir, cuando lo “resolvemos en la primera unidad, la que ciertamente es principio y causa de aquellos que son...”²⁴.

En esta línea, el maestro alemán dice en la primera Cuestión parisina: “...algo no puede ser primero si no es simple...”²⁵. De este modo vemos que era muy necesario enumerar esas tres características de aquello que es más noble.

Justamente, dice D’Amico que en esta perspectiva neoplatónica lo uno es *esse purum*, negación de la negación y nombre propio de Dios²⁶. Mojsisch sostiene que lo uno como naturaleza divina es inclusive algo que trasciende el puro ser y es su fundamento²⁷. Y ese fundamento es intelecto. Así, la potencia cuyo objeto sea más próximo a lo uno y al ser, en el sentido mencionado, será la más noble por ser primera y simple. Eckhart sostiene en su *Exposición al Evangelio de Juan*, que Dios

²³ Meister Eckhart, *Prólogo a la Obra de las Propositiones*, trad. C. D’Amico- E. Ludueña, *Revista Española de Filosofía Medieval* 25, 2018: 219-229, p. 222. “...A su vez, lo mismo ocurre con lo uno, esto es que Dios solo es propiamente lo uno o el único (Deuteronomio 6: «Dios único es»). A propósito de esto, Proclo y el Libro de las causas frecuentemente describen a Dios con el nombre de «uno» o «unidad». Por otra parte, el término «uno» significa la negación de la negación. Por esta razón sólo compete al ser primero y pleno, cual es Dios, de quien nada puede ser negado porque pre-contiene e incluye de manera simultánea todo ser...”.

²⁴ Meister Eckhart, “Sermo: Vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso”, *Werke II, Lateinische Werke*, ed. Niklaus Largier, DKV 1993, p. 560, 19-23. “...Causa vero cognoscitur, quando omnia mobilia ad unum immobile, omnia variabilia ad unum invariable, omnia corporabilia ad unum simplex et omnium multitudinem ad primam resolvimus unitatem, quae quidem «principium et causa est omnium» eorum quae sunt...”.

²⁵ Meister Eckhart, “Quaestiones Parisienses”, q. 1, n 2 “...non enim potest aliquid esse primum, si non sit simplex...”.

²⁶ Claudia D’Amico, “Apofatismo y doble negación en el neoplatonismo tardomedieval: Meister Eckhart y Nicolás de Cusa”, en Marcus Reis Pinheiro - Celso Martins Azar Filho, *Neoplatonismo, mística e linguagem*, Niterói Ed. da UFF, 2013: 117-139, pp. 117-128.

²⁷ Burkhard Mojsisch, “Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues”, in Burkhard Mojsisch - Olaf Pluta, *Historia Philosophiae Medii Aevi*, B. II, B. R. Grüner - Amsterdam / Philadelphia 1991: 675-693, pp. 680-681.

es Uno y que Uno sobre todo es una apropiación del Padre²⁸. De ahí que también el hombre, por ser racional, por ser imagen del Padre, busca la unidad: la razón busca al Uno y eso le basta, parafraseando el texto evangélico que el maestro comenta²⁹.

Por otra parte, la simplicidad no es para el maestro de Erfurt solamente un tema de relevancia metafísica, sino que lo une a su vida espiritual y mística, de ahí que forme parte de sus Sermones. Por ejemplo, en el Sermón sobre el regreso a la simplicidad originaria:

“...Dios no somete a la voluntad sino que la sitúa en la libertad de tal manera que no quiere otra cosa que aquello que es Dios mismo y la misma libertad. Y el espíritu no puede querer otra cosa fuera de lo que quiere Dios; y eso no es falta de libertad sino libertad por excelencia...”³⁰.

Ludueña afirma, en este mismo sentido, que Eckhart une la mística del desasimiento, del despojo, del llegar a vaciar el alma, con una metafísica donde lo simple y lo uno son fundamentales³¹. En el plano místico se trata de que el alma se despoje de toda criatura, incluso de sí misma, para que el Padre engendre al Hijo en ella. En un plano metafísico se trata de que Dios es el Principio intelectual absoluto,

²⁸ Cf. Meister Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, Lateinische Werke III, ed. Karl Christ – Josef Koch, Stuttgart, Kohlhammer, 1936, p. 479, n. 549, l y ss.: “...unum, ut iam saepe dictum est, appropriatur Patri...”; p. 477 y ss, n. 546 y ss.

²⁹ Meister Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, pp. 479-478, n. 549: “...Homini autem, cum sit factus ad imaginem totius unius substantiae Dei et sit in esse productus sub ratione unius totius, non sufficit recursus simile, sed recurrit ad unum unde exivit, et sic solum sibi sufficit. Et hoc est quod hic dicitur: *ostende nobis Patrem*, id est unum, *et sufficit nobis*...”. Cf. Udo Kern, “Eckhart’s Anthropology”, en Jeremiah M. Hackett, *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden-Boston, Brill, 2013: 237-241.

³⁰ Meister Eckhart, “Predigt 29. Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent”, *Deutsche Werke II*, ed. Josef Quint, W. Kohlhammer Verlag, p. 78. “...Nû sprechent die meistert, daz der wille alsô vrî sî, daz in nieman betwingen mac dan got aleine. Got enbetwinget den willen niht, er setzt in in vrîheit, alsô daz er niht anders enwil, dan daz got selber ist und daz diu vrîheit selber ist. Und der geist enmac niht anders wellen, dan daz got wil, und daz enist niht sîn unvrîleit, ez ist sîn eigen vrîheit...”. Maestro Eckhart, *Sermones*, Madrid, Ignitus, 2009, pp. 130-134.

³¹ Ezequiel Ludueña, “Meister Eckhart”, in Claudia D’Amico, *Todo y nada de todo*, pp. 220-221.

de ahí su simplicidad y su unidad, pero a su vez, por ser intelecto puede engendrar, o sea, es un uno relacional³².

Por otra parte, en el *incipit* de la *Collatio in libros Sententiarum*, Eckhart considera que es correcto llamar Altísimo al Todopoderoso, como se ofrece en la Escritura. Dios es el Altísimo porque es el Uno³³. Es importante tomarlo en cuenta, ya que en la cuestión se trata de los actos que puedan considerarse más nobles en relación a Dios. Un acto, es más elevado o alto si está más cerca del Altísimo o de lo Uno.

2. Argumento 2: “...es más noble aquella potencia cuyos hábitos son más nobles. Pero las virtudes intelectuales, a saber, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia, que una vez adquiridas están en el entendimiento, son más nobles que las virtudes morales adquiridas por el apetito...”³⁴.

En este segundo argumento encontramos una doctrina que, para el momento de Eckhart, ya había atravesado las distintas tradiciones medievales ligadas al neoplatonismo y a las lecturas medievales de Aristóteles, Cicerón y otros³⁵. Nuestro autor tenía la interpretación de los maestros de su orden, como Tomás de Aquino y Alberto Magno³⁶. Es importante señalar que la preeminencia de las virtudes

³² Claudia D’Amico, “Introducción general”, *Todo y nada de todo*, pp. 25-26.

³³ Meister Eckhart, *Collatio in libros Sententiarum*, 3, in Josef Koch, Herausgeber und Übersetzung, Fratrís Echardi Principium Collatio in libros sententiarum, in: LW 5, S. 3-26. Consulté la edición digital de la traducción alemana:

<http://www.eckhart.de/index.htm?collatio.htm>, [consultada 10-07-2020].

³⁴ Meister Eckhart, “Rationes Equardi”, ra 2: “...illa potentia est nobilior, cuius habitus sunt nobiliores. Sed virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus et prudentia, acquisitae, quae sunt in intellectu, sunt nobiliores virtutibus moralibus acquisitis appetitivis...”.

³⁵ Cf. Laura Corso, *Naturaleza y vida moral*, Pamplona, EUNSA, 2008, pp. 213-250.

³⁶ Cf. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Roma, ed. Leonina, 1891-1892, I-IIae, q. 66, a 3, co: “...Respondeo dicendum quod aliquid potest dici maius vel minus, dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam ditari, quod tamen non est melius secundum quid, idest necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei. Habet autem virtus speciem ex obiecto, ut ex dictis patet. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quae habet nobilius obiectum. Manifestum est autem quod obiectum rationis est nobilius quam obiectum appetitus, ratio enim apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res, quae habent esse

intelectuales sobre las morales podía ser sostenida, tanto desde una lectura del Aristóteles latino, como desde el neoplatonismo.

En este tema, Tomás de Aquino distingue una nobleza *simpliciter* de una *secundum quid*. Como el objeto de las virtudes intelectuales es más noble, estas son *simpliciter* más nobles. Pero dado que las virtudes morales perfeccionan el apetito en orden al acto, *secundum quid* son más nobles. Sin embargo, Eckhart no hace esta distinción en su argumento.

En este asunto de la nobleza de las virtudes es necesario tener presente que desde el punto de vista neoplatónico, que ya Tomás había incorporado junto con otros aportes, y que parece reflejarse en la problemática de la *quaestio* y en los argumentos de Eckhart, hay grados de virtud, tal como lo expresara Macrobio siguiendo a Plotino. Y en esa gradación, las virtudes divinas son las ejemplares y aquellas a las que se aproximan las de los otros grados en la medida en que se alejan del apego a lo creado³⁷.

En nuestro autor además hay una razón metafísica de peso: el primero y el Uno son *intelligere*, dado que Dios es su inteligir³⁸. Pero a su vez el intelecto de la criatura es deiforme, como afirma en el argumento cuarto³⁹, y el hombre es a imagen de Dios⁴⁰. Debemos aclarar que el intelecto es de algún modo deiforme, porque lo que está en la criatura no puede estar en Dios más que como su causa⁴¹.

particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quae perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quae perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quae perficit appetitum, cuius est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicuius actus, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus, quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter...".

³⁷ Cf. Laura Corso, *Naturaleza y vida moral*, p. 223.

³⁸ Meister Eckhart, *Quaetio parisiensis* I, p. 540, 9-10: "...Deus est ipsum suum intelligere et est etiam suum esse...".

³⁹ Meister Eckhart, "Rationes Equardi", ra. 4: "...Ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deformatio, quia ipse deus est ipsum intelligere et non est esse...".

⁴⁰ Cf. Udo Kern, "Eckhart's Anthropology", p. 237-239.

⁴¹ Meister Eckhart, *Quaetio parisiensis* I, p. 548, 21-25: "...principium nunquam est principiatum, ut punctus nunquam est linea. Et ideo cum deus sit principium vel scilicet ipsius

A pesar de considerar a las virtudes morales menos nobles que a las intelectuales, Eckhart no deja de celebrar las virtudes que perfeccionan también la parte afectiva del alma, por ejemplo, en ocasión de la fiesta de San Agustín. En un sermón latino pronunciado en París, el maestro alemán menciona, luego de desarrollar brevemente sobre los grados de conocimiento, tres niveles de virtud: monásticas, políticas y teológicas⁴².

3. Argumento 3: “...es más noble aquella potencia cuyo acto es más noble. Pero el entender, que es el acto del entendimiento, es más noble que el acto de la voluntad, porque el entender al avanzar va depurando y llega hasta la entidad desnuda de la cosa...”⁴³.

Eckhart llega en este tercer argumento a desplegar, junto con el segundo, al primero. En el primer argumento se ocupaba principalmente del objeto de la potencia, en el segundo del hábito y en este que comentamos, del acto.

En primer lugar, consideremos que los actos del intelecto son primero que los de la voluntad. Eso solo ya supone para Eckhart que sean más nobles, porque “nada es más noble que lo primero”⁴⁴.

Pero no es eso lo que aporta en este argumento, sino que el despojamiento del intelecto que asciende es más perfecto que el acto de la voluntad. La voluntad se dirige a la cosa, quiere algo. Y en esa medida en que quiere algo, aunque sea a Dios, establece multiplicidad: el yo y lo querido. Por el contrario, el intelecto naturalmente ya se purifica despojándose de la materialidad y haciéndose uno con lo entendido. Además cuando entendemos, lo entendido no es ente⁴⁵.

esse vel entis, deus non est ens vel esse creaturae; nihil quod est in creatura, est in deo nisi sicut in causa, et non est ibi formaliter...”.

⁴² Meister Eckhart, “Sermo: Vas auri solidum”, p. 564, 19-20: “...Sapientia igitur beati Augustini fuit sibi pro materia virtutis, virtutis inquam monasticae, politicae et theologicae...”.

⁴³ Meister Eckhart, “Rationes Equardi”, ra 3 “...Illa potentia est nobilior, cuius actus est nobilior. Sed intelligere, quod est actus intellectus, est nobilior actu voluntatis, quia intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei...”.

⁴⁴ Meister Eckhart, *Quaetio parisiensis* I, p. 540, 14: “...quia nihil est nobilius primo...”.

⁴⁵ Meister Eckhart, *Quaetio parisiensis* I, p. 548, 4 y ss.: “...Quae ergo ad intellectum pertinent, in quantum huiusmodi, sunt non-entia. Intelligimus enim, quod deus non posset

Ahora bien, la voluntad puede colaborar, por así decir, en ese camino de despojamiento. En las *Instrucciones espirituales* de Erfurt, Eckhart habla de la voluntad recta. Ésta consiste en una totalmente desinteresada y completamente despojada de sí misma⁴⁶.

4. Argumento 8: "...es más noble aquella potencia en la cual se da principalmente la libertad. Ahora bien, ésta se da principalmente en el entendimiento, pues algo es libre en cuanto está a salvo de la materia, según se ve claramente en los sentidos. Pero el entendimiento y el entender están en grado máximo a salvo de la materia, ya que algo es tanto menos reflexivo cuanto más material es. Y la reflexión no se produce en el ser sino en el entender, de tal modo que cuando el entender vuelve sobre sí "lo que es idéntico consigo mismo vuelve sobre sí mismo"..."⁴⁷.

El argumento se apoya en la inmaterialidad del entendimiento que puede operar sin la materia. Uno podría preguntarse por qué descarta la voluntad de la parte inmaterial del hombre, pero ese no es el camino de Eckhart. Él no niega esto, sino que considera que la inmaterialidad del entendimiento es superior ya que no se dirige a lo real. Es inevitable que la voluntad ame lo real y en esta vida eso supone lo material como término inmediato. El entender, aunque parta de los sentidos, puede despojarse de lo sensible y llegar a lo puramente inmaterial.

facere, ut intelligens ignem non intelligendo eius calorem; deus tamen non posset facere quod esset ignis et quod non calefaceret...".

⁴⁶ Meister Eckhart, *Die rede der underscheidung, Deutsche Werke* V, ed. Josef Quint, Kohlhammer, Stuttgart 1963, n. 10, p. 218, 8-12: "...Nû möhtest dû vrâgen, wanne der wille ein reht wille sî? Dâ ist der wille ganz und reht, dâ er âne alle eigenschaft ist und dâ er sîn selbes ûzgegangen ist und in den willen gotes gebildet und geformieret ist. Jâ, ie des mêr ist, ie der wille rehter und wârer ist. Und in dem willen vermaht dû alliu dinc, ez sî minne oder swaz dû wilt...". Vid. Meister Eckhart, *Instrucciones espirituales*, in Jeanne Ancelet-Hustache, *El Maestro Eckhart y la mística renana*, Madrid, Aguilar, s/f, pp. 89-93. "...Pero tú querrías saber cuándo la voluntad es voluntad recta. La voluntad es perfecta y recta cuando es totalmente desinteresada, despojada de sí misma, modelada y formada según la voluntad de Dios..."

⁴⁷ "Rationes Equardi", ra 8: "...Illa potentia est nobilior, in qua principaliter est libertas. Sed est principaliter in intellectu, quia aliquid est liberum, quia immune a materia, ut patet in sensibus. Sed intellectus et intelligere maxime est immune a materia, quia tanto aliquid est minus reflexivum, quanto materialius. Reflexio autem non est in essendo, sed in intelligendo, ut «idem eidem idem» secundum intelligere ad se reflectitur..."

En cuanto al sentido de libertad que aparece en este argumento, resulta interesante observar que no plantea aquí Eckhart la cuestión del libre albedrío en su ejercicio moral. Se trata de la fundamentación metafísica del mismo. La libertad tiene por causa la razón, decía ya Tomás⁴⁸.

En la misma línea, pone en el siguiente argumento noveno una cita de los Padres, donde la *libertas* descende de la razón a la voluntad. De este modo también deja en claro que la libertad puede darse en la voluntad a causa de estar unida a la razón. Es una propiedad o una característica del intelecto que fluye a la voluntad por estarle unida.

5. Argumento 9, 2: “...algo es libre porque puede tomar diversas direcciones. Pero la voluntad no puede tomar diversas direcciones sino por la razón y a través de la razón...”⁴⁹.

Este argumento tiene antecedentes en Tomás de Aquino. La voluntad por sí misma solo quiere el bien. Es el juicio de la razón el que le permite distinguir modos de querer:

“...la voluntad deliberada y la natural no se distinguen según la esencia de la potencia, porque natural y deliberatorio no son diferencias de la voluntad misma, sino en tanto que ella sigue al juicio de la razón...”⁵⁰.

También:

⁴⁸ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I-II, q. 17 a. 1 ad 2. “...Ad secundum dicendum quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni...”.

⁴⁹ “Rationes Equardi”, ra 9: “...Aliquid est liberum, quia potest in diversa. Sed voluntas non potest in diversa nisi ex ratione et per rationem...”.

⁵⁰ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d 39, q 2, a 2, ra 2. “...voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis...”.

“... conferir y ordenar convienen *per se* a la virtud aprehensiva, a la apetitiva, empero, solamente *per accidens*, en tanto está en ella la virtud de la aprehensiva...”⁵¹.

En Tomás la voluntad no tiene divisiones por sí misma. Su objeto es el bien aprehendido por la razón. De ahí que según los tipos de actos de la razón, podrán darse diversos actos de la voluntad. En el Aquinate esto se da porque la voluntad está en la parte racional del alma y es la potencia afectiva que emana de dicha parte racional, supuesta la razón. Siempre obra sellada por la razón.

En el caso del argumento de Eckhart, la voluntad puede tomar varias direcciones. No menciona tipos de actos ni modos de querer. Este argumento deja a salvo el libre albedrío, preocupación del contexto histórico doctrinal que viven Eckhart y Gonzalo.

6. Argumento 11: “Asimismo: es más libre y más noble aquello que mueve de un modo más noble. Pero el entendimiento mueve de un modo más noble, porque mover a modo de fin es lo más noble. El fin, en efecto, es la causa de las causas, según el libro segundo de la *Física*. Por eso también Dios mueve en cuanto es deseado, como se dice en el libro duodécimo de la *Metafísica*. Pero el entendimiento mueve a modo de fin; la voluntad a modo de causa eficiente⁵².

Este argumento recoge el tema del modo en que mueven estas potencias. Mover a modo de fin significa para el intelecto dos cosas: presentar su objeto a la voluntad, y que el mismo intelecto es fin, por ser perfecto. Por el contrario, la voluntad solo mueve queriendo algo real, y por tanto, alejando al intelecto de su vaciarse para que nazca el Hijo en él.

⁵¹ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d 24, q 1, a 3, ra 4. “...Conferre autem et ordinare virtuti apprehensivae per se convenit, appetitivae autem non nisi per accidens, secundum quod est in ea vis apprehensivae...”. Cf. ra 3.

⁵² “Rationes Equardi”, ra 11 “...Illud est liberius et nobilius, quod movet modo nobiliori. Sed intellectus movet modo nobiliori, quia movere per modum finis est nobilissimum, quia finis est causa causarum, II *Physicorum*. Et ideo etiam deus movet ut desideratum, ut dicitur XII *Metaphysicorum*. Sed intellectus movet per modum finis, voluntas per modum efficientis...”.

Eckhart toma estos argumentos provenientes de Aristóteles, pero le da otro significado. Dios es el fin, pero el intelecto debe vaciarse al punto de unirse a Él. No se trata de contemplarlo como objeto y no se trata de mantener una alteridad imposible con el Uno.

De ahí que, finalmente y aunque parezca paradójico, la voluntad parece tener un papel: el de colaborar con el intelecto no queriendo nada que divida o establezca multiplicidad.

Como ya habíamos señalado, en los Sermones aparece el tema de la voluntad y la libertad desde otra perspectiva que debe integrarse con la de los textos académicos. Si Dios es el Uno, puridad de ser y es intelecto, si somos a su imagen también intelectuales, el papel de la voluntad es no querer nada fuera de Dios, y mejor, vivir de tal modo la unidad con Él, que sólo queramos lo que Él quiere libremente. Libremente significa aquí que no queda nada de la propia voluntad, ningún deseo carnal o de las criaturas⁵³.

En realidad, cuando el Padre engendre al Hijo en nosotros, el intelecto estará deiforme por la unidad con Él y la voluntad solo querrá lo que el mismo Dios quiere.

A modo de conclusión

Hemos estudiado algunos fragmentos de la obra tratada que nos permitieron apreciar el direccionamiento del conjunto de ellos que hace Eckhart hacia el neoplatonismo. O quizás deberíamos decir, desde esta posición doctrinal.

La cuestión original fue prácticamente descartada por Eckhart; lo cual deja perplejo acerca de si estas razones han quedado incompletas o simplemente manifiestan que nuestro autor no consideró de ninguna importancia detenerse en los actos de la voluntad, *in via* o *in patria*, para dilucidar cuestiones relativas a la nobleza de las potencias o sus actos.

⁵³ Meister Eckhart, “Predigt 29. Convalescens praecepit eis...”, p. 84, 1-3: “... War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe. Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der werlt und allen geschaffenen dingen...”. Maestro Eckhart, *Sermones*, Ignitus, Madrid, 2009, pp. 130-134.

Un punto que deberíamos continuar estudiando es hasta qué punto Eckhart abandona los desarrollos sobre la voluntad que sus antecesores comentadores de las Sentencias llevaron a cabo. Nos referimos a la temática de la *voluntas naturalis* y *deliberativa*. Quizás sea una tarea casi imposible sin otra cosa que la *Collatio in Sententiarum*.

Sin embargo, lo que hemos estudiado nos abre a otra serie de problemáticas: valorar las respuestas de Gonzalo Hispano en el marco de su propio bagaje doctrinal; considerar en qué medida podría resolverse la pregunta de la *quaestio* desde la perspectiva de Eckhart, y estudiar la influencia posible de Alberto Magno.

Francisco Suárez y la abstracción metafísica: ¿continuidad o discontinuidad con respecto a Tomás de Aquino?

José María Felipe Mendoza

1. Preliminares

En el año 1597 se publicaron las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez [S.J.]¹ en la Universidad de Salamanca². Una obra de erudición asombrosa que ponía de manifiesto un aristotelismo renacentista claramente distante de aquellos propios de la Edad Media, sin que por ello se dejase de asumir todo cuanto parecía haberse dicho³. Suárez fue un filósofo genuinamente moderno que ha pensado textos antiguos, medievales y renacentistas. Su escolástica es barroca⁴ y su conocimiento de la filosofía emana de las variantes aristotélicas.

¹ Se sigue aquí la edición de Francisco Suarez, *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960-1966 y cuyo modo de citar es *D.M.*, a lo que le sigue la numeración de la disputación, la sección y el pasaje. A ello conviene añadir que la traducción del pasaje seleccionado ha sido corregido levemente con el objeto de inteligir más claramente el pensamiento suareciano.

² Pueden consultarse para el contexto histórico de las universidades y el saber en general los siguientes textos: J. R. Hale, *La Europa del renacimiento 1480-1520*, Madrid, Siglo XXI, 2016: 293-336. G. Parker, *Europa en crisis 1598-1648*, Madrid, Siglo XXI, 2017: 354-373. J. Belda Plans, *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000. Á. Poncela González, “Aristóteles y los jesuitas. La génesis corporativa de los *cursus philosophicus*”, *Cauriensia* 6, 2011: 65-101. Para la vida y la obra de Suárez, donde se destacan tanto la extraordinaria erudición y prolijidad de sus escritos en teología, filosofía y derecho como así también sus cátedras en las universidades prestigiosas del momento: Valladolid, Segovia, Ávila, Roma, Alcalá, Salamanca, Coímbra y Lisboa, pueden consultarse, L. J. Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica*, Madrid, BAC, 2013: 17-100. V. Salas y R. Fastiggi, “Francisco Suárez, the man and his work”, en Salas-Fastiggi (ed.), *A companion to Francisco Suárez*, Lieden-Boston, Brill, 2014: 1-28.

³ E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsia, 1979, p. 156: “Suárez goza de un conocimiento tal de la filosofía medieval como para avergonzar a cualquier historiador moderno del pensamiento medieval. En todas y cada una de las cuestiones parece conocerlo todo y a todo el mundo”.

⁴ C. Esposito, “Suárez, filósofo barroco”, *Cauriensia* 12, 2017, p. 29: “debemos llegar a decir que es la experiencia de los jesuitas la que ilumina las raíces del barroco”.

La *D.M. I* –texto al que nos abocaremos– tiene por objetivo fijar la razón de las ciencias especulativas, fundamentar qué es la ciencia metafísica y aclarar a qué ciencias se extiende legítimamente. Sus páginas muestran un movimiento especulativo de continuidad y ruptura con la tradición. No constituyen una glosa al tratado aristotélico de la *Metafísica* al modo que era frecuente en la Edad Media escolástica y sí lo reorganizan en tópicos fundamentales. En dicha obra se observa un esfuerzo un tanto ecléctico⁵ de fijar la razón de la metafísica. Y de allí la erudición del filósofo granadino. En las *D. M. I* aparecen Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio, Proclo, Averroes, Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio Romano, Duns Scoto, Buridano y Fonseca, entre otros⁶.

La particular relación que guarda Suárez con el Aquinate ha sido puesta de relieve numerosísimas veces. Allí se ha observado el uso convenientemente libre que el granadino ha hecho de variadísimos textos tomísticos. Habiendo declarado seguir sus tesis con fidelidad, consideraciones más atentas de las *D.M.* ponen de manifiesto un uso *sui generis* de las obras del Aquinate y una aproximación más fiel a las propias de Duns Scoto⁷. Con ello en mente, y sin ánimo de detenernos en la segunda variante

⁵ S. Rábade Romeo, “La metafísica de Suárez: subjetivización y dinamismo”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 30, 2003, p. 145.

⁶ Después de la condena parisina del año de 1277 por el obispo Esteban Tempier, el aristotelismo en parte se mantiene y, en parte, se supera mediante discusión de sus tesis físicas, lógicas y metafísicas. El s. XIV produce un cambio de enfoque en la realidad, cuya manifestación más evidente aparece en los modos de comprensión de las ciencias especulativas. Según este viraje, la revolución científica en tales ámbitos pone de manifiesto el enfrentamiento entre los *antiqui* y los *moderni*. Tomás de Aquino quedó entre los *antiqui* y Duns Scoto entre los *moderni*, quien, junto con Ockham y Buridan, fueron gestando una nueva intelección de lo real cuyas consecuencias en teología y filosofía alcanzaron tanto a Cayetano como a Suárez. E. Gilson y Th. Langan, *Filosofía moderna*, Barcelona, Emecé, 1963: 3-7. C. Fabro, *Historia de la filosofía I*, Madrid, Rialp, 1965, pp. 557-574. I. Verdú Berganza, “Aspectos generales del pensamiento en el siglo XIV”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* 10, 1993: 195-208. F. L. Florido, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010: 233-289. F. L. Florido, “Una estructura filosófica en la historia de la filosofía”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* 17, 2000: 195-216. Ch. H. Lohr, “Del aristotelismo medieval al aristotelismo renacentista”, *Patristica et Mediaevalia* 17, 1996, p. 13: “la base fundamental de la reinterpretación cristiana que llevó a cabo Suárez del pensamiento de Aristóteles reside en la relación entre la realidad finita y el infinito poder creador de Dios”.

⁷ L. J. Prieto López, “La importancia escotista en la metafísica de Suárez: conocimiento intuitivo, actualidad de la materia prima e hipostatización del accidente”, *Logos An. Sem. Met.*, 50, 2017, pp. 210-211.

—a quien de hecho crítica abiertamente—⁸, buscamos ahora considerar con detenimiento un texto clave para la concepción científica de ambos teólogos y que, en el caso de Suárez, no ha sido hasta el momento subrayado con puntualidad.

2. La tesis de Suárez sobre la ciencia metafísica y la necesidad racional de operar según la abstracción

El desarrollo especulativo que presentan las *D.M.* I obliga al granadino eventualmente a detener el ritmo de sus aseveraciones y explicar cuestiones exactas y puntuales que aparecen integradas en un contexto más amplio. Este es el caso de las *D.M.* I, II, 14. Allí nos remite, para mayor claridad sobre lo que anteriormente ha afirmado respecto de la abstracción de las ciencias en general y de la metafísica en particular, al proemio de Tomás de Aquino dedicado a la *Metafísica* de Aristóteles. La tesis comienza de la siguiente manera:

“Y para que esto se comprenda más claramente digo en tercer lugar que esta ciencia [metafísica], bajo la razón de ente, considera la razón de sustancia en sí y también la razón de accidente en sí. De esta afirmación nadie duda, y se evidencia fácilmente admitido el principio anterior, porque aquellas dos razones abstraen de la materia según el ser”⁹.

La tesis es directa. La ciencia metafísica considera bajo la razón de ente las razones de sustancia y accidente en sí. Allí no se dice que la metafísica versa acerca del ente en cuanto ente, o el ente en cuanto se dice sustancia y *secundum quid* accidente. No se afirma que la metafísica trata sin más del ente en su totalidad. Se dice, en cambio, que la metafísica es la ciencia que versa acerca de la razón de ente y junto con ella y bajo ella, cual razón continente, aquellas dos razones de sustancia y accidente. Sustancia en sí —la noción de sustancia o toda sustancia por el hecho de serla, o lo que es lo mismo, según su esencia o su definición—, y accidente en sí —la noción de accidente en su totalidad o en su esencia o en su definición— son los conceptos contenidos en el concepto universal de ente *ut sic*. Eh allí una evidencia que parece

⁸ Cf. F. Suárez, *D.M.* II, V, 5: “Differentiae ultimae et non ultimae explicatio Scotica impugnatur. Hanc opinionem Scoti merito impugnant thomistae”.

⁹ F. Suárez, *D.M.* I, II, 14: “Ut hoc autem clarius intelligatur, dico tertio: haec scientia sub ratione entis considerat rationem substantiae ut sic, et rationem etiam accidentis. De hac assertione nullus dubitat; et patet facile ex principio posito, quia illae duae rationes abstrahunt a materia secundum esse”.

delimitar las diferentes hermenéuticas del aristotelismo renacentista de Suárez por un lado y, como luego se subrayará, del aristotelismo de Tomás de Aquino por el otro.

Las esencias de la sustancia y del accidente son los conceptos universales investigados propiamente por la ciencia metafísica. No hay aquí un antecedente del ser. No se interroga sobre una sustancia (v.g. Dios) o sobre distintas sustancias creadas (v.g. ángeles). No se interroga primero por los seres según su existir para arribar a su definición esencial. Por el contrario, hay un antecedente de la esencia y una certeza de su primacía para luego explicar su realización en la existencia. Esto es, la ciencia metafísica investiga los conceptos fundamentales que atañen a la totalidad: ente, sustancia y accidente. Y en derredor de ello, y sujeto a tales investigaciones esenciales, se considera la existencia, pues ella depende en Suárez de la esencia, que es primera y más cierta.

Lo que parece simplemente un detalle irrelevante es, en verdad, una revolución encubierta. Y esto claramente se pone de manifiesto cuando el Dr. Eximio afirma que “nadie duda” de ello. ¿Quiénes son los filósofos o teólogos que han dudado de esta afirmación fundamental hecha por Suárez? ¿Acaso no es verdad que la metafísica es la ciencia que estudia el concepto de ente *ut sic*? Pero tales interrogantes, marcadamente retóricos –admitiendo que esto último también pudiera señalar la posición de algún entendimiento en particular–, tienen el objetivo de reflexionar en la tesis enunciada y, volver cierta y evidente para todo estudioso en general, que la tesis del concepto de ente *ut sic* es el auténtico contenido de la ciencia metafísica. Sobre estas cuestiones no hay duda. De todo ello no puede dudarse. Pero ante la posibilidad de la duda –lo cual aquí debe entenderse como un pensamiento metafísico fundamental que señale otra dirección¹⁰, Suárez enfatiza la tesis propia, buscando cimentarla en un breve razonamiento que la clarifique por reducción al absurdo, pues nos dice “se evidencia fácilmente admitido el principio anterior”. ¿Cuál es el principio en cuestión? Respondemos: la tesis que subraya la metafísica como ciencia del concepto de ente en cuanto ente y que tiene bajo sí las razones de sustancia y accidente por sí.

La finalidad del granadino consiste en persuadir a quienes entienden de diversa manera la metafísica con vistas a que la comprendan tal como él la presenta y que es aquello que es evidente en sí. En efecto, ya su posición ante la mentada ciencia afirma la unificación de lo *en sí* y el *para mí*. Ahora todo ello busca hacerse extensivo hacia

¹⁰ V.g. las objeciones precedentes ubicadas en F. Suárez, *D.M.*, I, I, 1-20.

el *nosotros*. De esa manera el *en sí* y el *quo ad nos* coinciden. Y en su coincidencia queda subrayada la evidencia. Dicho de otra manera: lo que es evidente en su sustrato, que es la definición de la ciencia metafísica, también de idéntico modo debe presentarse ante la razón del filósofo.

La tesis de la doctrina metafísica expuesta por Suárez debe hallarse límpida de todo posible error para la razón que la examina. Sólo así puede ser admitida sin cavilaciones. Si aún no ha podido aprehenderse que su ciencia es aquella del concepto del ente *ut sic*, entonces sólo ahora conviene poner en evidencia que ello es resultado de la operación de la abstracción. Pero para comprender esto último debemos subrayar la expresión final del texto que dice: “porque aquellas dos razones abstraen de la materia según el ser”.

Las palabras de Suarez únicamente pueden indicar aquellos conceptos de sustancia y accidente en sí. Ambos son el contenido conceptual del concepto superior del ente en cuanto ente. Ellos hacen las veces de fundamento conceptual para la razón que pretende conocer la ciencia de la filosofía primera. Al no aprehenderse por sí toda su doctrina resumida en su definición, el camino que buscará esclarecerla es el propio de la razón abstractiva. De allí que sea fundamento tanto de la definición cuanto de su claridad, pues la aprehensión (*quo ad nos*) de las esencias de la sustancia y del accidente son netamente conceptuales y abstraídas –en su consideración de universales– de la materia según el ser.

3. La operación racional de la abstracción como fundamento de la ciencia metafísica

La operación de la abstracción es verdaderamente el acto racional que posibilita alcanzar el saber metafísico de los conceptos de sustancia y accidente en sí. Ejercida la abstracción metafísica, resta luego indagar sobre los conceptos obtenidos de sustancia y accidente en orden a aquello que dicen de suyo, pues importa primero entender sus esencias.

“Porque, como dijimos con anterioridad, y rectamente notó el Divino Tomás en el prólogo de [su] *Metafísica*, ‘no sólo se dice que abstraen de la materia según el ser aquellas razones de entes que nunca son en la materia, sino también aquellas que pueden ser en las cosas inmateriales’, porque esto es suficiente para que en su razón formal no incluyan la materia, ni tampoco la requieran por sí. Se añade también que tales razones son cognoscibles y pueden

tener atributos, por así decirlo, adecuados y propios, que no se refieren a otra ciencia; pertenecen, por lo tanto, a esta. En efecto, no puede el intelecto humano, si está perfectamente dotado, carecer de esta ciencia”¹¹.

Una vez más el granadino se nos muestra ocupado en persuadir al lector sobre la importancia de la metafísica. Tal ciencia es necesaria para completar el círculo de las propias que se circunscriben, al menos directamente, a las especulativas. No alcanza con el conocimiento de la física o de la matemática. Hay una ciencia más. Y ella es necesaria por sí. Sobre este aspecto Suárez no duda. Pero el argumento que esgrime sobre la duda es ahora diferente. No está dirigido a la aprehensión de la definición de la metafísica. Por el contrario, está encaminado a sostener la misma ciencia de acuerdo con una perspectiva *quo ad nos*. Todo filósofo o teólogo que esté perfectamente dotado de razón podrá comprender la absoluta importancia que tiene la filosofía primera tanto por sí cuanto por su valor para la totalidad del saber científico en general. Eh aquí un llamado a la reflexión filosófica. Eh aquí un espíritu pujante que no tiene intención alguna en ceder ante posturas un tanto superficiales. Si hay en verdad una reflexión acerca del concepto del ente en cuanto ente, entonces la metafísica será descubierta como una ciencia fundamental para el razonamiento y la contemplación de la totalidad de la naturaleza. Asimismo, resta subrayar que tal reflexión queda para los espíritus similares al del propio Suárez y no para aquellos de mente infradotada que nada entienden acerca de los temas metafísicos, contentándose con las ciencias tradicionalmente segundas –acorde con la terminología escolástica general– de la física y la matemática.

Pero volvamos al comienzo. Allí Suárez se apropia de una sentencia de Tomás de Aquino sobre el sentido de la abstracción metafísica. Literalmente afirma: “no sólo se dice que abstraen de la materia según el ser aquellas razones de entes que nunca son en la materia, sino también aquellas que pueden ser en las cosas inmateriales”. En concordancia con las afirmaciones precedentes es oportuno subrayar que la expresión plural *entium* dice lo mismo que ente *ut sic*. Ambas señalan de idéntica manera el

¹¹ F. Suárez, *D.M.* I, II, 14: “ut enim supra diximus, et recte notavit D. Thomas in prologo *Metaphysicae*, non solum dicuntur abstrahere a materia **secundum esse** illae rationes **entium** quae nunquam sunt in materia, sed etiam illae quae possunt **esse** in rebus sine materia, quia hoc satis est ut in sua ratione formali materiam non includant, neque illam per se requirant. Accedit etiam quod hae rationes sunt scibiles, et habere possunt attributa, veluti adaequata et propria, et ad aliam scientiam non spectant; pertinent ergo ad hanc; non potest enim intellectus humanus, si perfecte sit dispositus, carere huiusmodi scientia”.

estudio de la razón del ente en cuanto ente, a saber: todos los entes según su esencia. De allí que el verbo abstraer señale la operación racional por la que se separe de las sustancias físicas los conceptos de sustancia y accidente que de suyo nunca están en la materia como aquello que le es propio y le compete a la noción de materia en orden a considerarlos según sí mismos. Esto es, en las sustancias físicas, donde la materia se hace allí presente como parte de su definición, acaecen las nociones de sustancia y accidente que están allí también presentes como parte integrante de las mismas, pero que de suyo no se reducen a estas. En sí mismos son conceptos más amplios. Razón por lo cual en tales conceptos está la posibilidad de su presencia o aplicabilidad en las sustancias físicas. Por tal motivo abstraer es separar los conceptos de sustancia y accidente de las sustancias físicas, porque es considerarlos en sí mismos. Y en esta consideración destacar que tales conceptos nunca son en la materia *per se*, aunque en virtud de su amplitud pueden darse en las sustancias físicas.

Abstraer la materia según el ser aquellas razones de entes que pueden ser en las cosas inmateriales es la segunda y última variante. En esta ocasión la noción de abstracción señala la operación racional por la que los mismos conceptos que también se hacen presentes en las sustancias inmateriales deben ser apartados para considerarlos en sí mismos. Por ello abstraer es siempre separar los conceptos de sustancia y accidente, ya de las sustancias físicas, ya de las sustancias metafísicas. La consideración pura de tales conceptos, no comprometidos con la existencia, es la razón fundamental de la ciencia metafísica. Por este motivo el propio Suárez definió la mentada ciencia como estudio acerca del concepto de ente *ut sic*, incluyendo bajo sí los conceptos de sustancia y accidente en sí.

Hasta aquí la presentación de la metafísica acompañada de la necesidad de ser reconocida como ciencia que trata del concepto de ente. A ello el Dr. Eximio lo considera suficiente. Ya no es necesario añadir nada fundamental a juicio de las palabras que acompañan la explicación suareciana de la abstracción. Únicamente notar algunos considerandos de la tesis en cuestión. Para la mente humana basta con la operación de la abstracción, pues allí se origina la consideración de la razón formal de los conceptos metafísicos¹². Es la perspectiva *quo ad nos*. Para el objeto de la

¹² F. Suárez, *D.M.* II, I, 1: “conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam”.

ciencia, que es el concepto de ente *ut sic*, también es suficiente con lo afirmado. Esta es la perspectiva objetiva o en sí. Se presenta ante la mente como concepto objetivo¹³. En ningún caso el concepto por sí del ente, o de la sustancia y del accidente, se ve comprometido por sí mismo con la existencia. Sólo indican su esencia¹⁴. Estos conceptos son cognoscibles también en compañía de sus atributos adecuados y propios que no pueden ser otros que los conceptos trascendentales reducidos a unidad¹⁵, bondad¹⁶ y verdad¹⁷.

4. Tomás de Aquino y la noción de abstracción metafísica

La explícita mención de Francisco Suárez del comentario a la *Metafísica* pensado por Tomás de Aquino confunde y mezcla desordenadamente la intención del Aquinate. La apropiación suareciana es completamente libre en lo que atañe al prólogo del propio Tomás. No hay coincidencia en la letra ni en la intención de aquello que se correspondería con la tarea de la ciencia metafísica. Las palabras más próximas a la cita de Suárez dicen lo siguiente:

“Y aunque el *subiectum* de esta ciencia sea el ente común, sin embargo, toda ella trata acerca de estas cosas que son separadas de la materia según el ser y la razón. Porque se dicen separadas según el ser y la razón no sólo aquellas cosas que **nunca pueden ser en la materia**, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquellas cosas que pueden ser sin materia, como el ente común, pues ello, sin embargo, no acontecería si dependiesen de la materia según el ser”¹⁸.

¹³ F. Suárez, *D.M.* II, I, 1: “Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficitur ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus”.

¹⁴ F. Suárez, *D.M.* II: “de ratione essentiali seu conceptu entis”.

¹⁵ F. Suárez, *D.M.* IV.

¹⁶ F. Suárez, *D.M.* X.

¹⁷ F. Suárez, *D.M.* VIII.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent”.

Tomás ha declarado que el *subiectum* de la ciencia metafísica es la consideración del ente en sí mismo. Y el ente en sí mismo es el ente sin más. Simplemente la noción de ente o ente en cuanto ente. Este es el ente común. No los entes o las sustancias concretas de que constan las ciencias físicas. Pero esta noción de ente no es un concepto, porque referencia (i) a aquel ente que nunca puede ser en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales. En derredor de ello debe interpretarse la expresión “estas cosas que son separadas de la materia según el ser y la razón”. Luego, lo que es separado de la materia según el ser indica aquello que de suyo carece de materia. Por tal motivo se señalan a Dios y las Inteligencias. Y también se dice según la razón, porque es la propia razón humana la que reconoce en Dios y las sustancias que tales entes carecen de materia. La razón es consecuente con el ser, lo contempla y lo descubre. El ser tiene aquí prioridad absoluta.

Nótese en las palabras de Tomás que la noción de separación de la materia aplicada al ente común señala la gradación de los seres naturales materiales y angélicos. Los primeros, estudiados por la física, son abstraídos de la materia por la sola razón y no por el ser. Los segundos, en cambio, son propios de una consideración metafísica o teológica, donde la razón sigue al ser. En ellos el ser está separado de la materia. No hay composición de materia y forma. Sólo forma sustancial. Por ello, carecer de materia, o separar de la materia según el ser y la razón, es acentuar la carencia de materia en la composición angélica y afirmar la incompósición sustancial en Dios, siendo *simpliciter Esse*. Por consiguiente, no es el hombre quien alcanza el razonamiento de la ciencia metafísica por abstracción racional desde la materia, concluyéndose que Dios y las Inteligencias no son el resultado de una previa abstracción formal, que no son una idea de la inteligencia y que pre-existen al hombre en tanto su ser les es anterior a raíz de su perfección de inmaterialidad. Eh aquí la trascendencia de los seres que carecen de materia respecto de la naturaleza material creada.

Al argumento precedente añade (ii) Tomás: “aquellas cosas que pueden ser sin materia, como el ente común”. Esta segunda variante de la interpretación sobre el ente en cuanto ente acentúa la noción precisa de participación, pues la trascendencia de la primera variante argumental no supone una fundamental discontinuidad, sino, antes bien, una fuente emergente del ser que atraviesa la totalidad de la naturaleza creada. La trascendencia del ente no es ajena a la participación del mismo. En aquella siempre sin materia. Aquí, siendo en la materia, pues el ente no dice de suyo y no incluye en su definición la nota de la materialidad. Por lo tanto, así como el ente está siendo todas las naturalezas, así también la metafísica está en todas las ciencias, lo cual debe

entenderse como su presencia en todas las demás de modo participado, aunque en sí mismo sin participación, pues afirma el Aquinate: “no acontecería si dependiesen de la materia según el ser”.

A modo de conclusión

Una pieza clave de la episteme de Francisco Suárez lo constituye el texto escogido de las *D.M.* I, II, 14. Allí acontece una diferencia fundamental entre las metafísicas de Tomás de Aquino, anclada en la contemplación del ser, y aquella otra del granadino, enraizada en la razón del concepto de ente. Tal diferencia corresponde sea entendida como giro hermenéutico esencial en la historia de la ciencia metafísica.

El Dr. Eximio realiza una exégesis libre del proemio de Tomás. No se ajusta a la clave de bóveda del texto expuesta por el propio Aquinate. Extrae sin contexto lo que considera de mayor utilidad para su propia comprensión. Hasta aquí lo evidente mostrado de modo esquemático al poner de manifiesto cierta discontinuidad. Sin embargo, también debe ser subrayado el diálogo entre ambos pensadores que supone la intención suareciana de traer a colación la figura de Tomás de Aquino. De acuerdo con ello subrayamos una continuidad *sui generis* o libre apropiación que expresa simultáneamente dos cuestiones. Por un lado, la valía intencional de Suárez de fundar y sostener su pensamiento epistémico en clara continuidad con aquel de Tomás. Por el otro, la vigencia de la filosofía del Aquinate para el Dr. Eximio en un Renacimiento científico que cuestiona, al menos en parte, al propio aristotelismo medieval.

Una continuidad *sui generis* de la filosofía del de Aquino dice en sí misma una fidelidad dudosa. Exalta una libertad del pensar que no busca quebrar la tradición de pensamiento escolástico de corte aristotélico-tomista. Hay, a la vez, reconocimiento explícito de Tomás, reconocimiento implícito de los continuadores de la filosofía del Aquinate y silencio sugerente con respecto a los críticos del de Aquino. Sobre esta base Tomás se abre camino en el Renacimiento tanto en sí mismo cuanto en diálogo con los lectores de Suárez. También ha de notarse que, junto con el pensamiento del granadino, la tradición del tomismo continúa un proceso de consolidación que sólo a finales del siglo XX comenzó a ponerse en cuestión.

La Filosofía y la Condena de 1277¹

Jimmy Washburn C.

Introducción

Esta ponencia ensaya una lectura parcial de la Condena liderada por el Obispo de París, Etienne Tempier. La historiografía más reciente del evento se ha articulado con base en varias estrategias de abordaje y ofrece suficientes insumos con los cuales tratar nuevas interpretaciones de lo que sucedió, de las intenciones episcopales y su grupo de teólogos y de los resultados. En medio de la peculiaridad de la Condena de 1277, con sus inconsistencias y el despliegue de la pesada cuota de poder eclesiástico, el documento contiene unas cuantas pistas con las cuales pensar que su objetivo era el **ejercicio de la Filosofía** en la Facultad de Artes, del cual la colección de tesis es una muestra que explica la ausencia de referentes, la variedad temática y el modo de exposición. No había una intención de condenar a un autor o a una obra, fuera de las mencionadas. Era una novedad que el peso sancionador de la Iglesia se dirigiera a una práctica pedagógica asociada con una identidad profesional desconocida hasta ese momento.

En las últimas décadas, la investigación sobre el pensamiento medieval ha arrojado nuevas luces con las cuales ensayar lecturas alternativas del trabajo de los Artistas y de la intervención de los Teólogos². Como bien se sabe, el estudio de la Condena ha

¹ Las sugerencias acá planteadas derivan de un proyecto mayor dedicado a la traducción de la Condena de 1277 y aún sin publicar.

² A de Libera, *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2000; L. Bianchi (1990) *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina ("Quodlibet", 6), 1990; D. Piché. *La condamnation Parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999; F. Gioia. *La filosofía en la Facultad de Artes de París. La Divisio scientiarum de Arnulfo de Provenza* (s/f). Tomado de https://www.academia.edu/31877269/La_filosof%C3%ADa_en_la_Facultad_de_Artes_de_Pa%C3%ADs_La_Divisio_scientiarum_de_Arnulfo_de_Provenza_docx; V. Buffon & V. Cervera et alia (editores). *Philosophia Artistarum: discusiones filosóficas de los maestros de artes de París: siglos XIII–XIV*. Santa Fe: Ediciones UN. 2018; L. P. Herráiz Oliva. "Nuevas consideraciones en torno a la noción de averroísmo", *Enrahonar*. Supplement Issue, 2018: 35-

pasado por distintas etapas y lo logrado indica una labor aun inconclusa. La atención ha recaído en sus personajes, estudiantes y maestros, incluidas las instituciones universitaria y eclesial: cómo se veían a sí mismos, las estrategias pedagógicas empleadas, la extensión de su campo de estudio y la imagen de la filosofía. No sorprende este giro si los maestros de Artes habían conformado un “desempeño fundado en dos premisas: la superioridad de la vida filosófica (40.- *Quod non est excellentior status quam vacare philosophie*) y la *libertas philosophandi*. En consecuencia, los teólogos experimentaron una amenaza en dos sentidos, contra la legitimidad epistémica instaurada por ellos, y contra el orden (social, salvífico) que ellos habían contribuido a instaurar, dentro del cual la filosofía ocupaba una posición subordinada.

La lectura acá ensayada toma algunas afirmaciones de la Carta Introductoria y unas pocas tesis expresamente relativas a la Filosofía³, persiguiendo mostrar que las inconsistencias de la Condena⁴ cobran sentido a la luz del objetivo de detener un modo de trabajo ya consolidado en virtud del cual la Filosofía era reconocida como un ámbito epistémico con valor propio. En otras palabras, la Condena retrata el ejercicio de la Filosofía como una disciplina autónoma armada con las herramientas pedagógicas compartidas por toda la Universidad.

44; P. Herráiz Oliva. “Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía”, en J. L. Fuertes Herreros & A. Poncela González (editores), *De natura. La naturaleza en la Edad Media*, Portugal, Edições Húmus, 2015.

³ Para este ensayo, la versión del documento de la Condena empleada es tomada de la edición crítica de David Piché, 1999.

⁴ Las inconsistencias de la Condena de 1277 han sido ampliamente estudiadas; J. M. M. H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998; J. M. M. H. Thijssen, “What really happened on 7 March 1277? Bishop Tempier’s Condemnation and Its Institutional Context” en E. Sylla & M. McVaugh (Editors), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science. Studies on the Occasion of John E. Murdoch’s Seventieth Birthday*. Leiden, New York. Köln, Brill, 2007; R. Hissete, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain - Paris, Publ. Universitaires, Vander-Oyez S. A., 1977.

1. El análisis

M. de Mowbray⁵ propone una interpretación de la Condema ateniéndose a la indicación que el Obispo Tempier da al comienzo: se dirigía a los estudiantes de Artes (“...quod nonnulli parisiis studentes in artibus...”)⁶ quienes, con ocasión de llevar a cabo ejercicios de disputa, han discutido las tesis consignadas⁶. Su posición es que la Condema tenía a los estudiantes de Artes como destinatarios, y a lo que hacían bajo la dirección de sus maestros. Las tesis eran conocidas por los teólogos comisionados y sobraba la mención de sus autores, o en su defecto, su mención cumple con la finalidad de ilustrar el atrevimiento de los estudiantes al discutir las tesis. Las tesis condenadas circulaban en el claustro universitario (al Papa Juan XXI habían llegado rumores de herejía y de errores diseminados), como claramente lo indica la Carta, por lo que la Condema se dirige a una **práctica escolar** que cultivaba la discusión de dichas enseñanzas. A diferencia de otras lecturas de la Condema, el interés recae sobre la práctica escolar que sostiene dichas enseñanzas. Acorde con la propuesta de F. Gioia (s.f), la condición de la filosofía en la Facultad de Artes entraña la comprensión que maestros y estudiantes tenían de la actividad a la cual se dedicaban. La práctica filosófica⁷ retratada en la Condema muestra una bifurcación al interior de las Artes Liberales: una disciplina con una condición epistemológica propia, ocupada de la causalidad natural del mundo, y, a su vez, una saber propedéutico al servicio de las demás facultades universitarias⁸.

⁵ Malcolm De Mowbray, “1277 and all that: students and disputations”. *Traditio* 57, 2002: 217-238; id., “The De Aeternitate Mundi of Boethius of Dacia and the Paris Condemnation of 1277”, *Recherches de Théologie et Philosophie*, 73, 2, 2006: 201-256.

⁶ En la misma Carta introductoria, el Obispo Tempier advierte la imprudencia de arrastrar al error a los simples (“...*Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem...*”), es decir, a los estudiantes, por lo que hace referencia a sus maestros. A esta aclaración, debe sumarse una ambivalencia con la cual el Obispo Tempier se refiere a los estudiantes. Primeramente, los responsabiliza de rebasar los límites de su Facultad, y luego los trata como los imperitos a los cuales hay que proteger del error doctrinal. ¿Acaso incurre en una disculpa?

⁷ Rebase las pretensiones de esta presentación considerar diferencias entre la enseñanza de la filosofía, la enseñanza filosófica, así como las cuestiones metodológicas como el comentario o el análisis. En términos generales hablaré de práctica filosófica, con lo cual significo una tarea de leer, examinar, comprender y transmitir las enseñanzas filosóficas de Aristóteles y pensadores musulmanes. Aun cuando se siga un método en común, la escolástica, no hay que olvidar las formas diversas que adoptan los problemas especulativos por los maestros.

⁸ Hagamos uso de una inversión: en lugar de decir a lo que la Facultad de Artes debía dedicarse, la Condema indica lo que no debe discutir por rebasar su competencia.

La práctica filosófica sigue el modelo escolástico de investigación y enseñanza. Un ejemplo indirecto de ello lo ofrece el tratado *De unitate intellectus contra Averroistas*, del Aquinate⁹, quien despliega una combinación de exégesis y comentario del pensamiento del Estagirita, técnicas conocidas por los Artistas (F. Gioia). Teólogos y Artistas compartían métodos y técnicas, y debido a las fronteras poco claras entre ambas disciplinas, compartían una extensa agenda temática¹⁰. No es ello un indicador de paridad, pero sí de una autonomía de la filosofía fundada metodológicamente. El interés fue tanto exploratorio -conocer el quehacer filosófico transmitido por las obras aristotélicas y musulmanas- como de autoafirmación –aventurarse en el campo de la Filosofía, siguiendo los pasos de Aristóteles y Averroes-. La delimitación de los saberes ensayada por Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia no resultó ser una razón convincente para los Teólogos, por lo que la sensación de amenaza persistía.

1.1. La Carta introductoria

El Obispo Tempier acusa a los estudiantes de Artes por el atrevimiento de exponer (“...quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt”) y disputar enseñanzas erradas (“quosdam manifestos et execrabiles errores...”). Dichas enseñanzas eran objeto de divulgación, además de ser discutidas, circulaban por medio de rótulos, cédulas o cuadernos y formaban parte del orden del día del claustro universitario. Las enseñanzas se basaban en la lectura de los escritos de los gentiles, técnica también empleada por las demás facultades. El problema consistía en que fueran los estudiantes más jóvenes (los menos entrenados, los menos instruidos, *simplices*) quienes las leyeran¹¹.

⁹ Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. Introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva, Pamplona, EUNSA, 2005.

¹⁰ La iniciativa de los Artistas trajo como consecuencia una progresiva autonomización de la Filosofía, pero también una delimitación más clara de los ámbitos de competencia de la Filosofía y la Teología. La noticia de un sistema filosófico mostró que su naturaleza era otra a la de ser un saber ancilar.

¹¹ Tomás de Aquino, al cierre del tratado antes mencionado, se expresa así: “Pero si alguno, gloriándose bajo el falso nombre de la ciencia, quiere decir algo en contra de esto que escribimos, que no hable a escondidas por los rincones ni al corazón de los niños que no saben juzgar sobre cuestiones tan arduas...” (ed. cit., p. 130, § 124).

En relación con las enseñanzas erradas, el método escolástico mantuvo en alta estima el error (doctrinal, epistemológico, metafísico, lógico) porque aseguraba el trayecto a la verdad. Recuérdese el interés de Fray Tomás de escribir comentarios a las obras de Aristóteles para que la Facultad de Artes contara con una interpretación correcta de su pensamiento¹². El error asimilado con la heterodoxia y con las enseñanzas paganas cumplían un papel instructor, porque mostraban las enseñanzas que había que evitar o rechazar. Por lo tanto, el Obispo Tempier condena enseñanzas erradas, aun cuando su estudio cumplía con una finalidad pedagógica, e incluso, como lo señala la Carta misma, con un propósito salvífico. Por consiguiente, el error no era extraño a la Facultad de Artes y sus estudiantes debían familiarizarse con él. Así las cosas, sigue siendo imprecisa la intención del Obispo Tempier -y no estoy diciendo nada nuevo- para con su Condena, si el examen de las enseñanzas erradas cumplía con un propósito pedagógico para identificar la verdad.

Lo poco que hemos señalado, tomado de la Carta Introductoria, confirma el conocimiento que el Obispo Tempier tenía del modo como los estudiantes estudiaban y sus ejercicios escolares. La equivocación no residía en el método empleado. El estudio de los gentiles no era tampoco extraño o un problema grave, si se tiene en cuenta que la Facultad de Artes había aprobado, en el año 1255, un plan de estudios que incluía el corpus aristotélico. ¿En qué residía la justificación para la condena? Los estudiantes de Artes eran los más jóvenes, imperitos y susceptibles de caer en engaños o extravíos (“...ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere.”). Ese es el riesgo por evitar, y justificó la intervención de los expertos en Sagrada Escritura, los hombres eminentes e importantes (“...tam doctorum sacre pagine quam aliorum prudentium virorum communicato consilio...” para detener la amenaza que se cernía contra la fe católica. El error tiene dos presentaciones, una es el cometido por los estudiantes disputando acerca de las enseñanzas erradas, y segunda, los errores eran respaldados con las obras de los gentiles. La amenaza era alta. A los ojos del Obispo Tempier, la intervención eclesiástica era una medida más que justificada. No obstante, el método escolástico se sostiene sobre la base de la identificación de tesis o enseñanzas erradas y correctas, por consiguiente, que dichas tesis fueran enseñadas no era nada ajeno, pero sí podía serlo que fuera en la Facultad de Artes, es decir, más allá de la Facultad de Teología. Además de lo anterior, ¿podría

¹² “In my opinion Thomas commented on Aristotle because he felt an apostolic need to help young masters in arts to understand Aristotelian philosophy correctly in harmony with the actual text and the guideline of faith, where necessary” (J. Weisheipl, *Friar Thomas D’Aquino: his life, thought and work*. New York: Doubleday. 1974/1983, p. 281.

pensarse que la preocupación residía en que dichos jóvenes estudiantes luego pasarían a las demás facultades con enseñanzas equivocadas? Esa hubiera sido una preocupación pedagógica y otros mecanismos se hubieran empleado.

Este escenario se completa con el despliegue del poder episcopal sobre quienes han participado en las disputas –ejercicios escolares– y divulgación de las tesis condenadas: **prohibición, sanción, excomunión y condenación** (*prohibemus, condemnamus, excommunicantes omnes*) A los ojos de los contemporáneos, estas medidas resultan extremas, pero, en el mundo medieval, desempeñaban un papel justo y acorde con los propósitos de la Iglesia medieval para con la sociedad. Institucionalmente, tenía la responsabilidad de asegurar la salvación para todos los feligreses, permeando las esferas de la sociedad. Esta misión dotaba a la Iglesia de un papel protagónico en el orden social, mediando un modelo armonía entre los órdenes particulares que integraban la sociedad medieval. la constitución y conservación del orden social. Por ello, su intervención en las actividades universitarias no es extraña ni fuera de lugar. Su intención era instructora, salvaguardar la Verdad y vigilar que ningún desvío atentara contra la sociedad cristiana, ni que pusiera en riesgo la salvación de los seres humanos.

El tono pastoral del Obispo Tempier plasmado en la Carta introductoria, refleja una compleja preocupación relativa al riesgo que corría el orden salvífico del cual la Iglesia ha sido artífice y sostén, por la amenaza introducida por una práctica novedosa¹³ alimentada con el encanto del pensamiento pagano (lo distinto, lo que no define a la sociedad cristiana). La filosofía formaba parte del orden social (y eclesial), según lo había dispuesto la Teología al concebirla un saber instrumental. Este papel subordinado y bajo permanente vigilancia resultó discordante con la práctica filosófica que venía constituyéndose. El arribo de Aristóteles al Occidente latino rompía esa armonía en el tanto maestros y estudiantes de Artes se encargaron de fijar un trayecto independiente para el quehacer filosófico, sin más lugar en el organigrama del saber medieval que el asignado por ellos, y como lo había señalado A. de Libera (2000), un trayecto que conduciría a la Filosofía más allá del claustro universitario. La fisura abierta se expresa por las dos tareas que la Facultad de Artes llevaba a cabo: seguir siendo la herramienta de la Teología, y un ejercicio autónomo de la disciplina.

¹³ “[...] en qué medida la Iglesia medieval es una institución cuya función social vuelve a generar lo idéntico, a poner a sus miembros en conformidad, a incorporar a aquello y a aquellos a los que juzgará semejantes y a rechazar al singular [...]”, D. Iogna-Prat, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2016, p. 108

El abuso que cometían (“...facultatis limites excedentes...”) mostraba una práctica nueva.

En las otras Facultades se estudiaban los autores paganos y se discutían tesis que podían inducir al error o simplemente ser equivocadas o reñir con la fe. ¿Qué diferencia hace la Facultad de Artes? ¿La juventud e impericia de los estudiantes? ¿El estudio y discusión de las enseñanzas gentiles requería pericia y del auspicio de la Teología? El señalamiento de la impericia y el extravío es una justificación para intervenir, pero es una intervención **correctora**, que llame al orden, que refuerce lo ya establecido, por lo que la eliminación de la amenaza implicaba que la Filosofía permaneciera en el lugar asignado.

1.2. Las tesis condenadas

Hasta acá la interpretación que queremos hacer según lo consignado en la Carta introductoria. ¿Qué pasa con las tesis condenadas? La diversidad de sus contenidos sugiere que fueron enseñadas por más de un maestro. Las contradicciones internas - por ejemplo, que unas tesis no fueran contrarias a la fe católica- invitan a pensar que el objetivo de la Condena no era precisamente la doctrina, sino la práctica llevada a cabo por maestros y estudiantes de Artes. Aunque la procedencia de las tesis no termina siendo un asunto claro, además, sin una articulación ni una justificación de su escogencia, apuntan a que el propósito no era la heterodoxia de las enseñanzas. Bastaba que fueran consideradas enseñanzas peligrosas estudiadas por los estudiantes jóvenes, no que fueran tesis erradas.

Entre las tesis condenadas, las concernientes directamente a la Filosofía son las siguientes:

“37 (4). No hay que creer nada, sino lo que es evidente por sí mismo o lo que puede demostrarse a partir de lo evidente.

40 (1). No hay estado más excelente que la consagración a la filosofía.

91 (80). La razón del Filósofo que demuestra que el movimiento del cielo es eterno, no es sofística, y es asombroso que los hombres profundos no vean esto.

100 (92). Los teólogos que enseñan que el cielo descansa a veces, razonan a partir de una suposición falsa. Y decir que el cielo existe y no se mueve es afirmar contradicciones.

145 (6). No hay ninguna cuestión disputable por la razón que el filósofo no deba disputar y determinar, porque las razones son tomadas de las cosas. Ahora bien, la filosofía tiene que examinar atentamente todas las cosas en sus diversas partes.

154 (2). Solamente los filósofos son los sabios del mundo.”¹⁴

Estas pocas tesis muestran algo del quehacer filosófico: el filósofo elabora demostraciones con base en evidencias, el estudio de la filosofía implica una consagración y un estado excelente, y el filósofo se asemeja a la figura del sabio. Sus intereses teóricos obedecen a la suficiencia epistémica de la Filosofía, por lo que no requiere de la tutela de la Teología. En cierto grado, introduce un tipo de interlocución para con la Teología. Estas pocas tesis sugieren una autoimagen, una definición de competencias teóricas, un método y una posición especulativa. El reto era grande por cuanto, el universo especulativo se ampliaba y diversificaba, y la imagen de una Filosofía como saber fragmentario y conocido por terceros iba quedando atrás.

Una diferencia con la Condena de 1270 es la inclusión de tesis relativas al **quehacer filosófico**¹⁵. Como ya hemos señalado, la Filosofía seguía el método escolástico (“...presertim dum errores predictos gentilium scripturis muniant...”) compartía con la Teología una gran cantidad de problemas teóricos, la diferencia introducida fue una delimitación epistemológica y metodológica, y siguiendo la investigación racional bajo el patrocinio de Aristóteles y Averroes, se ocupaban de la explicación causal del mundo natural (P. Herráiz, 2016). La acusación de defender la doble verdad (“Dicum enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam...”) no es otra cosa que la indicación de ese distanciamiento operado por los Artistas, argumentando que su proceder se ceñía a la demostración racional sin olvidar que las materias de fe están más allá de su competencia¹⁶.

La práctica filosófica sancionada no era una experiencia nueva. Durante la primera mitad del siglo XIII, el cultivo de la Filosofía contaba con obras didácticas, las cuales no sólo formaban parte de los modos de enseñanza, sino que contribuyeron a la

¹⁴ Todas las citas latinas de la Condena de 1277 son tomadas de la edición crítica elaborada por D. Piché (2000). La traducción al español corre por cuenta del autor de esta ponencia.

¹⁵ Esta es una categoría algo difícil de determinar, acá, es empleada para significar lo que los maestros de Artes hacían como filósofos.

¹⁶ Boecio de Dacia, *On the supreme good; On the eternity of the world; On dreams*. Translation and introduction by John Wippel. Toronto: Les Éditions Marquis Ltée, 1987.

conformación de un nuevo saber y una creciente defensa de una racionalidad autónoma¹⁷. Por lo tanto, para el Obispo Tempier y la comisión examinadora, los esfuerzos de los Artistas no constituían una ninguna novedad, ni les resultaba ajena la imagen de la Filosofía presente a los artículos. Era un saber que había ganado crédito y elogio por representar una práctica consistente en un ideal de perfección logrado a través de la dedicación a la ciencia.

2. A modo de cierre

Las sugerencias acá expuestas quieren aportar al trabajo de interpretación de la Condena de 1277. La propuesta ensayada les ha seguido la pista a tres aspectos: el Obispo Tempier y su grupo de teólogos tenía en mente la práctica filosófica desarrollada en la Facultad de Artes, debido a la consolidación lograda al punto de no ofrecer solamente una formación propedéutica para toda la universidad, también desarrollaban su propio quehacer, como lo atestiguan las obras de Boecio de Dacia y Sigerio de Brabante. La segunda tesis es el papel del error de las enseñanzas. Con una clara idea de lo que una enseñanza verdadera significaba, el método escolástico hace uso de las enseñanzas erradas y heterodoxas como un recurso pedagógico. El error doctrinal era familiar a estudiantes y maestros de todas las facultades. La tercera tesis es el peso ideológico del orden establecido (social, salvífico), el cual impide que la iniciativa de la Facultad de Artes de hacer filosofía sea aceptable si ello implica la ruptura con el orden científico regido por la teología. La práctica filosófica ensayada por los maestros de Artes introducía una variante, ampliando el espectro de acceso a la verdad. Estas tres tesis requieren de un mayor afinamiento y análisis, no obstante, su articulación se basa en lo que ya se conoce de la Condena, por lo que hay evidencia suficiente para evaluar su validez.

Aun cuando sea un poco arriesgado de afirmar, la Condena de 1277 reporta la noticia de los comienzos de la filosofía occidental, es decir, esa filosofía de cuño propio, no heredado ni copiado, precisamente, armado en circunstancias distintas a las dadas en la antigüedad griega, y con unas tareas también distintas. Es un saber institucional, que luego saldrá de las aulas universitarias, pero que nace de una articulación pedagógica con la cual elabora su imagen propia, la cual no se resumía a

¹⁷ Cl. Lafleur & J. Carrier. “Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didascálicos”, en V. Buffon & V. Cervera *et alia* (editores). *Philosophia Artistarum: discusiones filosóficas de los maestros de artes de París: siglos XIII–XIV*. Santa Fe: Ediciones UNL, 2018: 10-42; F. Gioia, s.f

contenidos curriculares, sino también a un modo de vida que alteraba el orden salvífico por cuanto proclamaba a la vida según la filosofía como autosuficiente, desligado de compromisos teológicos o eclesiásticos. En virtud de ello, la filosofía de la Facultad de Artes era una amenaza para los teólogos y hasta para la misma Iglesia.

La Inspiración en Marsilio Ficino: el “Furor Divino”

José de Jesús Herrera Ospina
Nelson Ramiro Reinosa Fonseca

Introducción

La presencia del concepto del furor divino de Ficino, a partir del siglo XV, marcará un nuevo derrotero para las artes y, en especial, para la reflexión estética posterior. Sus ideas, marcadas por una asimilación platónica, contravendrán la concepción espuria con que se percibía la labor del hombre en la realización y producción de las artes, en especial, de la poesía y del canto. Tal concepción estuvo fuertemente marcada por la imagen perceptiva que introyectó la obra *De contemptu mundi sive De miseria humanae conditionis* (*De la miseria de la condición humana o Del desprecio del mundo*) escrita alrededor de los 35 años, entre 1194-1195, por el joven que consolidaría el paradigma eclesial romano de la Iglesia como poder y centralización romana, Inocencio III¹. Para entender este enfrentamiento sobre la capacidad del hombre al crear un nuevo mundo, por medio de sus producciones artísticas, abordaremos en el primer apartado un breve panorama sobre la capacidad que el hombre medieval asume, desde la perspectiva que proyecta el texto de Inocencio III, para mostrar cómo ese “saco lleno de inmundicias y excrementos”, al decir de Inocencio III, se convierte en un abono propicio para la concepción que tendrá Ficino, por vía de Platón, principalmente. En el segundo apartado, consideraremos el concepto del furor divino en cuanto tal y, finalmente, en el tercer apartado intentaremos mostrar, escuetamente, cómo el furor divino de Ficino inaugura la prefiguración del universo de la fantasía artística que, para la posteridad, se pregona en el devenir reflexivo estético.

De “Saco de Excrementos” a Abono Divino

Nos dice Umberto Eco que, en general, cuando el pensador medieval nos habla de belleza, “no se refiere sólo a un concepto abstracto, sino que se remite a experiencias

¹ Gonzalo Soto Posada, “Introducción, traducción y notas a *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae. Libri tres*”. *Revista Cuestiones Teológicas*, 45. 103, 2018: 179-254 (pp.180-182).

concretas”², lo cual nos da indicios del por qué, para los medievales, la realidad inmediata articula su percepción estética de cuanto lo rodea. Pero ¿quién o de qué manera coadyuvaría a tal articulación? En este sentido, tendremos que echar un pequeño vistazo a una de las obras más célebres de la Edad Media, *De contemptu mundi sive De miseria humanae conditionis*, por cuanto hace una descripción reveladora sobre el hombre que condicionará lo que este pueda contemplar, admirar y, por extensión, crear.

Este libro de espiritualidad, de Inocencio III, consta de un prólogo y tres libros, basados en fuentes tanto patristicas como escolásticas y clásicas, que tratan el tema de la misérrima condición del hombre, en todos sus niveles, a lo largo de su existencia hasta el juicio final³. En el prólogo, Inocencio III enfatiza que su obra pretende ser un pequeño tratado ascético moral sobre la temática dicha, por lo que en el libro primero, intitulado *Del inicio miserable de la condición humana*, nos señala cómo el cuerpo y sus pasiones abocan al hombre a su condición miserable en razón de su propia naturaleza; en *Del progreso culpable de la condición humana*, su segundo libro, nos dice que la infelicidad y la miseria son creadas por el mismo hombre al dejarse arrastrar por los placeres y riquezas que, ineludiblemente, lo convertirán en un ser abominable, vacuo, orgulloso, injusto y lujurioso. Finalmente, en su tercer libro: *La decadencia lamentable del hombre* nos hace toda una “*meditatio mortis* sobre las postrimerías del hombre, en especial el infierno y sus penas”⁴.

Pese a que toda su obra destila sendas cantidades de pesimismo, tuvo un éxito inmediato, como lo demuestran sus más de 600 manuscritos con numerosas ediciones, desde 1478⁵, por lo que su influencia desde el siglo XIII hasta bien entrado el siglo XVII fue notoria, ya que “medita sobre los aspectos fundamentales de la existencia y sus experiencias límite”⁶. Meditación que inicia con el firme propósito de *describir* “la vileza de la condición humana”⁷, como nos indica en su prólogo para dar rienda suelta, luego, a un obstinado pesimismo. *Pesimismo* que se deja entrever en diversos

² Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Editorial Lumen, 1997, p. 4.

³ G. Soto Posada, ob. cit.

⁴ Ibíd., p. 182.

⁵ Ibíd.

⁶ Ibíd., p. 182.

⁷ J. P. Migne, *Patrología Latina*, Inocencio III. *De contemptu mundi sive de miseria humane conditionis*, t. 217, París, 1890, cc., 702-746.

pasajes a lo largo de toda su obra, como el siguiente que, muy brevemente – y de manera un tanto escueta–, comentaremos:

“Formado solamente de la tierra, concebido en la culpa, nacido para el dolor, **vuelve depravadas las cosas no permitidas, feas las que son decentes**, vanas las ordenadas, convierte el alimento en fuego, las comidas en gusanos, **es una masa de putrefacción**. Lo expondré más plenamente, lo diré con más claridad. **El hombre está formado de polvo**, fango y cenizas; y lo que es más vil, **de semen inmundísimo**; concebido en la comezón de la carne, en el fervor de la libido, **en la pestilencia de la lujuria** y lo que más deprimente, en la mancha del pecado. **Nacido** para el trabajo, el dolor y el temor y lo que es más miserable, **para la muerte**. **Hace lo depravado**, ofendiendo a Dios, al prójimo, **a sí mismo**; **actúa** torpemente **haciendo sucia la fama, la conciencia, la persona**. **Convierte en vanas las cosas serias, útiles y necesarias**. El alimento lo vuelve fuego que siempre quema y arde hasta extinguirse. Las comidas se transforman en **gusanos**, que siempre roen y comen sin parar. **Es una masa de putrefacción que siempre hiede y es suciedad horrible**”⁸.

En este fragmento, casi todo un resumen del libro mismo, el futuro Papa instala una mirada bastante oscura de la condición humana. Así, cuando dice, por ejemplo, que el hombre “vuelve feas las cosas que son decentes”, éste lo hace debido a su propia concepción pecaminosa, por lo que convierte en extraño a la naturaleza divina todo lo que la humanidad toca, ya que no es más que “una masa de putrefacción”. Tal **masa putrefacta**, en la concepción del joven Lotario, llevará ínsita en su mirada cualquier tipo no solo de hacer sino de apreciación con respecto a cualquier cosa que le rodee. Y esto es así porque, al estar constituida toda la condición humana de **putrefacción**, lo que haga, diga, piense, sienta o disfrute, estará nacido, precisamente, de su *pestilencia* que condiciona lo que hace, *depravando* a todo y a todos, incluido a él mismo; lo cual lo llevará, dentro de la lógica del joven Lotario, a “actuar haciendo sucia la fama, la conciencia, la persona, pues, es un ser que al estar constituido como una masa de putrefacción que siempre hiede y es suciedad horrible, es nacido para la muerte”.

Ante semejante tópico de la *miseria humane conditionis*, que el joven Lotario de Segni escribiera antes de convertirse en Inocencio III, cualquier apreciación sobre

⁸ G. Soto Posada, ob. cit., c. I, **énfasis nuestros**.

asuntos como el arte sería juzgado en razón a este mismo principio de *miseria humane conditionis*, donde el oficio de cualquier artista debería su inspiración en virtud de su misma molicie o, para ser más exactos, del **polvo** que sería de lo cual estaría formado.

Es un “polvo concebido en la comezón de la carne, en la mancha de la libido, en la pestilencia de la lujuria”, no del amor y de lo santo; aspecto que, allende una mirada primitiva sobre la concepción humana, a la luz de la doctrina del pecado original, nos indica un aspecto interesante sobre la constitución humana cuyo origen estaría dado en una especie de sustancia repugnante a los ojos del joven Lotario pero que, paradójicamente, podría dar lugar a una concepción positiva en virtud de su mismo origen, a saber, el del **polvo** o excremento que luego sería tenido como “abono fecundo” para los místicos, pues, como nos señala Cirlot, para ellos no podía haber una mejor forma de corresponder al asco de los excrementos sino con la indecible gloria y majestad de Dios. En la tradición antigua, el lodo, el polvo, de obvio parentesco cercano con los excrementos, además simbolizaba los nacientes procesos biológicos⁹. En efecto, el polvo “es una traducción bíblica por los excrementos mientras que el *gusano*, como otros insectos de la tradición mística y bíblica, se asocia con la descomposición de las fecundas sustancias naturales”¹⁰ y que, *mutatis mutandi*, Ficino podría haberlos trocado en su **furor divino**, a través del universo de lo *magicum*.

Ahora bien, si bien es cierto que con esta obra Inocencio III se consolidaría como el representante del tópico de la *miseria humane conditionis* durante todo el Renacimiento, como bien apunta Jakubecki¹¹, también es claro que su visión pesimista recoge, en clave mística, la mirada rigorista que, por razones morales y sociales, dictaba la estética de místicos como Alejandro Neckan, San Bernardo y Hugo de Fouilloi, por ejemplo, quienes juzgaban todo *ornato* a expensas de un licencioso *mira sed perversa delectatio*. Así, por ejemplo, san Bernardo llega a expresar su sensibilidad estética cuando erizado de indignación critica las esculturas por su uso tendiente a cuestiones de lucro: “Se agolpan los hombres para besarlos, les invitan a

⁹ Juan Eduardo Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, New York, Philosophical Lib., 1962, p. 20

¹⁰ Charles Moore, “Fuentes y funciones de los excrementos a lo divino en Los afectos espirituales de la Madre Castillo (1671-1742)”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 40, 2011:201-217 (p. 203).

¹¹¹ Natalia Jakubecki - Lotario de Segni, “De la miseria de la condición humana o Del desprecio del mundo”, Mariana Andújar *et al.* (Ed.), Buenos Aires, Vermis Immortalis, 2018, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 45, 2, 2019: 270-273 (p. 270).

depositar su ofrenda, se quedan pasmados por el arte, pero salen sin admirar su santidad”¹²; es decir, el ornamento distrae la oración, por lo que la escultura románica que nos describe san Bernardo de la Iglesia de Cluny, queda desacreditada por su finalidad extraeclesial: el más burdo lucro, que no es sino la otra cara de la putrefacción que vuelve depravadas las cosas no permitidas y, por extensión, a unas esculturas *decentes* en *feas*, como pensaría el joven Lotario.

El Furor Divino de Ficino: la Inspiración o el “Abono” Renacentista

No hay duda de que, en la escritura filosófica de Ficino, la razón teológica también se hace sentir con una fuerza inusitada a expensas de su lectura de los textos de Platón. Pero no fueron su única influencia. En sus creaciones filosóficas se puede encontrar las huellas de la historia natural y de la mitología antiguas que, de la mano de los trabajos de Hermes Trismegistus, el Pseudo-Dionisio, Zoroastro e incluso de los cabalistas judíos, le permitieron conjurar la idea de que su misión consistía en explicitar cómo la inspiración o furor divino había sido otorgada a estos sabios antiguos, por lo que, en su filosofar, debía “preparar al Mundo para la fe cristiana al predicar la superioridad espiritual sobre los bienes materiales”¹³.

Contrario a las concepciones medievales sobre el sentido de lo humano, Ficino buscará la glorificación de este ser en términos contemplativos, pero repudiando los valores de la vida común¹⁴. Tal perspectiva haría que su filosofía diera lugar a la conformación de círculos de seres casi divinos, que se creían espiritualmente superiores. Sin embargo, cuando Ficino se refería al Espíritu, lo hacía para destacarlo como la fuente de la que es nutrida toda alma, pues, ésta solo puede desarrollarse por medio de su capacidad para crearse y complementarse a cada instante, posibilitando su ejercicio por medio de las prácticas mágicas y astrológicas. Desde esta perspectiva, es viable entender cómo para Ficino la inspiración o el furor divino se constituye en el principio originante que daría lugar a toda verdadera creación artística. Así, en *De quatuor speciebus divini furoris. Item laudes Medicis. Laurentis verae* (*Sobre las*

¹² Bernardo de Claraval, *Apologia ad Guillelmum abbatem*, PL 182 (ed. crit. en S. Bernardi Opera, III, ed. J. Leclercq-H. M. Rochai., 1963), Roma, Ed. Cistercienses, texto latino en *Obras Completas de S. Bernardo*, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. p. 291.

¹³ Shirley Florencia de la Campa, *Filosofía Oculta: Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y la Tradición Mágica del Renacimiento*, (tesis de grado), México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2006, p. 56.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 58.

cuatro especies de furor divino. (También alabanzas ciertas a Laurencio Médicis), Ficino nos puntualizará sobre la composición de esta clase de inspiración que, en forma sintética, conforman el numen creador de todo verdadero hombre movido por la divinidad, veamos:

“Recuerdo, ciertamente, cuán maravillosamente te complacía oír que el amor en sí no es realmente lujuria, sino como una especie de furor instigado por inspiración divina en mentes excelsas. Además, el furor divino, al igual que el de algún otro tipo, contiene en sí mismo cuatro especies: amor, poesía, adivinación y misterio. Y ciertamente el amor proviene de Venus, la poesía de las Musas, la adivinación de Apolo y el misterio de Dionisos. En resumen, según este planteamiento las mentes de los hombres se moverán ora por un arrebatado, ora por otro, muchísimo más que por varios furores”¹⁵.

Nos dirá, en primer lugar, que el amor no es lujuria; conforme a la paralela visión que, patéticamente, Inocencio III glosará en su texto, pero donde el amor estaría rebajado debido a la condición putrefacta del ser humano. En segundo lugar, Ficino nos advertirá que este amor *sed furorem, tanquam genus quoddam, quator in se species continere*; es como una especie de furor instigado por la divinidad que inspira a las mentes excelsas; es decir, no se trata de una inspiración destinada para todos, sino a unos cuantos, por lo que esta inspiración parece guardar cierto paralelismo con la idea de que el hombre corriente, el vulgo, no podría ser acreedor del don divino, en cuanto que no estaría preparado para ello en razón de su pésimo estado de ser, algo muy parecido al estado de un alma baja, imperfecta o, en palabras de Lontario, “un saco de inmundicias”, pero que, desde la perspectiva de Ficino, acarrearía la idea de que esta clase de almas putrefactas tendrían que escalar en su estado evolutivo, a manera gnóstica de conversión purificadora, hasta alcanzar un estadio contrario al de la imperfección, a saber, el de ser excelsas. Llegados a este punto, surge un tercer elemento, a saber, el de la composición de este furor divino. Ficino explica que está constituido por cuatro especies: amor, poesía adivinación y misterio. Y, seguidamente, tenemos como cuarto punto que, a cada una de estas especies le corresponde una divinidad: al amor, Venus; a la poesía, las Musas; a la adivinación, Apolo y al misterio, Dionisos; para, finalmente, como quinto punto, aclararnos que las mentes de los hombres se moverán en virtud de uno u otro o varios de estos furores.

¹⁵ Carta a Pedro Divicio, trad., Epistolarum, XI, Opera Omnia, I, 1491, p. 927, (cursivas nuestras), tomado de: Marsilio Ficino, *Sobre el Furor Divino y otros textos*, Barcelona, Anthropos, 1491-1993, p. 927.

No obstante lo anterior, “L’art est le premier degré, le ravissement de l’amour sacré est le dernier: l’itinéraire qui comble l’âme commence au plaisir poétique et s’achève dans la joie de la contemplation, l’un appelle l’autre”¹⁶; es decir, para Ficino la inspiración viene aparejada por una necesidad de la sutileza de la vida interior que busca desatarse de una manera particular, pues, “les “fureurs” sont donc graduées pour former l’échelle intérieure de l’âme”¹⁷, en cuanto que permiten el regreso de una armonía casi divina. Esta idea la toma Ficino a partir de la epístola de Fedro para enfatizar sobre el sentido del entusiasmo que se da en el alma cuando tiene apertura a una visión intensa que, por sí misma, lograría sacarla de la mediocridad. Visión que solo se da en la dinámica propia del verdadero amor, como bien lo explica Chastel:

“Mais s’avançant encore avec prudence dans un domaine mal exploré, Ficin s’efforçait surtout de bien distinguer les enthousiasmes justifiés qui élèvent, de leurs imitations dangereuses qui dégradent: l’amour vulgaire est une parodie de l’amour qui sait se tourner vers l’idéal; il y a une poésie inférieure qui agite inutilement le cœur; la superstition exploite honteusement ce qu’elle entrevoit des mystères sacrés, la vaine prédiction s’arroge la prescience qui n’appartient qu’aux inspirés. L’important, aux premières années de l’initiation platonicienne, semblait être d’établir les privilèges imprescriptibles des penseurs et des poètes capables d’enthousiasme et que l’Académie reconnaissait comme siens”¹⁸.

1En efecto, Ficino nos muestra a través de esta parodia del efecto del amor que, de cierta manera, se estaría dando la posibilidad de transmutarse un sentimiento bajo, inmundo por uno alto, más puro y, por tanto, libre y auténtico, fértil¹⁹, sin que esto obste a que los misterios sagrados se conviertan en una especie de correlato sobre la dinámica que entraña el explorar lo misterioso como mera superstición, pues, en últimas se trata de vehicular el sentido platónico de la inspiración por el camino de la iniciación hasta alcanzar o despertar la inspiración por mor del entusiasmo fúrico.

1Ahora bien, es sabido que los conceptos de “inspiración” y “furor”, desde antaño con Horacio, por ejemplo, se han intercalado remontándose, incluso, a autores como

¹⁶ André Chastel, *Marsile Ficin et L’art*, Genève, Droz S.A., 1996, pp. 137-138.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 138.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ Para un mayor contraste de esta idea ver: Ernst Robert Curtius, *Theologische Poetik im italienischen Trecento*, en *Zeitschrift f. Romanische Philologie*, 60, 1940.

Homero, Demócrito y, por supuesto Platón, especialmente en el *Fedro* y en el *Ion*²⁰; en este sentido, la articulación *ingenium-ars* de Ficino guarda cierta correspondencia no sólo con los pretéritos debates teóricos sino con los venideros²¹, donde la noción de furor divino de Ficino se convertirá en una especie de abono fértil para la expresión esotérica de los pensamientos y conceptos sublimes sobre el tema de la inspiración en relación con el acto creador por parte del artista, así lo concluye Vega cuando al respecto nos dice que este concepto:

Constituye no sólo un concepto histórico, sino también un ideal prospectivo, pues ha de recuperarse en una nueva práctica; está vinculada con nociones teológicas y religiosas sobre el nacimiento de las artes y también con una idea sobre las formas de los poemas perfectos de la primera edad, sobre la inspiración y el furor o sobre la intervención divina (o de la parte divina del hombre) en el hallazgo del verso y la armonía. Esa unión, pues, se revela como una encrucijada de discursos: de la teología, de la historia, de la pedagogía, de la cosmología y de la política²².

Razón que entronca con nuestra hipótesis de que el furor divino de Ficino, en tanto amalgama de saberes de distintos discursos, en los que el ser humano es asumido como un ser en escala de purificación y que puede llegar al grado excelso, responde a un trasunto no solo de urdimbre histórica, sino que, precisamente, en virtud de ella habilita un posicionamiento fértil con respecto a la percepción del quehacer del artista para el esteta o el simple espectador.

El Furor que da Paso al Universo de la Fantasía Artística

En este último apartado, muy brevemente, enunciaremos aquellos aspectos claves que darían lugar a que, desde el **furor divino**, la vertiente ficina sirviera de abono fértil para la concepción de una creación artística, por medio de la cual, la visión del hombre se convertiría en la de un ser creador, hasta cierto punto, autónomo y enaltecedor de su origen divino, superando el patético tópico de la *miseria humane conditionis* que había instaurado Inocencio III, a través de su sugestivo texto.

²⁰ Joaquín Roses Lozano, “Sobre el ingenio y la inspiración en la edad de Góngora”, *Crítica*, 49, 1990_ 31-49.

²¹ Al respecto, también podemos ver esta idea desde el punto de vista estético en Joseph Moreau, “Les thèmes platoniciens de l’*Ion*,” *Revue des Etudes grecques* 52, 1939, p. 419 ss.

²² María José Vega, “Música y furor poético en el Renacimiento: La fantasía de los orígenes”, Instituto Lucio Séneca, “Res publica Litterarum”, *NMOS*, 2, 2005: 1-25 (p. 19).

Debido a que Ficino asumió la esfera cósmica como un polo de gran poder sobrenatural sobre la naturaleza humana, donde el alma del hombre estaría en una posición intermedia al estar en contacto entre el mundo espiritual y el material, la humanidad, poseedora de cuerpo y alma, tendría la facultad o, mejor, el poder de garantizar la unidad de la creación, muy estimada por Dios²³. Asunto que no pasaría desapercibido por los nuevos humanistas que basaban todo su conocimiento de los *studia humanitatis*, pero que, desde entonces, hechizaría con inusitada fuerza a las diferentes élites aristocráticas. Y es que esa “cierta iluminación del alma racional, por la cual Dios sin duda, al alma caída de las cosas superiores a las inferiores, la vuelve a elevar de las inferiores a las superiores”²⁴, fue una idea tan potente para aquellas mentes “caídas” por la censura de diversa índole que, mágicamente, les devolvió a un estado ennoblecido de contemplación, por medio del cual, los futuros poetas, músicos y artistas en general se sentirían integrados a un quehacer insuflado por el entendimiento del Todo, dando lugar a una nueva élite de “furiosos” capaces, en cuanto originantes, de toda creación poética y artística lúcida y razonada.

Y aunque Ficino escribió abundantemente sobre el furor poético y sus efectos en el alma del religioso-poeta, no estaba interesado en la psicología de la creación artística y poética y, de hecho, su influencia durante el Renacimiento no pasó del círculo de los teóricos de la Academia, como Landino, Pico della Mirandola y Scala, pues, la creación poética seguía estando dominada por las reglas de Petrarca. Sin embargo, la teoría del arte cambió durante el manierismo. En Francia, los poetas manieristas del círculo de La Pléiade, profundamente influenciados por los textos de Ficino, analizaron lo que les ocurría en el momento de ponerse a componer. En efecto, el tema central de la filosofía de Ficino reside en el estudio de las relaciones entre el alma humana, por un lado, y el alma del mundo y Dios, por otro: éste iluminaba de amor y la atraía hacia Él, causándole el furor divino que era el origen de visiones extáticas y profecías vertidas en poemas cuya belleza y profundidad superaban las de los poetas “humanos”, compuestos técnicamente y sin influjo divino.

Finalmente, si en la Edad Media la Bondad y la Belleza verdaderas se percibían de manera puramente inteligibles, sólo en la órbita del esplendor metafísico, en el Renacimiento se concretarán en imágenes visuales y auditivas “palpables”, junto con aquella parte oscura y lunar del amor por medio, también, del tacto, espacio corporal

²³ S. F. de la Campa, ob. cit.

²⁴ M. Ficino, *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete de Platón*, México, UNAM, 1994, p. 177.

donde el diablo y la bruja saciarán su fútil lascivia. Así, Ficino materializará a la Belleza, otorgándole al hombre el arbitrio de su participación en la creación, bajo la luz divina, para que tenga en sus manos su propio destino, pues, según Ficino, sólo por este arbitrio es que el hombre se asemeja a Dios, no al espurio y patético “saco de excrementos” o masa putrefacta con que, antaño, lo pintara el joven Papa Inocencio III a través de su inquietante texto ascético, como aquí brevemente hemos tratado de demostrar.

La confianza en los sentidos en *La Cena de le ceneri*: tras la influencia de Lucrecio en Giordano Bruno

Julián Barenstein

En este trabajo nos proponemos dar cuenta de la influencia de un aspecto de la filosofía de Lucrecio –y, por extensión, de su maestro, Epicuro– en el pensamiento de Giordano Bruno (1548-1600), a saber, la confianza en los sentidos como fuente de conocimiento y, ello, centrándonos en el primero de sus célebres *dialoghi italiani*, *La Cena de de ceneri* (*Cena*), de 1584. En esta obra Bruno lleva a cabo un procedimiento de regulación de los datos sensoriales, especialmente los que provienen de la visión, para demostrar la existencia de un universo infinito y en acto ante los aristotélicos contemporáneos, i.e., científicos defensores del geocentrismo y **atados** a la sensibilidad. Este procedimiento, al que se refiere con la expresión *senso regolato*, es –en nuestra opinión– de inspiración lucreciana.

Con la intención de probar esto, nuestro trabajo está articulado en tres partes. En la primera damos cuenta del conocimiento que Bruno tenía del *De rerum natura* pasando lista a las citas y paráfrasis del poema en varias de sus obras, aunque prestando especial atención a *Cena*. En la segunda, exponemos la teoría epicúrea del conocimiento apoyándonos en los pasajes en los que Lucrecio argumenta acerca de la confiabilidad y certeza de los sentidos. En la tercera, por último, exponemos el funcionamiento del *senso regolato* y explicamos cómo lo utiliza Bruno en *La Cena*.

1. Bruno lector de Lucrecio

Bruno fue un gran lector. Ya en un fugaz recorrido por sus obras se advierte que no sólo dominó la filosofía de Aristóteles en sus múltiples aspectos, sino que también había estudiado, como dominico que era, la obra del Aquinate. Y, más aun, a la par de esta literatura obligada, por así decirlo, para todo aquél que se preciara de **filósofo** en su ámbito de formación, encontramos un fárrago ingente de obras citadas y vueltas a citar, algunas veces tan solo parafraseadas y, todo ello, al compás de un estilo barroco a ultranza que lleva la lengua al límite todo el tiempo. Lucrecio está, pues, entre los autores dilectos de Bruno. Y, ya hace más de un siglo, Felice Tocco, en el prólogo de su monumental edición de las obras inéditas de Bruno, sostenía que la influencia del poeta romano era clave para la evolución de su pensamiento. Tocco

dividió, en efecto, las obras de Bruno siguiendo un criterio evolutivo de tres estadios: neoplatonismo, panteísmo y atomismo¹ en donde esta última etapa estaba marcada a fuego por la lectura de *De rerum natura*. Ahora bien, en toda la obra de Bruno hay solo seis menciones explícitas de Lucrecio², mientras que las referencias al poema son muchas más, especialmente en las obras anteriores a *Cena* y en los *dialoghi italiani*³, entre los que se encuentra ésta. *Cena* registra puntualmente cuatro alusiones al poema de Lucrecio⁴. Se trata de menciones insignificantes con excepción de aquella que aparece en el diálogo III: Bruno copia allí una extensa cita del libro V del poema. El

¹ Cf. F. Tocco, *Le opere inedite di Giordano Bruno*, Napoli, Tipologia della Regia Universita, 1891, pp. vss. Esta cuestión fue tratada de un modo renovado por Hilary Gatti y, en menor medida, por Ada Palmer: Gatti, H., *Essays on Giordano Bruno*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011, I. 3 “Bruno and the new atomist”, pp. 70ss y Palmer, A., *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2014, esp. pp. 5 y 69.

² *Cena*, III, p. 97; *Furori*, I. I, p. 957; *Articuli adversus mathematicos*, *Membrum* III, p. 27; *De magia*, *De respectu*, p. 415; *Theses de magia*, art. XVII, p. 467; *De minimo*, I, Caput X, p. 169. Las obras de Bruno utilizadas en este trabajo corresponden a las siguientes ediciones: *Opere lulliane*, a cura e con un'introduzione di Matteoli, M.-Sturlese, R.-Tirinnanzi, N., Milano, Adelphi Edizioni S. P. A., 2012; *Opere Mnemotechniche* II, a cura e con un'introduzione di Matteoli, M.-Sturlese, R.-Tirinnanzi, N., Milano, Adelphi Edizioni S. P. A., 2009; *Opere Mnemotechniche*, a cura e con un'introduzione di Matteoli, M.-Sturlese, R.-Tirinnanzi, N., Milano, Adelphi Edizioni S. P. A., 2004; *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi Edizioni S. P. A., 2000; *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un'introduzione di M. Ciliberto, Milano, Adelphi Edizioni S. P. A., 2000.

³ *De umbris*, *Ars memoria*, prima pars p. 58 (V. 234); *Ars brevis*, p. 170 (V.402); *Cantus*, *Dialogus* I, p. 185 (VI.610; VI.976); *Dialogus* I, p. 186 (V.402); *Dialogus* I, p. 188 (V.581-583); *Dialogus* I, p. 191 (I.1-2; IV.1058-1060; V.962-964; IV.1248); *Sigilli*, sigillorum explicatio, sigillus XXVI, p. 150 (V. 401-402); *Causa*, *Epistola*, p. 175 (IV, 1286-1287; I, 312-313); *Epistola*, p. 79 (III, 37-40); II, p. 250 (I. 187-188); *Infinito*, *Epistola* p. 348 (I, 968-973; I, 977-979); *Epistola*, p. 349 (I. 998-1001; I. 1006-1007); *Epistola*, p. 354 (V.597-603); *Epistola*, p. 361 (I-1031-1051); III, p. 438 (V.604-613); III, p. 447 (IV.387-388); V, p. 531 (II. 1040-1051); V, p. 532 (II. 1052-1056; II, 1064-1066; II. 1067-1076), *Spaccio*, I.I, p. 586 (I.1-9); III.I, p. 733 (V.924-1014); III.II, p. 748 (V.1011-1023); III.III, p. 809 (III.1013-1022); *Furori*, I. III, p. 989 (V.38-46); I.V, p. 1065 (IV, 1094-1111); I.V, p. 1066 (IV. 1063-1064; 1067-1069; 1073-1074); II.I, p. 1079 (IV.1077-1087); II.I, p. 1010 (III.830-831). El texto de Lucrecio que utilizamos procede de la clásica edición de Munro: *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex* (ed. Munro, H. A. J.), London, Cambridge University Press, 2009 (1867), vol. I.

⁴ *Cena*, *Dial.* I, p. 33 (I, 72-77); I, p. 35 (II, 14); III, p. 94 (V, 564-569, 575-577); V, p. 171 (I, 476-477)

diálogo III, por lo demás, es aquella sección de *Cena* en la que el alter-ego de Bruno, Teófilo, responde a las objeciones de Nundinio, uno de los doctores oxonienses que ofician de interlocutores, e intenta demostrar, bajo la égida de un nuevo criterio de verdad, el verdadero tamaño del Sol y de la tierra valiéndose de los solos datos sensoriales. El pasaje del poema lucreciano oficia de contrapeso, por decirlo de alguna manera, y no expone la opinión del propio Bruno sobre el tema, sino la de sus oponentes, i.e., la de aquellos que toman como certeros los meros datos de la sensibilidad sin someterlos al más mínimo análisis:

“No puede la rueda del Sol y el calor que de él emana / ser mucho mayor ni menor de cómo aparece a nuestros sentidos. / Pues, por grande que sea la distancia desde la que los fuegos pueden / enviarnos sus luces e insuflarnos el calor de sus rayos, / el intervalo que nos separa nada resta a sus llamas / ni reduce su tamaño aparente. / Y también de la Luna, tanto si la luz con la que recorre su curso es prestada / como si la emite desde su propio cuerpo. / En uno u otro caso camina con un tamaño nada mayor ‘al que ven nuestros ojos’. / Por último, todos los fuegos del éter que ves desde aquí, / mientras es visible su titilación y su ardor brillante, / es lícito saber que sólo pueden ser o muy poco menores o muy poco mayores de cómo hoy los vemos / puesto que todos los fuegos que vemos en la Tierra / nos parece que modifican insensiblemente su contorno, / según lo alejados que estén”⁵.

Si bien —como lo adelantamos— Bruno no está de acuerdo con lo afirmado en este pasaje de *De rerum natura*, debemos indagar en la teoría epicúrea del conocimiento para dar cuenta del sentido último de lo expuesto aquí.

⁵ “Nec nimio solis maior rota, nec minor ardor / esse potest, nostris quam sensibus esse videtur. / Nam quibus et spatiis cumque ignes lumina possunt / adiacere, et calidum membris adflare vaporem. / Illa ipsa intervalia nihil de corpore limant / flammis, nihilo ad speciem est contractior ignis. / Luna quoque sive Notho fertur, sive lumine lustrans, / sive suam proprio iactat de corpora lucem. / Quicquid id est nihilo fertur maiore figura. / Postremo quoscumque vides hic aetheris ignes, / dum tremor est clarus, dum cernitur ardor eorum, / scire licet perquam paucillo posse minores / esse, vel exigua maiores parte brevique, / quando quidem quoscumque in terris cernimus ignes / per parvum quiddam interdum mutare videntur, / alter utram in partem filum, cum longius absint”. (V.564-569, 575-578, 585, 587, 594-595, 586, 588-589).

2. La certeza de los datos sensoriales en Lucrecio

Al hablar de la teoría del conocimiento en Lucrecio tenemos que referirnos a Epicuro, puesto que en este punto el maestro y el discípulo parecen fundirse⁶. El fundamento de dicha teoría es la validez de la percepción sensorial como fuente originaria de todo conocimiento y, por extensión, de todo pensamiento⁷ y, los criterios de verdad que propone, son las propias sensaciones (αἰσθήσεις), las anticipaciones o preconceptos (προλήψεις) y los sentimientos (πάθη).

En el primer caso se parte, pues, de un hecho incuestionable: todos los seres humanos tienen sensaciones que se perciben por los cinco sentidos. Estas sensaciones son causadas por algo y son infalibles; lo cual significa que no se duda de la existencia de cosas exteriores, que las sensaciones que de ellas tenemos son siempre verdaderas y que éstas no pueden engañarnos⁸.

Las anticipaciones, por su parte, constituyen el conjunto de ideas generales por medio de las cuales organizamos las sensaciones; con todo, no anteceden a la experiencia sensorial, antes bien son producto de una actividad mental de ordenación, comparación y clasificación de las impresiones recibidas. Se trata de conceptos o imágenes mentales producidas por repetidas impresiones sensoriales que son claras – o relativamente claras– y semejantes en su clase.

⁶ Cf. R. R. Alcalá, *Lucrecio: razón filosófica contra superstición religiosa*, Córdoba, UNED, 2002, p. 59.

⁷ Esta teoría parece tener algunas excepciones que no nos interesa abordar en el cuerpo de este trabajo. Hay, por una parte, imágenes que penetran directamente en la mente, son los que Lucrecio denomina *tenua simulacra* (IV.722ss). Entre estos *tenua simulacra* están los que producen los sueños, los fantasmas y las imágenes de los muertos (IV.746ss); se trataría de combinaciones causales de átomos individuales o efluvios reales que se combinan entre sí (IV.130-142; A Heródoto, 48). Por otra parte, las ideas que tenemos sobre los dioses son objeto de una percepción mental directa (Cicerón, DND, I.43-55). Esto colocaría la creencia religiosa en la misma categoría que la observación empírica. Cyril Bailey, en un clásico estudio, considera que hay una facultad mental especial, la ἐπιβολή τῆς διάνοιας, la cual garantiza la verdad de las impresiones de los dioses y de los conceptos científicos; este punto de la interpretación de Bailey es controvertido y fue atacado, entre otros, por Anthony Long. (Cf Bailey, C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Oxford University Press, 1928, pp. 570ss; también cf. Long, A., *La Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 1977 (1975), p. 35)

⁸ Cf. A Heródoto, 49

Los sentimientos, por último, acompañan a la sensación y no tienen más que una función gnoseológica secundaria: la de incitar a una acción fundada sobre un conocimiento cierto y ello, tal vez, por contraposición a la postura escéptica⁹.

Todo el énfasis de Lucrecio está puesto en la sensación como fuente originaria de conocimiento, insistimos, y ello reside en una necesidad: para vivir, el hombre necesita confiar en los sentidos¹⁰. Ahora bien, lo que percibimos del mundo exterior puede dividirse, siempre según Lucrecio, en *simulacra* (simulacros) y *corpora* (emanaciones). Tanto los *simulacra* como los *corpora* son εἰδόλα, imágenes, que tocan directamente los órganos de los sentidos como *effigies* (efluvios), un grupo de átomos emitidos desde la superficie exterior de los objetos que penetran en los órganos sensoriales; de ahí que aun cuando la teoría epicúrea del conocimiento sea ejemplificada por la visión, como sentido privilegiado, se asume que es un sentido que funcionaría igual que el tacto¹¹.

Sólo a la luz de estas consideraciones es posible comprender la naturaleza del error en términos epicúreos, a saber, sólo conocemos por efluvios: *simulacra* y *corpora*; los primeros reproducen la forma exacta de los objetos, los *corpora*, no. Así, (1) si los efluvios penetran sin experimentar ningún cambio en su estructura, la impresión que producen es una imagen exacta del objeto: existe, por consiguiente, una adecuación entre el *simulacrum* que se desprende del objeto y el que llega a la vista, al menos una mínima identidad, pero (2) si esta estructura sufre algún quiebre en el tránsito desde el objeto hasta el órgano sensorial, entonces el conocimiento que brindan puede ser engañoso, pues, no son los *simulacra* los que tocan el sentido de la vista sino los *corpora*. Afirmamos que sólo **puede ser engañoso**, puesto que no es necesariamente

⁹ Cf. S. Mas Torres, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*, Madrid, UNED, 2018, pp. 135ss.

¹⁰ Cf. III, 508-511.

¹¹ Esto no significa que Lucrecio no tenga en cuenta los demás sentidos, antes bien, la teoría de los *simulacra* se funda en una teoría general de los sentidos, no de la sola visión; los efluvios, en sus dos versiones, simulacros y emanaciones, son materiales y, la sensación, en los cinco sentidos, es un tacto generalizado (Cf. IV, 230-233; también cf. P. Boyancé, *Lucrece et L'épicureïsme*, Paris, 1963, pp. 188-189; M. Serres, *El nacimiento de la Física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-Textos, 1977, pp 125ss; Nail, Th., *Lucretius I. An ontology of motion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018, esp. cap. 8 "The emanation of the senses" pp. 136ss)

así ya que aun en estos casos los sentidos no se equivocan, es la mente en el acto de conocimiento la que se precipita al error:

“Mas no por ello admitimos aquí que los ojos <i.e., los sentidos> se engañen en algo/ Pues, cualquiera sea el/ lugar en el que estén la luz y la sombra, el verlas [tocarlas] / es <lo propio> de ellos; tanto si son las mismas luces o no, / o si la sombra que estuvo aquí es la misma que pasa allá, / o si ocurre, más bien, lo que dijimos recién, / que esto, sólo a la mente [espíritu], a la razón corresponde el discernirlo, / porque no pueden los ojos conocer la naturaleza de las cosas; / no quieras, por tanto, imputar a los ojos lo que es un error de la mente [espíritu]”¹².

La percepción de un objeto tiene, pues, dos fases: una pasiva, la recepción de sus impresiones en los órganos sensoriales, y otra activa, el acto de conocimiento realizado por la mente sobre la base de la sensación exterior. El error nace, entonces, cuando la mente se precipita e infiere de la sensación la existencia en el objeto de cualidades que no venían dadas por ella, no reside en la sensación ni en la imagen sino en el juicio o en la opinión que sobre ellas nos formamos.

Llegados a este punto es dable decir que no se nos escapa que esto genera un problema: al necesitar si o si de los efluvios para conocer, no es posible decir cómo se distingue una impresión sensorial que da conocimiento exacto de otra que no, puesto que, en tanto que afecto de los sentidos, toda impresión sería igualmente válida. Los epicúreos proponen distinguirlos en términos de claridad y viveza; se trata de condiciones que disminuyen conforme nos alejamos del objeto percibido. Es así que las percepciones que no son claras deben ser confirmadas –o rechazadas– por otras más claras. Incluso, debemos advertirlo (pensando fuera de los límites de la escuela), la claridad tampoco es garantía de que vemos las cosas como son¹³. De ahí que

¹² “Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum. / Nam quocumque loco sit lux atque umbra tueri / illorum est; eadem vero sint lumina necne, / umbrae quae fuit hic eadem nunc transeat illuc, / an potius fiat paulo quod diximus ante, / hoc animi demum ratio discernere debet, / nec possunt oculi naturam noscere rerum; / proinde animi vitium hoc oculis adfingere noli”. (IV.379-387)

¹³ El proceso del conocer está ligado intrínsecamente a la producción del error, de ahí que llegáramos a las siguientes conclusiones: (1) lo primero que se debe hacer es prestar atención a las impresiones claras, pero esto parece no ser suficiente, por lo que hay que clasificarlas como anticipaciones o preconceptos; (2) dado que las anticipaciones perduran tras haber cesado las sensaciones particulares y constituyen un registro de nuestra experiencia del mundo, podemos

Lucrecio –y con él toda la piara de epicúreos– aceptara conclusiones como que “no puede la rueda del Sol [...] ser mucho mayor ni menor de cómo aparece a nuestros sentidos”¹⁴, basadas en la pura experiencia sensorial.

Esta postura se sostiene toda vez que entendamos que Lucrecio –como antes su maestro– está dando cuenta de que la Astronomía de su tiempo pretendía conocer más de lo que su fuente de evidencia, los *simulacra*, justificaba¹⁵. Con todo, ambos dejan la posibilidad de explicar un fenómeno celeste de diversas maneras, recurriendo al método de la **prueba indirecta** o **falta de prueba en contrario**¹⁶.

Los datos sensoriales, en suma, siempre nos dan información correcta, el error proviene de la mente y, los fenómenos celestes, se pueden explicar por falta de prueba en contrario. Y, todo esto es, precisamente, lo que encontraremos, aunque no exactamente así, en *Cena* bajo el difuso nombre de *senso regolato*.

3. El *senso regolato* en la *Cena de le cenere*

Bruno no nos da una explicación acabada acerca de: en qué consiste el *senso regolato* o *sensus regulatus*¹⁷. Es este el nombre con el que denomina al procedimiento

ser capaces de interpretar sensaciones nuevas comparándolas con las anticipaciones que ya tenemos y, todos nuestros juicios acerca de objetos, se elaboran sobre esta base de experiencias registradas, que clasificamos usando el lenguaje, pues, en tanto que se supone que las anticipaciones poseen claridad, nos **dicen** qué es lo que vemos, oímos, etc. asociadas con nuevas expresiones apropiadas, su formación es inductiva y, Epicuro, describe la inducción al igual que Aristóteles, como ἐπαγωγή; (3) el error consiste en asociar palabras que significan una anticipación que no corresponde con el fenómeno. En este sentido, el lenguaje es sólo un método de significar aquellos conceptos que nos parecen que encajan con el actual objeto de la experiencia. (Cf. Epicuro, *De la naturaleza*, XXXVIII, Fr. IV, col. 13. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, A 981a 5ss. y E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La nuova Italia Editrice, 1973 (1936), vol 1, cap. I, pp. 1-60).

¹⁴ Nec nimio solis maior rota [...] esse potest, nostris quam sensibus esse videtur. También cf. *A Pythocles*, 91.

¹⁵ Cf. IV.392-396.

¹⁶ Cf. I. 159-214 *et passim*; también cf. *De los Signos*, col. XXI, 27 ss.

¹⁷ La primera mención acerca de la necesidad de regular el sentido se nos presenta en el *De umbris*. Se lee allí: “Hunc [Solem] intellectus non errans stare docet: Sensus autem fallax suadet moveri”. (*De umbris*, p. 18). El procedimiento de **regulación** no sólo se aplicaría a los sentidos, si bien encontramos en expresiones como **sensus regulatus**, **senso regolato**, también hay otras

que posibilita el uso correcto de la información sensorial, en particular la que proviene de la visión, es decir, las imágenes.

Para comprender cómo funciona el *senso regolato*, hay que tener en cuenta que para Bruno el universo, más allá de su unidad y homogeneidad, es triple: físico (natural), racional (lógico, artificial o umbrátil) e ideal (arquetípico, metafísico o divino)¹⁸.

Por lo demás, el alcance total de este *senso regolato* se comprende solamente a la luz de la tajante división entre sentidos externos e internos, en los que se apoya la gnoseología bruniana. El planteo de Bruno parte, como el de Lucrecio, de un hecho indudable: las imágenes son recibidas por los sentidos externos —en especial, insistimos, por el de la vista— y nos dan un conocimiento verdadero. Pero luego, esas imágenes son modificadas, *regolatae*, no ya por la mente sin más, como sostenía el poeta romano, sino por los sentidos internos, i.e., las potencias del alma racional: memoria, intelecto y voluntad, aunque especialmente por el intelecto.

Hasta aquí la postura de Bruno se revela muy cercana a la de Lucrecio, pero hay algo más: al final del proceso de regulación las imágenes deberán asemejarse a las figuras ideales (ideales en sentido platónico, arquetípico), las cuales vemos precisamente en el mundo físico en las imágenes de sus copias imperfectas. Se trata de un proceso circular en el cual el incesante encadenamiento de las imágenes físicas, mentales y, finalmente, ideales, constituye la escala psicológica y natural por la que el filósofo puede ir desde el dato sensible al metafísico.

como **memoria regulata**, **intellectus regulatus**, **ratio regulata**, **sentimiento regolato**, **voluntas regulata**, etc. Cf. **regolato sentimento** (*Cena*, I p. 101; V, p. 209; *Causa*, III, 106), **regolata raggione** (*Cena*, IV, p. 192), **regolato senso** (*Cena*, V, p. 204; *Causa*, p. 7; *Infinito*, p. 347 y III, p. 455 y 467, V, p. 500 y 516) **regolato intelletto** (*Spaccio*, III, II, p. 750), **animo regolato** (*Furori*, II, I, p. 1087). O en las obras latinas **regulatus intellectus** (*Lampade*, II, I, p. 245; *Summa terminaroum metaphysicorum*, p. 35), **regolata ratio** (*Lampade*, p. 291; *Ad Mth*, XXII, p. 70; *De monade*, V, p. 395; *Circa lampadem lullianam*, p. 362); **fides regulata** (*Lampas*, III, p. 143; *De magia*, II, p. 198); **regulatus sensus** (*Sigilli*, p. 78); **anima regulata** (*Lampas*, p. 249); **regulatus ingenium** (*De inmenso*, V, III, p. 168); y **voluntas regulata** (*Summa terminaroum metaphysicorum*, XV, p. 106).

¹⁸ Cf. M. Gabriele, (ed), *Corpus Iconographicum*, Milano, Adelphi Edizioni S. P. A., 2001, pp. xxss.

Bruno utiliza en *Cena* el mecanismo de regulación del sentido en varias ocasiones para (1) explicar que no se puede dar cuenta de la magnitud de un cuerpo luminoso a través de la magnitud aparente de éste, (2) dilucidar la correcta cercanía o lejanía de un cuerpo luminoso y su tamaño, (3) establecer el movimiento de la tierra y, por último (4) postular cómo deben ser observadas las estrellas que forman parte de la octava esfera, la de las estrellas —según él— mal llamadas **fijas** y (5) afirmar el dinamismo absoluto del universo. Se trata de demostraciones que, de por sí, no prueban la existencia de un universo infinito, objetivo final de *Cena*, sino que tiran abajo aquellos argumentos por los que, siempre en términos de Bruno, los aristotélicos contemporáneos se niegan a vislumbrar la posibilidad de que el universo sea infinito. Se trata, para decirlo con otras palabras, de demostraciones *a posteriori*. La clave, pues, para demostrar por medio de la experiencia la infinitud del universo, atendiendo sobre todo a que, según Bruno, no hay ningún sentido que perciba el infinito, consiste en someter los datos inmediatos de la sensibilidad al juicio crítico de la razón a fin de extender el horizonte de los sentidos, una vez regulados. Por medio del *senso regolato*, pues, Bruno provee de las condiciones de posibilidad para establecer la infinitud del universo a partir de la experiencia visual. Así, hace coincidir su punto de partida con el de los aristotélicos, el cual coincide también con el de los epicúreos, i.e., el dato sensorial. Al regular los sentidos Bruno no efectúa una demostración categórica de la infinitud del universo. La regulación tiene una finalidad auxiliar: despejar el camino para la completa aplicación de otros argumentos, *a priori*, para los que no se necesita del concurso de los sentidos ni de la imaginación¹⁹.

¹⁹ La existencia de un universo infinito en acto, producto de una potencia infinita, tema central de estos tres diálogos metafísicos es, para el Nolano, una realidad cuya prueba descansa fundamentalmente sobre un argumento que ha dado en llamarse el **metafísico-teológico** (Cf. M.A. Granada, *Giordano Bruno, Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2001, pp. 69ss.). Las premisas de este argumento están dispersas por los tres diálogos pero, su formulación y defensa definitiva, se realiza a lo largo de *De l'infinito*. El argumento encuentra apoyo en tres elementos. Primero, el principio de plenitud del ser, de acuerdo al cual Dios crea el mejor de los mundos posibles (es necesario mencionar, con todo, que existen algunas diferencias en lo que respecta a la aplicación de este principio por parte de platónicos y cristianos. Bruno no se ve afectado por el prejuicio finitista de los primeros ni por la división entre los planos *ad intra* y *ad extra* de los segundos). Segundo, la estricta correlación entre la causa y el efecto (o entre potencia y acto): Dios, así, al ser infinito crea el universo también infinito espacial y temporalmente. Y, tercero, un rechazo de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, a partir de la cual en la tradición cristiana se consideraba que Dios era *potentia absoluta* y la finitud del universo un hecho de *potentia ordinata*. Sea de ello lo que fuere, el argumento metafísico-teológico procede por definiciones, es un argumento *a priori*.

Veamos un caso:

“Me gustaría saber –le hace decir Bruno a Teófilo– en virtud de qué principio de perspectiva o de óptica podemos establecer con precisión la distancia correcta o la mayor y menor diferencia a partir de cualquier variación del diámetro”²⁰.

El pasaje, un tanto barroco, se refiere al establecimiento de la correcta magnitud de un cuerpo luminoso a través de la magnitud aparente de éste, es decir, la magnitud que captamos por medio de la vista. Y, para tal fin, presenta dos figuras:

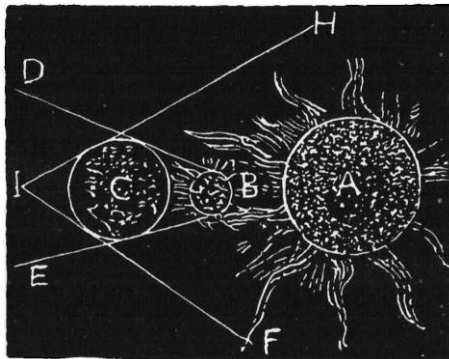
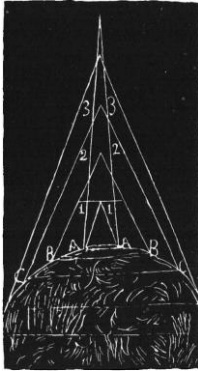


Figura 1²¹

Figura 2²²

Y, los argumentos a posteriori, sólo tienen como finalidad despejar el camino para la completa aplicación del argumento metafísico-teológico. Cf. Gatti, H, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, Raffaello Cortina Editore, 2001, II.6 “L’universo infinito”, pp. 119-138. Para más detalles sobre este punto, ver el trabajo actualizado de Salvatore Carannante: S. Carannante, *Unigenita Natura. Dio e universo in Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, esp V.1 “I due piano dell’azione divina”, pp. 75-80.

²⁰ “Vorrei sapere con qual principio di prospettiva o di optica, noi da ogni varietà di diametro possiamo definitamente conchiudere la giusta distanza o la magior e minor differenza” (*Cena*, III, p. 418)

²¹ Gabriele, M., *Corpus Iconographicum...*, p. 216.

²² *Ibid.*, p. 220.

Estas figuras son explicadas por Smitho, que es el personaje del diálogo que representa a un filósofo aristotélico de espíritu ecuánime, con el que se puede discutir y argumentar, i.e., el interlocutor ideal de Bruno.

Por medio de la Figura 1, se pretende dar cuenta de qué es lo que vemos realmente, es decir, de los límites de la visión. Así, la línea del horizonte artificial de nuestra visión AA crece a medida que nos alejamos de la Tierra hasta CC (Bruno escribe que habría también una línea DD que sería la mayor y no aparece en la figura). El ojo del observador está marcado por los segmentos 11, 22, 33, etc. Si el observador pudiera salir al espacio y mirar la Tierra ubicándose en estos segmentos en forma sucesiva, cuanto más alejada fuera su posición, más se restringiría su ángulo de visión y más se agrandaría el arco hemisférico, la base²³. En otras palabras: esto muestra que la magnitud aparente de un cuerpo celeste no es la real. A esto se suma que al alejarnos más y más de la comprensión del hemisferio, se ven solamente las partes brillosas de los cuerpos celestes que **se comen** a las opacas, o eso parece, por deficiencia del sentido de la vista. Desde el espacio la Tierra se vería, según Bruno, como el Sol puesto que las partes de agua reflejarían la luz; para él, pues, las estrellas incluso son otras Tierras²⁴.

Una vez determinadas las limitaciones de la visión, por medio de la Figura 2, que se basa en la experiencia del eclipse, Bruno da cuenta del verdadero tamaño del Sol. El cono de sombra, producto de la luz del Sol sobre la Tierra, tiene por vértice la esfera de Mercurio y por base el hemisferio terrestre: A esparce su luz sobre un cuerpo opaco más pequeño C que concluye en I y tiene por base el mismo cuerpo opaco C. Si el cuerpo luminoso A fuera más pequeño que el opaco C, el cono de sombra I se extendería al infinito, pero no es eso lo que ocurre. Y esto es comprobable directamente por la experiencia visual, pues, el cielo estaría más tiempo y en mayor grado oscuro que iluminado y, según Bruno, los mismos sentidos muestran que no es así²⁵.

Conclusión

Tal como hemos visto, Bruno no sólo conocía el pensamiento de Lucrecio, sino que también comparte con el poeta romano el punto de partida de su teoría del

²³ Cf. *Cena*, III, p. 420.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 421.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 423.

conocimiento, i.e., los datos inmediatos de los sentidos. Al explicar la naturaleza del error, ambos, se refieren a una elaboración incorrecta de los datos sensoriales, en sí siempre certeros y, tanto Lucrecio como Bruno, aluden a una mala interpretación de éstos que tiene lugar en el espíritu, en el primer caso, y en los sentidos internos en el segundo. La solución que propone Lucrecio, siguiendo de cerca a su maestro, consiste, para decirlo con pocas palabras, en confirmar una impresión sensorial con otras conformando una suerte de red de impresiones que se remiten mutuamente entre sí. La solución que propone Bruno es un mecanismo de regulación de los sentidos que pone especial énfasis en el de la vista. Esta solución echa mano de los principios de óptica que habían alcanzado un gran desarrollo entre los siglos XV y XVI gracias a la difusión de las artes figurativas.

Tras un vistazo de conjunto de los resultados obtenidos resulta, cuando menos, sugestiva la semejanza entre la gnoseología de Lucrecio y la de Bruno. Con todo, esto no alcanza para postular otra cosa que la inspiración lucreciana en este punto del pensamiento bruniano. Y esto, por dos interrogantes aun no resueltos: ¿Por qué utiliza Bruno en el diálogo III de *Cena* una cita de Lucrecio que da cuenta de lo contrario a lo que él mismo probará tras poner en acto el *senso regolato*? Y ¿Por qué si Bruno pretende atacar a los aristotélicos a él contemporáneos, quienes también toman la sensibilidad como punto de partida de su gnoseología, parte de ese texto de Lucrecio?

La respuesta que se nos ocurre puede servir para solucionar los dos: Bruno no pretende atacar sin más a los aristotélicos, antes bien pretende convencerlos. Para ello, debe arrancar su argumentación desde puntos en común con éstos, es decir, debe partir de los datos sensoriales como fuente primigenia de conocimiento. Lucrecio postula el mismo punto de partida, pero presenta un ejemplo absolutamente extremo, que los aristotélicos no compartirían, i.e., la postulación de que el tamaño del Sol es el que se revela a los sentidos. Al elegir el poema de Lucrecio para poner en acto la regulación del sentido, Bruno se asegura de dos cosas, i.e., de partir de un problema cosmológico central para su filosofía y de combatir al aristotelismo indirectamente. Y, esto último, es crucial si pretende convencer a los seguidores del Estagirita. A ello se suma el hecho de que Bruno elija a Smitho, el personaje aristotélico de *Cena*, para efectuar la regulación de los sentidos.

Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval.
Notas epistémico-metodológicas.
II. La historia de la filosofía medieval como reconstrucción racional

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

En la primera parte de estas Notas propuse la idea lakatosiana de “proyecto de investigación” como una categoría idónea para interpretar y eventualmente reconstruir el pensamiento de autores especialmente del pasado, y desde luego, los medievales.

Anuncié también al terminar la necesidad de integrar esa propuesta con una segunda parte propositiva en relación a la historia de la filosofía y copio a continuación el párrafo correspondiente

Para cerrar esta parte y abrir la próxima debo señalar lo siguiente. Las ideas que acabo de esbozar como idóneas para comprender mejor el pensamiento de autores medievales a partir de sí mismos, sólo pueden aplicarse desde lo reconstructivo, porque son marcos metodológicos de análisis. Mientras que el programa de investigación de un pensador puede diferenciarse –de modo, diríamos, intuitivo– de otro programa, a partir del contenido teórico-material del mismo¹, el deslinde de su núcleo, su cinturón y su heurística positiva sólo puede hacerse con recursos reconstructivos, porque en la mayoría de los casos los pensadores no son explícitos al respecto. De allí la idea de que la historia de la filosofía no es la narración del pasado filosófico, sino más bien la “conciencia crítica” de la filosofía, como reconstrucción racional de sí misma. En ese caso, la historia de la filosofía no es un elemento añadido, diferente y eventualmente prescindible de la filosofía, sino parte de su esencia teórica misma.

¹ Así, por ejemplo, intuitivamente diferenciamos los programas de Aristóteles y Platón, de Tomás de Aquino y de Guillermo de Ockham, de Heidegger y Husserl, para referirnos al pasado, o de Gadamer, Foucault, Agamben o De Libera, para citar contemporáneos incluso vivos.

En consecuencia, corresponde ahora exponer la metodología reconstructiva, utilizable por los historiadores (aunque no sólo por ellos) y en segundo término, aplicarla a algunos casos, como modelo –en sentido lógico– de la propuesta abstracta. Por tanto, en la primera parte desarrollaré la idea de la historia de la filosofía medieval como reconstrucción racional y en la segunda mostraré tres casos, muy brevemente, como expresión más concreta de la propuesta.

1. La historia de filosofía medieval como “reconstrucción racional”

Como se ha dicho, Lakatos estima que la comprensión del desarrollo de la ciencia, pasado o presente, depende de esta peculiar forma de “historiarlo”, que es proponer su reconstrucción racional. Esta reconstrucción consiste, dicho muy simplificarmente, en hallar, exhibir, explicitar y aclarar en cada caso los elementos del programa de investigación del autor estudiado. De hecho, muchos historiadores de la filosofía, incluyendo desde luego la medieval, han hecho “reconstrucciones racionales” más o menos como Monsieur Jourdain hablaba en prosa. Más aún, en el caso de la filosofía medieval, ella sólo puede ser una reconstrucción racional, puesto que el pensamiento medieval en su conjunto es un mix filosófico-teológico del cual extraemos, para nuestro trabajo, los elementos que consideramos estrictamente filosóficos. Pero esta elección es del historiador, no del medieval. Esto ha sido implícitamente señalado por historiadores poco propensos a justificar su heurística, como E. Gilson.

La propuesta que presento consiste en dar forma hermenéutica y justificación epistémica a este modo de proceder, que se inscribe en la línea de lo que se ha llamado “historia interna”. Esto significa asumir, como lo hago, que si bien la historia de la filosofía no puede prescindir de elementos de historia externa (sociológicos, ideológicos, etc.) debe siempre ser posible una comprensión de su historia “interna”, es decir, de su entramado teórico propio. Desde luego ambos aspectos son necesarios cuando se trata de una historia total. Pero el criterio externalista no puede reemplazar ni obviar al criterio internalista. Es decir, por ejemplo, el hecho de que conozcamos el objetivo externo (institucional-ideológico) de Tomás de Aquino como comentador de Aristóteles, no nos exime de explicar el resultado teórico de sus Comentarios desde una comprensión de su programa de investigación, lo que permite entonces comprender la diferencia entre sus comentarios y los de Escoto, por ejemplo, con quien coincide al menos en general, con la propuesta de un “Aristóteles cristiano”, es decir, la explicación externalista. Por esta razón se considera válido pero insuficiente el criterio externalista de Alain

de Libera al proponer la *translatio studiorum* con acento en sus fuentes, sino que es necesario explicitar los programas de investigación de sus receptores latinos.

Resumiendo brevemente la postura de Lakatos con respecto a la labor de la historia de la ciencia (filosofía en nuestro caso), tomemos los tres puntos que él indica al comienzo de su artículo específico sobre el tema². Considera, como asunción inicial que la “filosofía de la ciencia” (es decir, el análisis epistémico-metodológico) es imprescindible en toda obra de reconstrucción histórica, en estos tres aspectos: a) este análisis proporciona metodologías normativas (es decir, son guías para el quehacer del historiador) con cuyos términos el historiador reconstruye la “historia interna” y aporta de este modo una explicación racional del desarrollo del conocimiento objetivo (la *res gesta* filosófica, diríamos nosotros); b) dos metodologías rivales pueden ser evaluadas con ayuda de la historia; c) cualquier reconstrucción racional de la historia necesita ser complementada con una historia “externa” empírica o socio-psicológica. El término “empírica” indica que su estrategia de abordaje no puede ser la misma que la de la historia interna y por tanto no puede tampoco usar su misma exégesis para llevarla a cabo. Esto significa un reaseguro de la historia externa como aspecto crítico del internalismo y no sólo como una eventual confirmación de los hallazgos hermenéuticos de la reconstrucción interna.

Por otra parte, Lakatos ha indicado³ la importancia de los criterios de demarcación proporcionados por la metodología reconstructiva, para deslindar el área o el rango del proceso de reconstrucción. En el caso de la filosofía medieval este punto es especialmente relevante –a la vez que difícil– porque estamos en presencia de un campo difuso, pero no solo en el sentido de que sus límites sean borrosos (por ejemplo, los temas marginales, que pueden ser considerados filosóficos, teológicos, canónicos, históricos, etc.) sino que en el mismo núcleo duro de cada programa hay elementos que hoy no consideramos filosóficos y cuyo deslinde el autor eventualmente no intenta porque desde su punto de vista es todo una unidad.

No es ajeno a esto la visión piramidal y unitaria del saber que, en mi concepto, no es sólo una opción filosófico-teológica (la pirámide coronada por la sabiduría divina) sino y fundamentalmente un constructo cultural que fue debilitándose en los

² *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, trad. Diego Ribes, Madrid, Tecnos, 2011 Introducción, p. 11.

³ En el mismo trabajo, pp. 12-13.

siglos siguientes, aun cuando el vértice continuase siendo el mismo (el Dios garante de Descartes, por ejemplo). Determinar el origen, la formación, la consistencia y la perdurabilidad de este constructo cultural, eventualmente comparándolo con otros, es sin duda una tarea relevante, y deseable, pero no puede ser abordada aquí.

Por lo tanto, no se trata de intentar una reconstrucción “neutra” o “ingenua” con respecto a sus supuestos teóricos, porque no existe tal historia; lo que debe hacer el historiador honesto, es exhibir estos supuestos. Precisamente, la propuesta de la historia de la filosofía como reconstrucción histórica de sus programas de investigación apunta a ello.

También Lakatos se ha ocupado de las metodologías (yo prefiero llamarlas estrategias) de reconstrucción, que a su vez considera paradigmas o “programas reconstructivos”. Aunque pensados para la historia de las teorías científicas, pueden ser usados, *mutatis mutandis*, para la historia de la filosofía, en este caso, medieval.

Las principales opciones, según Lakatos, son el inductivismo, el convencionalismo, el falsacionismo metodológico y el suyo propio, de reconstrucción racional de los programas de investigación, al que llama “falsacionismo sofisticado”. Los cuatro son analizados y criticados por él en este orden, que es también el cronológico de su aparición y de su “*acmé*”. Sin entrar en mayores detalles del análisis lakatosiano, al cometido presente basta con señalar los caracteres esenciales de cada uno. Lo que sobre todo importa destacar es que cada una de estas estrategias de abordaje histórico proporciona un criterio de demarcación, es decir, da pautas para que el historiador incluya o excluya una teoría, un desarrollo, una hipótesis, del área en cuestión. En nuestro caso, diríamos que aportan criterios de demarcación de qué es filosófico, para separarlo de lo que no lo es y construir la historia solo con lo separado. También hay que decir que son estrategias “rivales” en el sentido de que los criterios que sustentan no son, o no son siempre, compatibles ni subsidiarios; en muchos casos pueden resultar excluyentes.

El **inductivismo** sostiene el siguiente criterio de demarcación: sólo pueden aceptarse como teorías científicas las que se basan en hechos indiscutibles o son consecuencias lógicas estrictas de ellos. Adaptando esto a la filosofía, diremos que nuestros “hechos indubitables” son los textos de autoría confirmada, y los desarrollos argumentativos lógicamente decidibles que se siguen de ellos. Diríamos que, en términos de los historiadores de la filosofía, es el criterio básicamente documentalista, completado con la hermenéutica histórico-crítica para determinar el

texto exacto y su sentido primario, es decir, lógico. De hecho, es el que se ha usado con más frecuencia y que todavía se usa como –al menos– punto de partida necesario. No se trata de negar su importancia, al contrario, cualquiera ve que tanto el inductivismo histórico-científico como el histórico-filosófico tienen a su favor que presentan la labor histórica de la manera más objetiva posible, incluso a costa de pasar a segundo término la *intentio auctoris*, no tan sencilla cuando no hay suficientes evidencias documentales. El problema que enfrenta, me parece, es que este criterio no permite deslindar lo filosófico de lo que no lo es, en un sentido “objetivo”, y tampoco pone en cuestión (como hará el convencionalismo) la posibilidad misma de ello. Designo a esta situación como “anomalía”, por analogía con las que Lakatos señala para las reconstrucciones inductivistas.

El **convencionalismo** renuncia a esta presunta objetividad del inductivismo, y acepta cualquier reconstrucción que se presente con suficiente coherencia interna (cuanto más mejor, postulando el ideal de la máxima coherencia). En otros términos, que dos reconstrucciones igualmente coherentes serían indecibles desde el punto de vista de la crítica histórica. El convencionalismo supera las anomalías insolubles del inductivismo, pero a costa de un relativismo histórico que no siempre logra soslayar. Es decir, debe renunciar a “la verdad histórica” incluso en su sentido más débil de “verosimilitud” o “probabilidad de verdad”. No es poco. Por tanto, si bien el convencionalismo, que suele exhibirse como una opción que respeta todas las opciones (eliminando cualquier tentación de dogmatismo teórico), en realidad bloquea la discusión histórica porque las reconstrucciones “convencionales”, si son coherentes, no son no sólo refutables (esta posibilidad no existe en esta estrategia) sino ni siquiera susceptibles de argumentos contrarios. Sin que esta opción haya sido refutada, ha sido cuestionada por su escaso interés en la búsqueda de consensos con algún nivel de verosimilitud, es decir, de cercanía con la verdad histórica, aun cuando ella se reconozca poco o nada asible. En historia de la filosofía esta estrategia no tiene nombre explícito ni tampoco una tradición considerable, como la anterior, pero de hecho es adoptada por muchos historiadores que presentan “su” lectura de un autor, mostrando que ella es coherente consigo misma, y por tanto cualquier crítica que no sea estrictamente lógica (en sentido fuerte, que tienda a la refutación por inconsistencia) caerá fuera de la propuesta misma. Sin duda tiene el valor heurístico de ponernos en guardia sobre la facilidad con que solemos encontrar la “verdad histórica” en nuestro trabajo y los similares, y la “falsedad” en los contrarios. En ese sentido es pedagógica y medicinal. Pero pareciera que no es suficiente para una reconstrucción histórica que interese a la filosofía *qua tale*.

El **falsacionismo metodológico** es conocido sobre todo por ser la propuesta de Karl Popper, quien asumió la reflexión sobre el “instrumentalismo”⁴ de la posición anterior. El falsacionismo científico de Popper se enuncia de este modo: una teoría es científica si puede ser contrastada en sentido estricto con un enunciado básico (es decir, empírico). Es decir, para Popper, la diferencia entre la ciencia y la filosofía es que las teorías científicas son refutables y las filosóficas no. Y de ello proporciona multitud de ejemplos que doy por conocidos. Ahora bien, se estaría tentado de coincidir con Popper en que las teorías filosóficas no son falsables, y desde luego no lo son en la forma de las científicas, es decir, por enunciados básicos que señalan hechos indubitables. La razón es clara: las teorías filosóficas no se refieren a situaciones concretas del mundo, no exhiben “estados de cosas” de lo real, sino que sus principios son principios de inteligibilidad⁵. Por eso es que las historias de la filosofía que tienden a “refutar” teorías que desagradan al historiador, casi nunca tienen éxito en este cometido, generando una situación de estancamiento en el programa de reconstrucción racional mismo. Sobran ejemplos de ello. Pero sobre todo, en mi criterio, el hecho de que las teorías filosóficas no sean falsables en el sentido metodológico popperiano, no significa que tampoco lo sean sus reconstrucciones históricas. En este sentido considero tal idea como una extralimitación innecesaria del postulado falsacionista metodológico. Precisamente mi posición al respecto es admitir que, en la práctica del historiador, el abordaje reconstructivo que propone Lakatos puede también servir para falsar, en sentido lógico pero también en sentido histórico-crítico y en general en sentido semántico (admitiendo también la pragmática) las reconstrucciones racionales y decidir entre las alternativas o rivales, al menos con algún grado significativo de verosimilitud.

⁴ Es decir, la postulación de que una teoría (científica o filosófica) no es verdadera ni falsa, sino que cumple un rol pragmático, sea en la investigación que busca resultados empíricos (ciencia) como en la investigación que busca desarrollos argumentativos coherentes (filosofía). Vele decir aquí que el instrumentalismo científico ha tenido a su favor el acentuar la importancia de la teoría como instrumento de predicción (en sentido empírico) lo cual no sucede con la filosofía razón por la cual, me parece, nunca o casi nunca se habla de “instrumentalismo” en esta área del conocimiento.

⁵ Precisamente por eso he sostenido que la única refutabilidad fuerte en filosofía es la autocontradicción de una teoría o sistema. Si la teoría o el sistema es consistente, no es refutable. No se puede “refutar” con ningún hecho la teoría hilemórfica aristotélica o la dialéctica hegeliana; tampoco se puede refutar una con la otra porque son inconmensurables en el sentido de Kuhn; aunque puedan ser isomórficas (dan explicaciones a los mismos puntos teóricos en cuestión) no tienen “traducibilidad” mutua. Yo diría que son “modos de ver el mundo en su totalidad”.

La propuesta de **reconstrucción racional de los programas de investigación** de Lakatos, aceptando las críticas popperianas al inductivismo y al convencionalismo y haciéndose cargo de las limitaciones del falsacionismo (tema específico de la ciencia en que no entro aquí), presenta su propuesta en realidad como una mejora a la popperiana. Está concebida no tanto para estudiar cada caso, sino el desarrollo mismo de una disciplina, una línea teórica o la corriente de que se trate. Para Lakatos, un programa de investigación del pasado⁶ tiene dos caminos, una vez que ha alcanzado cierto grado de consistencia: progresar o estancarse. Lo primero, como ya se ha dicho, constituye el “éxito” del programa, lo segundo es su “fracaso”. El historiador, al reconstruir el programa, puede analizar y exhibir las causas por las cuales ha tenido éxito o ha fracasado, es decir, por qué se ha desarrollado o por qué no lo ha logrado. Y en esto, como ya se dijo, entra tanto el análisis teórico estricto, como los factores externos (institucionales, ideológicos, personales) que apuntan a uno u otro camino. Más aún, puede explicar por qué un programa con errores metodológicos o lógicos (es decir, refutable en el sentido popperiano) puede sin embargo desarrollarse, al menos durante un tiempo o en alguna comunidad. Así se puede explicar de modo natural la persistencia de las “escuelas”, sin necesidad de recurrir únicamente al criterio externalista de la autoridad institucional, que sin duda es importante pero tal vez no único; quizá sea un factor necesario, pero tal vez no suficiente, o no en todos los casos.

2. Tres ejemplos

Voy a tomar los mismos autores que he mencionado en la primera parte, puesto que en ella me ocupé de mostrar cómo pueden reconstruirse sus respectivos programas de investigación. Se trata ahora de completar esa visión mostrando cómo un historiador procede precisamente para producir esa reconstrucción. Aclaro que sería imposible un análisis, no digo exhaustivo, sino ni siquiera numeroso, de los trabajos historiográficos y hermenéuticos dedicados a estos tres autores. De modo que me voy a permitir seleccionar sólo unos pocos ejemplos de cada una de las cuatro estrategias de abordaje historiográfico que, espero, mostrarán suficientemente sus diferencias y lo que quiero indicar.

⁶ Incluso del presente, que puede ser abordado como “pasado” en este sentido.

2.1. Anselmo de Canterbury

Es un caso interesante porque tomando unos pocos ejemplos, quedan claras las diferencias de abordaje mencionadas.

El **inductivismo** está muy bien representado, porque responde a esta estrategia la mayoría de los trabajos historiográficos realizados sobre él. Sólo a título de ejemplo, a principios del siglo pasado los trabajos complexivos sobre su pensamiento, de C. Filliatre⁷ y A. Levasti⁸, con criterios retomados en trabajos más recientes sobre puntos específicos de su doctrina, como el de J. I. Sananyana⁹.

El **convencionalismo** está representado por las formas de acercamiento al texto promovidas por teorías hermenéuticas o semánticas específicas, como el estructuralismo, en propuesta hermenéutica de Eduardo Briancesco¹⁰ y de sus discípulos, en especial Enrique Corti en sus trabajos de la primera época¹¹. Representan una visión de Anselmo coherente consigo misma, con sólida base documental pero con una lectura que excede tanto la lectura literal como la histórico-crítica. Hay que decir que en sus últimos trabajos Corti se acerca al falsacionismo e incluso al reconstructivismo, al usar el recurso del análisis lógico como un elemento demarcador a la vez integrable y distinto del texto aunque no del pensamiento (o de todo el pensamiento) de Anselmo.

El **falsacionismo metodológico** está escasamente representado, al menos en la bibliografía sobre Anselmo que he manejado. Puedo considerar en esta línea algunos de los trabajos de Enrique Corti, que superan la estrictez de la lectura estructuralista buscando una mayor asimilación de enfoques hermenéuticos más cercanos a la

⁷ *La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence*, Paris, 1920.

⁸ *Sant'Anselmo, vita e pensiero*, Bari, 1929. Sigue también este criterio el muy posterior estudio de S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Bari, Laterza, 1987, prueba de la solidez de esta traducción historiográfica.

⁹ "Sobre la noción anselmiana de verdad", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 11, 1984: 117-122.

¹⁰ De sus numerosos aportes, cito solo uno: "La doctrina moral de San Anselmo", *Ethos* N. 4-5. 1976-77: 199-212, por ser uno de los primeros en esta línea.

¹¹ Un ejemplo del método de Briancesco con un notable desarrollo estructuralista: "Libertad y necesidad en el *Cur Deus homo* de san Anselmo de Canterbury. Prefiguración estructural de lectura a partir del texto del Monologion (I-II)", *Stromata* 45, N. 3-4, 1989: 339-360; 46, N. 3-4, 1990: 337-360.

fenomenología post-heideggeriana, quizá gadameriana. También las lecturas de Leonor Xavir puede asimilarse a esta línea.

La **reconstrucción racional** que he intentado en la primera parte puede tomarse como un esquema de la propuesta: el núcleo duro constituido por el *credo ut intelligam*, su tradición monacal y dos aspectos relevantes que constituyen su novedad y el “cinturón protector”: el uso de instrumentos lógicos y la exhibición de la estructura argumentativa por una parte; por otra, el señalamiento de la máxima relevancia que tiene el lenguaje en los temas centrales del pensamiento. Se acercan a esta propuesta quienes desarrollan especialmente estos aspectos.

2.2. Tomás de Aquino

Como Anselmo y aún más, la enorme bibliografía sobre Tomás muestra una acusada tradición reconstructiva, en este caso ligada al proyecto de la Escuela Tomista o Dominica, es decir, la que se consolidó en su propia Orden de Predicadores con extensión a otros ámbitos del pensamiento católico.

El **inductivismo** está representado por esta tradición que acabo de mencionar, Las famosas “Veinticuatro tesis tomistas”¹², elementos teóricos “no negociables” para un tomista cabal, puede considerarse un modelo reconstructivo avalado por una tradición literalista, con tendencia a extender la visión del núcleo duro (lo que, por otra parte, pasaba también con otras escuelas, como al escotista) sobre todo de los siglos XIV al XVIII, tal vez con la importante excepción de Cayetano. Los clásicos manuales de M. D. Chenu¹³, G. M. Manser¹⁴, S. Ramírez¹⁵ entre otros, son ejemplos de este tipo de abordaje que se repite en gran número de trabajos puntuales.

El **convencionalismo** tiene varias puntas, sobre todo en los trabajos de investigadores independientes y/o no alineados filosóficamente con Tomás. Entre

¹² E. Hugon, *Principios de filosofía. Las veinticuatro tesis tomistas*, Bs. As., Poblet, 1943.

¹³ *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 10ª éd. 1954.

¹⁴ *Das Wesen des Thomismus*, Friburg, 1931; *La esencia del tomismo*, Trad. García Yebvra, Madrid, 1953.

¹⁵ *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía, Obras. Autoridad doctrinal*, Madrid, BAC, 1975.

los declarados tomistas, el caso más importantes es el de E. Gilson y su creación doctrinaria atribuida a Tomás de la “metafísica del Éxodo”¹⁶.

El **falsacionismo** tiene diversas líneas, pero no necesariamente como oposición ni crítica al convencionalismo, sea en la versión de Gilson o de otros, como J. P. Torrell¹⁷ o J. Weispheilp¹⁸ que se inclinan a una visión más cercana al externalismo institucional.

Pueden ubicarse esta línea general, con particularidades propias, quienes buscan una relectura de algunas teorías de Tomás desde un instrumento idóneo para certificaciones (legitimaciones) argumentativas, por ejemplo F. Rivetti Barbò sobre las “vías”¹⁹; los que analizan ideas y teorías tomasianas a la luz de la historia anterior y posterior para centrar adecuadamente su alcance, como C. A. R. do Nascimento²⁰; los que intentan refloatar la interpretación de Cayetano, contra Gilson y la metafísica del Éxodo (son diferentes enfoques, no es posible entrar en esto) teniendo en común una lectura aristotelizante de Tomás, cercana al inductivismo en sus resultados, pero metodológicamente más sofisticada.

El **reconstructivismo** tiene antecedente en varias de las líneas falsacionistas indicadas y otras que no se mencionaron por falta de espacio. Son todos los que, de

¹⁶ *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thoms d'Aquin*, 4ª éd., Paris, Vrin, 1942; *El tomismo. Introducción a la filosofía de s. Tomás de Aquino*, Trad. Alberto Oteiza Quirno, Bs. As., Desclee de Brouwer, 1951.

¹⁷ *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg Suisse – París, Ed. Universitaires, Ed. du Cerf, 1993.

¹⁸ *Friar Thomas D'Aquin. His Life, Thought and Works*, Oxford, Basil Blacwell, 1975; Tomás de Aquino. *Vida, obras y doctrina*, Edición española al cuidado de Joseph-Ignasi Saranyana, Pamplona, EUNSA, 1994. Incidentalmente destaco que Sanayana fue uno de los primeros tomistas que se preocupó de hacer estudios de situacionalidad histórica en filosofía medieval, incluyendo las fuentes tomasianas y su importancia, antes de la propuesta de De Libera, aunque no con tanto alcance.

¹⁹ “La struttura logica della prima via per provare l'esistenza di Dio”, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 52, N. 2-3, 1960: 241-318.

²⁰ “Thomas d'Aquin et l'histoire de la philosophie grecque”, Jan A. Aertsens und Andreas Speer, *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998: 293-297.

un modo u otro, ponen como eje de su visión histórica una distinción analítica entre lo que consideran el objetivo filosófico (o filosófico-teológico) de Tomás (la persona histórica y no su escuela) en el intento de elaborar las bases teóricas adecuadas a la apologética cristiana por una parte; por otra, la consideración del método o criterio elegido (lo que he llamado, siguiendo a Lakatos, el cinturón protector) para “cristianizar” a Aristóteles componiendo pragmáticamente sus teorías básicas con otras no siempre compatibles en conjunto, incluso precaviéndose de posibles acusaciones dogmáticas. Se acercan a esto varios autores como R. do Nascimento, A. Ghisalberti, A. Perez Estévez, entre otros.

2.3. Guillermo de Ockham

El caso de Ockham es distinto a los otros dos, no sólo en cuanto a la dificultad de reconocer su programa de investigación, sino también en su historiografía. Es un caso en que el éxito de su programa ha dependido justamente de ella. Se trata de un caso difícil y aquí expondré solamente algunos trazos, a la espera de ulteriores desarrollos.

El **inductivismo** puro está representado escasamente, por dos razones análogas, pero de signo contrario. En primer lugar, los historiadores con orientación religiosa, que han sido la mayoría hasta la segunda mitad del siglo pasado, han estudiado sesgadamente la obra de Ockham; algunos se limitaron a sus obras filosóficas pero raramente hicieron una versión puramente literal de ellas, casi siempre incluyen, con o sin (generalmente sin) acierto, la crítica a su nominalismo; otros estudiaron sus obras políticas, también sesgadamente, colocándolo entre los enemigos del Papado (y por ende, de la Iglesia). Y en este desenfoque historiográfico incurrieron especialmente sus propios compañeros franciscanos, tal vez para “limpiarse de toda culpa” con relación a él. Esta visión solo pudo ser superada hace pocos lustros. En segundo lugar, están los que han estudiado a Ockham desde una perspectiva ajena a sus problemas personales y en ese caso también han leído sus textos desde un ángulo más bien personal y en función de las propias opciones del historiador. Dentro de los estudios que pueden considerarse inductivistas, aunque con matices, hay que mencionar las obras generalistas de L. Baudry²¹ y A. Maurer²², por poner sólo dos casos.

²¹ *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques, I, L'home et les oeuvres*, Paris, Vrin, 1950.

El **convencionalismo** tiene una bastante larga historia, pudiendo considerarse en esta línea los primeros defensores de la originalidad de Ockham, aun cuando no hayan sido estudiosos específicos de él, como Ortega y Gasset. Pero sobre todo ha sido la interpretación que coloca a Ockham como iniciador de la filosofía del lenguaje en un sentido cercano al análisis filosófico, la que ha despertado una interesante polémica, entablada en varios puntos. Pero mientras que en el ámbito anglosajón la cuestión no generó polémicas y los analíticos aceptaron a Ockham como antecedente válido sin más, en el ámbito continental despertó controversias. Por ejemplo a la obra de T. de Andrés²³, que reivindica el nominalismo ockhamista desde una perspectiva cercana a la filosofía analítica, se sucedieron diversas respuestas, directas o indirectas, como los de A. Florez²⁴ o E. Moody defendiendo la lógica ockhamista *tout court*.

El **falsacionismo** tiene también conspicuos representantes en quienes han intentado, con considerable éxito, dar de Ockham una visión más cercana a lo que pudo ser su propio pensamiento, tratando de depurarlo de las adherencias ideológicas y hermenéuticas anteriormente mencionadas. Entre ellos, que son muchos, me limito a mencionar como indispensables, a quienes trabajaron sobre “la ciencia ockhamista”, sobre su lógica, como P. Boehner²⁵, su pensamiento político como J.A. de C. Rodrigues de Souza²⁶, su influencia como M. MacCord Adams²⁷, o su lugar en la filosofía, como F. Fortuny²⁸. Doy de cada uno una sola cita porque no hay espacio para más.

El **reconstructivismo** tiene un lugar en los estudios más amplios sobre el tema de la historia filosófica, que incluyen como caso notorio al *Venerabilis Inceptor*, en

²² *The philosophy of William of Ockham in the Light of his Principles*, Pont. Inst., of Medieval Studies, Turnhout, Brépols, 1999.

²³ *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969.

²⁴ “¿Una filosofía del lenguaje en Ockham?”, *Universitas Philosophica* (Bogotá) 6, N. 10, 1988; 55-71.

²⁵ “Ockham’s theory of signification”, *Franciscan Studies* 6, 1946: 143-170.

²⁶ *A contribuição filosófico-política de Guíllherme de Ockham ao conceito do poder civil*, São Paulo, FFLCH/USP, 1980.

²⁷ *William Ockham*, Indiana, Univ. of Notre Dame, 1987, 2 vols.

²⁸ *Guillem d’Ockham. Assaig hermenéutic d’una filosofia medieval*, Barcelona, Univers, 1980.

general, como en la obra de Alain de Libera, y en particular las ideas de C. Panaccio sobre el reconstructivismo histórico filosófico²⁹.

El interés de estos dos últimos enfoques es que se hacen cargo de lo que, en la primera parte del trabajo he considerado una real dificultad: exhibir una suficiente unidad (exigencia del concepto de “programa de investigación”) entre las dos grandes líneas del pensamiento ockhamista, salvo –según pienso– considerar como núcleo duro su visión de la tarea filosófica como esencialmente crítica; al mismo tiempo parece ser necesario renunciar a establecer una sola línea de seguridad.

3. Para finalizar y seguir

El resultado más tangible e importante de esta presentación (y de la primera que es su fundamento natural) consiste en haber establecido, con argumentos por lo menos plausibles, que la comprensión de la filosofía de los filósofos, especialmente del pasado, pero no sólo de ellos, requiere de un proceso que es, en definitiva, el procedimiento que I. Lakatos propone para la historia de las ideas científicas (a las cuales pueden asimilarse, al menos en principio, las filosóficas). Por lo tanto, para una disciplina como la filosofía, que es esencialmente dialógica y argumentativa, la necesidad de confrontar pensamiento (y autores) entre sí es esencial a su existencia.

De allí que la reconstrucción racional de estas ideas, necesaria para una discusión coherente, razonable y fecunda, no es un aditamento más o menos prescindible, sino una necesidad que constituye la esencia misma del filosofar.

Esta propuesta apenas ha quedado esbozada, y en la parte relativa a la historia de la filosofía medieval solo explicados en forma sucinta los modelos, sus fortalezas y debilidades, con algunas escasas menciones que no hacen honor a la importancia de los trabajos de los historiadores que han abordado su objeto desde estas estrategias. Me disculpo por ello, porque todos hemos bebido y bebemos esas aguas.

²⁹ “De la reconstruction en histoire de la philosophie”, *La philosophie et son histoire*. Ed. Gilbert Boss. Zurich: Editions du Grand Midi, 1994; 173-195.

La estética del símbolo en la Edad Media

Ismael Omar Pavetti Ruiz Diaz

Es en la Edad Media que se descubre el potencial estético del símbolo. La concepción del simbolismo como forma de explicar la belleza y el arte (partiendo de la idea misma de símbolo) surge en la filosofía medieval, más específicamente dentro de la filosofía neoplatónica, que veía en la belleza del mundo un reflejo de la belleza de Dios¹.

El simbolismo adquiere un papel fundamental en la sociedad medieval, éste no se limitó al ámbito espiritual-religioso, sino que permeó también en lo cotidiano, plasmándose en actos rituales y mitos. En la sociedad medieval se reforzó la simbólica (inherente a toda sociedad) estableciendo un sistema ideológico de interpretación que abarcó casi todas las actividades. Esto dio por resultado una sociedad con conciencia mítica que interpretaba el mundo en clave simbólica y, por lo tanto, lo percibía en esa misma forma².

Esta nueva forma de interpretar la realidad dará lugar a una nueva visión estética, en la que el símbolo adquirirá una preponderancia absoluta. En esta visión del mundo el símbolo es un conjunto de manifestaciones con múltiples significados, por lo que en el mundo medieval cobra más importancia la significación que el acontecimiento.

La naturaleza en el pensamiento medieval no es más que un criptograma con significados múltiples, en donde nada es lo que aparenta, debido a que todo lo que se manifiesta esconde un significado subyacente que revela una realidad oculta más allá de su manifestación natural. Esta visión estética sería olvidada en la modernidad hasta ser traída nuevamente por el romanticismo³.

¹ Cf. Florentino Aláez Serrano. “Teoría medieval del símbolo”, *Enrahonar*, 2018:151-161; p.151.

² Cf. Enrique Valera Agüi, “Fortificación Medieval y Simbolismo. Algunas consideraciones metodológicas”. Disponible en: <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/35493/1/52351-222981-1-PB.pdf>.pp.41-61. p.45.

³ Cf. Florentino Aláez Serrano. “Teoría medieval del símbolo”, cit., p.153.

El símbolo era de suma importancia en la Edad Media, las imágenes (que prácticamente eran exclusivas del espacio de la Iglesia) fueron utilizadas como un mecanismo para la transmisión de la religión. Pero esto no solo se limitaba a la expresión religiosa, sino que se extendió a actos públicos, ceremonias de coronación, rituales de vasallaje, insignias de poder y en la arquitectura monumental, todos estos actos adquirieron un fuerte componente simbólico que les permitió pasar de simples manifestaciones a portadores de mensajes y valores. Así, por ejemplo, el Castillo al igual que el Monasterio o la Catedral, dentro de ese contexto ideológico y cultural, es un símbolo que se constituye en una expresión de poder del grupo social que lo edifica. Es, por lo tanto, imposible desvincular a la sociedad medieval de su contexto ideológico, solo es posible comprenderla en este marco de sistema significante⁴.

Mientras que la estética en la antigüedad (y posteriormente en la Edad Moderna) partía de una concepción mimética, que concebía al arte como una imitación de la naturaleza, en el medioevo surge una nueva concepción estética, según la cual el arte es una expresión de lo sagrado a través de símbolos. En el Románico y el Gótico el simbolismo invalida la ley de la imitación, lo que llevó la creatividad artística a nuevos límites⁵.

Se podría decir que esta nueva estética tiene su origen en el pensamiento de Platón, quien concebía a las expresiones artísticas (como la pintura y la poesía) como imitación de la imitación, por lo que a través de las mismas no es posible llegar a la esencia de lo bello. Platón afirmaba que el conocimiento de lo bello residía en el Eros, en una forma de amar en sentido filosófico, lo que implica un concepto de belleza más amplia y con una mayor connotación axiológica y ontológica⁶.

Es a partir del pensamiento platónico que los Neoplatónicos introdujeron el concepto de **arquetipo**, que establece a la idea como el modelo original de donde deriva lo sensible, los Filósofos Medievales conciliaron estas doctrinas con el pensamiento cristiano. San Agustín tomó la noción de arquetipo y estableció a las ideas como modelos eternos pensados por Dios.

⁴ Cf. Enrique Valera Agüi. "fortificación Medieval y Simbolismo. Algunas consideraciones metodológicas", cit., pp. 46-47.

⁵ Cf. Florentino Aláez Serrano. "Teoría medieval del símbolo", cit., p.153,

⁶ Cf. Giovanni Reale, *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 1998. pp. 239-240.

La visión de los filósofos neoplatónicos, en especial Plotino, transformó la concepción del Arte, este deja de ser una mera copia de la realidad sensible (mimesis) pues las formas naturales pueden ser utilizadas para expresar un significado espiritual, el arte pasa a ser un medio para acceder al arquetipo.

Platón afirmó que el alma tendía hacia lo trascendente debido al amor por lo bello, por lo que filósofos neoplatónicos y medievales concluyeron que el arte es una necesidad espiritual, reconociéndolo como la única capacidad humana capaz de mover el alma del individuo e infundirle entusiasmo⁷.

En la Edad Media el símbolo cumple otras dos funciones: la primera función es de carácter educativo, el símbolo enseña a los analfabetos e iletrados (la mayoría de la población); esto puede verse en el pensamiento de Gregorio Magno, para quien la pintura suplía la función de la escritura en la formación de los que no saben leer. La segunda función del símbolo es la de su uso para ocultar mensajes a los no iniciados, tal y como sostenía Pseudo Dionisio⁸.

Esto planteó una delicada cuestión sobre el modo de representar a Dios; surge una pugna iconoclastia entre la a Iglesias de Oriente, que abogaba por la destrucción de las imágenes de culto y la Iglesia de occidente, que abogaba por conservarlas. Mientras que los primeros afirmaban que las imágenes religiosas se tornaron fétiches y que estas pasaron de ser un vínculo simbólico, que permitía una asociación con la divinidad, a ser idolatradas por los fieles⁹, los últimos argumentaban que la encarnación de Cristo posibilita su representación humana¹⁰.

Durante toda la Edad Media permaneció latente la amenaza del resurgimiento de la idolatría, es decir, el culto a las imágenes en sí y no a los valores simbólicos que estas representan, incluso en el mismo seno de la Iglesia Occidental se percataron que a veces la veneración a las imágenes excedía lo permitido por la ortodoxia.

⁷ Cf. Carlos Gisper (Dir.), *Atlas Universal de Filosofía (manual didáctico de autores, textos, escuelas y conceptos filosóficos)*, Barcelona, Océano, 2007, p. 218.

⁸ Florentino Aláez Serrano. "Teoría medieval del símbolo", cit., p.153.

⁹ Cf. Silvia Sigal y Moissev, Rita Alazarki Pfeffer, Eva Macarovich, Rina Epelstein Rapaport. *Historia de la cultura y del arte*, 4ª ed, México, Alhambra mexicana, 1993, pp.273, p.154-155.

¹⁰ Cf, Carlos Gisper (Dir.), *Atlas Universal de Filosofía (manual didáctico de autores, textos, escuelas y conceptos filosóficos)*, cit., p.174.

Una reacción contra esto fue el surgimiento del movimiento iconoclasta entre los siglos VIII y IX. En el 730 el Papa León III ordenó la destrucción de las imágenes sagradas y en el 754, en el Sínodo de Heria, se determinó que solo puede hallarse a Cristo en la conciencia (no pudiendo ser representado ni siquiera en forma simbólica).

Sin embargo, al final prevaleció la tendencia liberal de la Iglesia Occidental, tanto el arte Bizantino como el arte de la Iglesia Ortodoxa rusa establecieron la posibilidad de representación de la Divinidad (aunque con ciertas limitaciones). Esto dio como resultado una original teología visual icónica, que rechazaba el realismo y acentuaba lo simbólico y en la que el anti naturalismo de las figuras era expresión de la dimensión espiritual¹¹.

Todo el arte medieval se fundamenta en el dualismo metafísico neoplatónico que distingue el conocimiento mundo sensible, que se obtiene a través, de los sentidos, y el conocimiento inteligible, que se obtiene mediante la razón y la imaginación. El filósofo debe valerse del símbolo para explicar cómo se relacionan estos dos conocimientos¹².

Este pensamiento de una realidad dual (formada por lo natural y lo sobrenatural) propicio la creación de seres fantásticos que configuraron los famosos bestiarios, fruto de la imaginación del románico, quien no buscaba la representación del mundo natural sino plasmar realidades ultraterrenas que manifiesta en la divinidad de Cristo¹³.

Pseudo Dionisio elabora una estética de la Luz, basada en los antiguos cultos solares presentes en la filosofía medieval, que concibe al mundo como símbolo de Dios, estas ideas se plasmaran en el arte. Escoto Eriúgena a su vez sostendría que no hay realidad tangible que no signifique alguna cosa. Fiel a la teología negativa, concebía a Dios como incognoscible e incomprensible, informe y carente de especie, pero que puede manifestarse mediante símbolos y teofanías (manifestaciones sobrenaturales). Dios se hace visible y comprensible a través de la creación, por lo que en esta todo tiene un valor simbólico¹⁴.

¹¹ Cf. *Ibíd.*

¹² Cf. Florentino Aláez Serrano. "Teoría medieval del símbolo", cit., p 155.

¹³ Cf. Silvia Sigal y otros, *Historia de la cultura y del arte*, cit., p.154.

¹⁴ Cf. Florentino Aláez Serrano, art. cit., p. 156.

Esta idea permanece algo relegada hasta que adquiere preponderancia en el siglo XII extendiéndose hasta hallar su máximo exponente en la filosofía de Hugo de San Víctor, quien definía el símbolo como formas visibles que permitían vislumbrar lo invisible. Puede verse que todo lo visible tiene una naturaleza derivada de la teología negativa, que imposibilita el conocimiento de Dios al hombre, por lo que este debe acceder al mismo a través, de la analogía, es esta la forma en que las cosas visibles conducen a lo invisible¹⁵.

Es a través de las cosas (la belleza de las cosas creadas) que se llega a la belleza suprema, el gozo de la belleza sensible conduce a la belleza invisible. Esto indudablemente tiene una acepción mística, el pensamiento de Hugo de San Víctor deriva en un radical simbolismo que confunde el goce estético con la experiencia mística.

A partir del siglo XII estas ideas derivaron en una especie de panteísmo platónico, la Iglesia se vio en la necesidad de buscar una filosofía que se contraponga a este “panteísmo” por lo que empieza a adoptar el pensamiento aristotélico, que concebía a Dios como Trascendente, es así que se impone el aristotelismo.

Es por ello que la importancia al simbolismo, característica en la estética de la Baja Edad Media, no llega a la Escolástica de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Este último incorpora en su filosofía la estética de la luz, pero omite todo lo referente al símbolo, apartándose del simbolismo sin negarlo ni refutarlo. Santo Tomás admite que Dios es causa del mundo y que la belleza procede de la iluminación divina, pero en ningún momento concibe al mundo como imagen o símbolo de Dios¹⁶.

Santo Tomás fundamentó su pensamiento en la filosofía de Aristóteles, ello incluye su visión de la naturaleza, al igual que el filósofo griego parte de los sentidos, pero a través de la idea cristiana del mundo como creación de Dios. El mundo era un sistema ordenado por Dios y su finalidad era conducir a los hombres hacia su creador. En el pensamiento de Santo Tomás no existía una dicotomía entre la razón y la fe o lo natural y lo sobrenatural¹⁷.

¹⁵ Cf. *Ibíd.*, p.157.

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, p.158-159.

¹⁷ Cf. Silvia Sigal y otros, *art. cit.*, p.159.

De esta forma se vuelve a la concepción mimética del arte como imitación de la naturaleza¹⁸. Las catedrales del Gótico, por dar un ejemplo, eran una manifestación de la espiritualidad, pero también, de lo material (expresado a través del lujo) que ligaba al mundo terrenal mediante el goce de los sentidos. De este modo, Dios y lo mundano se vinculaban en una misma esfera pese a ser de planos distintos¹⁹.

El simbolismo medieval tiene compatibilidad con el neoplatonismo, pero entra en conflicto con el pensamiento Aristotélico en el que se basan los escolásticos, la concepción del mundo como mero símbolo de la divinidad fue bien recibida por los pensadores místicos religiosos, pero era inadmisible para la corriente naturalista²⁰ surgida en la escolástica²¹.

Conclusión

La estética del símbolo permitió a los pensadores medievales ir más allá de la concepción mimética del arte, propia de los pensadores de la antigüedad. En este periodo el símbolo adquiere una preponderancia absoluta que no se limitó al ámbito de la religión, sino que permeó en todos los aspectos de la sociedad.

Esta estética tiene sus raíces en el dualismo metafísico neoplatónico, que divide el mundo sensible del inteligible. El símbolo cumple la función de mediar entre estos dos conocimientos, el mundo sensible pasa así a ser una representación simbólica del mundo inteligible.

Sin embargo, el simbolismo medieval terminaría derivando en una especie de “panteísmo Platónico”. Esto amenazaba los intereses de la iglesia, por lo que esta responde con el pensamiento Aristotélico (que mantenía la trascendencia de Dios), lo que representa una vuelta a la estética mimética.

¹⁸ Cf. Florentino Aláez Serrano. “Teoría medieval del símbolo”, cit., p. 159,

¹⁹ Cf., Silvia Sigal y otros, art. cit., p.161.

²⁰ Quien introdujo el racionalismo naturalismo de Aristóteles en el pensamiento escolástico fue Alberto Magno, Maestro de Santo Tomas de Aquino. Cf. Andrés Martínez Lorca, *Filosofía Medieval, de Al-Farabi a Ockham*, Barcelona, EMSE EDAPP, 2015. p. 97.

²¹ Cf., Florentino Aláez Serrano. Art. cit., p. 159.

MISCELÁNEA

Franciscanismo colonial

Avance de investigación

Informe final de trabajo

Los indios Ocloyas como propiedad: el rol de los curas doctrineros franciscanos durante los siglos XVI y XVII

Gloria Silvana Elías

Introducción

A partir de los documentos escritos desde 1932 a 1934 por el franciscano Fr. Gabriel Tommasini¹ respecto de la situación geográfica, demográfica y cultural de lo que fue en el siglo XVI y posteriormente en el siglo XVII la gobernación del Tucumán y, en particular, la situación de los indios Ocloyas (ubicados en la zona Noreste de lo que es actualmente la provincia de Jujuy), se han escrito una gran masa de estudios de corte histórico y antropológico al respecto, pero no así análisis filosóficos sobre las perspectivas éticas y antropológicas subyacentes en las acciones de los curas doctrineros franciscanos. Mi objetivo es poder llevar adelante un análisis hermenéutico —a partir de los discursos y documentos que Tommasini propicia en sus investigaciones—, de las concepciones que los franciscanos pusieron en juego en la conquista de América, en la zona indicada. De esta manera, me propongo contribuir a los estudios filosóficos de la región sobre la presencia del franciscanismo en Jujuy.

Para ello, vamos a procurar realizar una sintética descripción geográfica de las tierras que habitaban los indios que nos ocupan en este escrito, cómo se dio posteriormente la conquista de las tierras y la consecuente fundación de la ciudad bajo dominio español. A partir de ello, recuperaremos algunos pasajes de las crónicas franciscanas al respecto de este proceso para que, a partir de las mismas, podamos llevar adelante una interpretación de las nociones subyacentes que de hombre y de libertad sostuvo la práctica evangelizadora.

I. Población nativa prehispánica en Jujuy

En el sector oriental de lo que posteriormente fue la provincia de Jujuy, encontramos procesos de conquista y civilización que llevaron a cabo los españoles,

¹ Gabriel Tommasini, *Los indios Ocloyas y sus Doctrineros en el siglo XVII*, Monografía, V, c. XI, Año 19, N° 9-10. Noviembre-diciembre, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1932.

puesto que en esa zona confluían dos culturas importantes, a saber: la del Chaco y la de Los Andes². La conquista española irrumpió en esta zona, dominada previamente a su llegada por el imperio incaico, iniciando un proceso de conquista y colonización de los territorios y, por tanto, de sus habitantes, con el propósito de que tanto las tierras como los individuos en ellas, pasasen a ser propiedad de la corona española. Entonces, los pueblos de lo que hoy denominamos la zona del valle grande en Jujuy, a saber, Churuatas, Paypayas y Ocloyas, fueron extraídos de sus tierras naturales y ubicados en Doctrinas, de mano de sus encomenderos³. Otros, resistieron beligerantemente la conquista, sobre todo aquellos nativos ubicados en lo que se denominó la frontera del Chaco. La presencia de fuertes en la región, los cuales se “mudaban” conforme perdían en su enfrentamiento con los indígenas, dan cuenta de ello. Por ejemplo, en el caso de Jujuy, podemos encontrar el fuerte Santa Bárbara, construido en el siglo XVIII bajo las órdenes del Gobierno del Tucumán. Así, la organización del proceso colonizador civilizatorio estuvo articulada troncalmente por un proceso evangelizador, mediado por **Reducciones**. Las reducciones fueron organizaciones a cargo de curas doctrineros en las que justamente se reducían a los aborígenes (en tanto su condición de indómitos para los religiosos), a los fines de iniciarlos en un proceso de evangelización que era, a la vez, tomado por los devotos como proceso de civilización. Las reducciones también recibieron el nombre de **Misiones**. Con el tiempo, los **reducidos**, fueron trasladados a haciendas como mano de obra y, posteriormente, a ingenios, con un sistema semiesclavo.

El valle de Ocloyas ocupaba las hondonadas de los últimos contrafuertes de los Andes, hacia el Chaco, en una extensión longitudinal, de Norte a Sur, de 20 a 25 leguas y comprendía en sus sinuosidades a varios pueblos distintos, denominados Ocloyas, tal vez por la circunstancia de vivir en una región apartada y fragosa. Estos, ubicados al norte del pueblo de Humahuaca, al parecer tenían una relación política y económica de dependencia con los Omaguacas, y acompañaban a estos en sus enfrentamientos bélicos.

² Para un conocimiento pormenorizado puede consultarse Ana Teruel – Juan Pablo Ferreiro – Sebastián Peralta *et al.* (dirs.), *Jujuy, El oriente de la provincia. Pobladores, saberes, historias*, Jujuy Ed. Ue. Cisor-CONICET, 2020.

³ No es el propósito de este escrito detenernos en mostrar la interacción que entre las poblaciones orientales de Jujuy hubo en los tiempos prehispánicos, pero sí destacar que, desde aquellos tiempos hasta la actualidad, se pueden identificar caminos que articulan el sector centro-norte de la Quebrada de Humahuaca con las tierras orientales, las que poseían una gran variedad de recursos económicos, por ejemplo: minerales, tabaco, coca, miel, etc.

Ahora bien, la obra franciscana, según señala Tommasini en 1932, no cuenta con una crónica escrita. La única crónica franciscana para la época, según el autor nombrado, era la del R. P. Fr. Diego de Córdova Salinas, impresa en Lima en el año 1651⁴. Es por ello que él mismo ve conveniente narrar cuándo y por qué vía entraron los franciscanos a la gobernación del Tucumán y cómo llegan ellos a relacionarse con los Ocloyas. Afirmar Tommasini:

“Pocas, o ninguna otra parcialidad de indios, tal vez, del distrito de Jujuy, merecieron tanta solicitud y cuidado, en el siglo XVII, de parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, como la de los Ocloyas. Los Cabildos tomaron interés en reducir a esos indígenas a pueblo urbano y aseado; los Gobernadores dictaron providencias eficaces, a objeto de localizarlos en parajes cómodos y provistos de elementos indispensables para la vida; los Obispos desplegaron su celo con el propósito de proveerlos de competentes Doctrineros; los Misioneros mostraron siempre decidida voluntad para iniciarlos en la práctica de la vida cristiana”⁵.

Lo que aclara Tommasini es que, para aquella época, la contienda se dio respecto de cuál de las órdenes religiosas debería llevar adelante la tarea evangelizadora, si franciscanos o jesuitas, disputándose la paternidad de aquella doctrina y –agrega–, el “derecho de propiedad de la misma” que fue resuelta a favor de los primeros.

Los indios de referencia prometían, al principio, levantar sus ranchos, mandar los hijos a la escuela y vivir conforme al reglamento misional. Pero, según indican los documentos que menciona Tommasini, solo se logró el bautismo de niños y adultos enfermos de gravedad. Los franciscanos adujeron que ello se debió al contacto con los Chiriguanos y que, la condición de salvajes de estos últimos, los influenciaba a los Ocloyas de modo negativo, volviéndolos reticentes de aceptar las formas de trabajo que imponía la organización de las reducciones, así como también, el orden moral cristiano⁶.

⁴ Por lo que entiendo, Tommasini se refiere a Fray Diego de Córdova Salinas, *Crónica de la Provincia del Perú*, Lima, Jorge López de Herrera, 1651.

⁵ G. Tommasini, ob. cit., p. 197.

⁶ Respecto de la resistencia y el rol de los chiriguanos antes el proceso de cristianización, puede consultarse Carlos Page, “La evangelización jesuítica entre los chiriguanos”, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 17, 1-2 junio-diciembre, 2013, pp. 193-228.

En efecto, es notorio que las regiones calchaquies y las fronteras del Chaco salteño estaban habitadas por una población tan densa y poderosa que sostuvo largos años de guerra atroz con la milicia colonial⁷. A principios de 1536, probablemente, el adelantado Diego de Almagro movía su ejército desde Tupiza hacia el Sud, con soldados que fueron interceptados por los jujíes, como les llamaban los españoles, y se considera que podrían haber sido de la tribu Omaguaca. Por ese mismo año Francisco de Aguirre tomaba las riendas de la Gobernación de Tucumán que Felipe II había creado independiente de la de Chile, por cédula de 29 de agosto de 1563. El presidente de la Audiencia de la Plata, en mayo de 1565, enviaba a Tucumán un cuerpo de 110 expedicionarios a disposición de Aguirre, cuyo jefe era el capitán Martín de Almendras. Sucedió que, entrando al valle de Jujuy, determinó, el capitán citado, denunciar a los Omaguacas como promotores y ejecutores principales de la congregación ya mencionada. Al frente de 40 hombres atacó a los enemigos, por las espaldas de Humahuaca, para desalojarlos de su base de operaciones. Tommasini lo explica de esta manera:

“Ya próximo a expirar su mandato, 1586-1593, quiso poner un broche de oro a su obra grandemente constructiva, incorporando a la gobernación, por tercera vez, un precioso girón de territorio con todas las riquezas inmensas que encierra, arrebatándolo al furor salvaje, y reconstruyendo la población castellana, que fuera asolada por las hordas en 1576”⁸.

II. La fundación de San Salvador de Jujuy

La fundación de San Salvador de Jujuy pudo cuajar después de dos intentos frustrados (1561, 1575), en 1593. La resistencia indígena había sido doblegada, o al menos así lo leyeron los españoles. Fray Gabriel Tommasini se interesó durante 1932-1934 en recuperar la historia del convento de San Francisco en San Salvador de Jujuy a partir de los intentos de fundación de dicha ciudad en la época de la colonia. Al hacerlo, nos permite conjeturar con cierto grado de justeza, cuál fue el rol del franciscanismo durante dicho proceso. Según describe el franciscano “la idea era fundar en una de sus mesetas una ciudad que fuese como puerta franca y segura para las comunicaciones vitales entre el Perú y la nueva provincia conquistada para la

⁷ G. Tommasini, ob. cit., p. 215.

⁸ *Ibíd.*, p. 233.

Corona de España”⁹. La primera fundación tuvo lugar el 20 de agosto de 1561, cuando Castañeda¹⁰ quiso presentarse como hombre de “gran valer” pero, como lo describe Tommasini, Castañeda era un incapaz y “los indios comprendieron fácilmente que la cosa pública estaba confiada a manos ineptas y, aprovechando esa contingencia, armáronse contra los españoles, llegando a destruir por completo toda la obra gigantesca de Zurita¹¹, levantada en los cinco años de su provechosa actuación”¹². Así fue que el Virrey D. Francisco de Toledo, en su amplio programa de colonización, encargó al capitán Pedro Ortiz de Zárate¹³ lograr consumir lo que Castañeda no había

⁹ Gabriel Tommasini O. F. M., *El convento de San Francisco en Jujuy en la Historia y la Cultura Cristiana*. Monografía, año 21, N° 1-2, marzo-abril, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1934, p.16.

¹⁰ Gregorio de Castañeda fue un militar y conquistador español, gobernador de Tucumán entre 1561 y 1563. En 1561, dado sus arreglos con el poder, fue nombrado teniente de gobernador por Francisco de Villagra, gobernador de Chile. Castañeda comenzó su gobierno capturando por sorpresa a su predecesor Juan Pérez de Zurita, quien pretendió desconocer su autoridad. Sin guardarle ninguna consideración a su ex jefe, Castañeda lo sometió a un duro juicio de residencia, le quitó su encomienda de indígenas y lo envió preso a Chile, en agosto de 1561. La encomienda le fue otorgada a Francisco de Godoy, yerno de Francisco de Aguirre. El 20 de agosto de 1561 fundó la ciudad de Nieva, primera fundación de la actual ciudad de San Salvador de Jujuy, colocándole ese nombre en honor al virrey del Perú, Diego López de Zúñiga y Velasco, conde de Nieva. Castañeda tuvo procedimientos inhumanos pues pretendió imponerse con el terror. Esto enfureció a los aborígenes que dieron muerte a los primeros habitantes de la ciudad de Córdoba del Calchaquí. Las fuerzas del cacique Juan Calchaquí, destruyeron las ciudades de Londres, Nieva y Cañete, matando a treinta hombres y quince mujeres y niños, todos españoles. Las tres ciudades pobladas por Pérez de Zurita fueron despobladas en el gobierno de Castañeda.

¹¹ Juan Pérez de Zurita, nacido en Cañete de las Torres de Córdoba, Corona de España, 1516 y fallecido en La Plata, Virreinato del Perú, 1584, fue un militar español que participó en la conquista del actual territorio del Noroeste argentino a mediados del siglo XVI y fue nombrado como teniente de gobernador de Tucumán, subordinado a la Capitanía General de Chile, desde 1558 hasta 1561. Estuvo a cargo en el marco de la colonización, de la fundación de diversas ciudades, entre ellas, la ciudad que corresponde a la primera fundación de Jujuy –en 1561–, y destruida por la resistencia indígena en 1563. Nuevamente en aquel lugar se erigió la aldea española de San Francisco de Álava en 1575, que corresponde a la segunda fundación de Jujuy, la cual solo duraría un año.

¹² G. Tommasini, *El convento...*, p.17.

¹³ Pedro Ortiz de Zárate, nació en la ciudad de San Salvador de Jujuy en el año 1622. Su familia había recibido del rey, en pago a sus servicios, tierras y encomiendas en Jujuy. A partir del fatídico deceso de su esposa, decide ordenarse, ingresando al Seminario de Córdoba, donde hizo sus estudios y luego sus votos. Desde su ordenación, es designado a cargo de la sede

podido y, el día 13 de octubre de 1575, se hacía el segundo intento de fundación en el valle de Xivixivi, lo que se llamó ciudad de San Francisco de Álava. Sin embargo, Tommasini advierte que el gobierno de Gonzalo de Abreu, nombrado como “tiranelo”, había hecho lo posible para traer la ruina de la conquista de Zárate, ante ello: “los indios, al darse cuenta de estas condenables maquinaciones, arremetieron con furia contra San Francisco de Álava, degollando a sus esforzados habitantes, sin que pudieran salvarse más que tres o cuatro con la fuga, no obstante, su resistencia admirable”¹⁴. La tercera fundación tuvo éxito (1593), y los “indómitos aborígenes del valle” no pudieron atemorizar ni vencer los “valientes y nobles habitantes”. Clara es la postura de Tommasini al definir a los aborígenes como salvajes, in-habitantes de las tierras que estaban siendo conquistadas.

Argañarás debió terminar su histórica participación en 1597. Según el propio Tommasini, Argañarás debió llevar a cabo “trabajos y sacrificios cruentos” para dar forma al nuevo pueblo, consolidar su existencia y asegurarle una vida tranquila y duradera¹⁵.

Y luego de ello, Argañarás pide a la Audiencia, lo siguiente:

“Se me haga merced de me conceder Vuestra real persona los cargos de capitán y justicia mayor de la dicha ciudad que así poblé por dos vidas, de dos mis sucesores, con todos los demás privilegios, mercedes y franquicias concedidos a semejantes pobladores; la conquista de los chacogualambas, tierra incógnita a la buelta de la cordillera de Jujuy, con título de Adelantado de lo que así conquistare, con los dichos privilegios concedidos a pobladores; el gobierno de Tucumán por seis años y cuatro mil pesos de plata ensayada de ayuda de costa, con repartimientos de indios vacos que vacaren en esta provincia, de

parroquial en San Salvador de Jujuy. En 1647, las relaciones entre los colonos españoles y los indios eran turbulentas. Don Pedro inicia un proceso de pacificación entre ellos emprendiendo una expedición misionera. Hacia fines de abril de 1683, la cruzada, encabezada por Don Pedro y por los misioneros jesuitas, Antonio Solinas y Diego Ruiz, acompañados por un nutrido grupo de ayudantes y criados, se puso en marcha. La meta era la actual comarca de la diócesis de Orán (Salta), donde fijaron sus tiendas. La acogida de los indios fue muy buena, dando lugar a la conformación de reducciones. No obstante, también se empezó a dar una resistencia al interior de los clanes y así fue que, el 27 de octubre de 1683, los acometieron y los asesinaron, terminando dicha expedición en tragedia.

¹⁴ G. Tommasini, *El convento...*, p. 18.

¹⁵ Cf. G. Tommasini, *Los indios Ocloyas...*, pp. 244-245.

ayuda de costa, durante la conquista e pacificación de la dicha provincia. Es notorio que el benemérito fundador de Jujuy vióse desilusionado en su demanda de nuevas conquistas, y de poder escalar los peldaños de la gobernación tucumana, pues, como es de suponer, la Audiencia no dió lugar a tal petición, por motivos que se ignoran”¹⁶.

La Audiencia no cumplió con su pedido, pero deja en evidencia la idea de que los indios eran considerados una propiedad.

III. Perspectivas filosóficas en los franciscanos en el territorio

Fue el misionero jesuita José de Acosta quien, en 1588, aplicó la distinción categorial antropológica entre bárbaros y salvajes, bárbaros eran los incas y aztecas, mientras que los indígenas autóctonos eran llamados salvajes, semejantes a bestias. Pues bien, Pellichi, misionero franciscano que analiza lo acontecido durante los siglos XVII en adelante. Decía que, para reducir a los salvajes, primero había que hacerlos hombres, “reunirlos en un pueblo, acostumarlos a la agricultura, y al trabajo, cultivar después su espíritu y su corazón, y volverlos verdaderamente cristianos”¹⁷. En efecto, esa era la misión de los religiosos. Como plantea Tommasini, la cadena de mando de los religiosos que llegan a América era jerárquica y perfectamente establecida; si no venían acompañados por su respectivo Padre Custodio o Provincial, uno de aquellos era nombrado superior con título de comisario para el tiempo que aguardaba la nave en Cádiz o Lisboa y, especialmente, durante el largo viaje hasta América¹⁸. Tommasini tiene aquí presente la perspectiva de Lucas Ayarragaray al respecto, quien explica que Felipe II había solicitado del Pontífice por los años 1571 y 1572 que la elección de dicho comisario se hiciera por el rey y su consejo:

“Sin duda, en razón de costear los viajes de los religiosos, y por sus fines políticos; y que su cargo expirase tan luego como llegara a las Indias. El Pontífice se negó a lo primero, reivindicando a la Orden el derecho de elegir

¹⁶ *ibíd.*, p. 245.

¹⁷ Fray Pedro María Pellichi, “La Relación Histórica que de las Misiones y de la Asociación Católico-Civilizadora en favor de los indios infieles de la Confederación Argentina presenta el Padre Fray Pedro María Pellichi en el año 1861”, Génova, Imprenta de los Jóvenes Artesanos, 1862, Ana Teruel, (comp.), *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos de franciscanos del Chaco salteño* (1861-1914), Jujuy, CEIC, 1995, pp. 13-63.

¹⁸ G. Tommasini, *El convento...*, p.18.

su Comisario; pero, en cambio, otorgó que la autoridad de éste cesase en llegando al Convento de su último destino”¹⁹.

Luego de dicha descripción, Tommasini lleva adelante la siguiente referencia paradójica, pero no por ello incomprensible, sobre lo que considero puede ser la óptica que las misiones franciscanas tuvieron de la colonización de la que eran partícipes:

“Los indios de la elevada sierra que domina la ciudad, no podían contemplar con indiferencia la formación de un nuevo pueblo en tierras en que ellos ejercían el más absoluto dominio, y que fue siempre el teatro sangriento de víctimas inocentes. Por otra parte, aleccionados por una amarga experiencia, sabían a punto fijo que aquel avance extranjero significaba la pérdida definitiva de su libertad y de sus bienes. Uno de los caciques de mayor prestigio de la región era Diego Piltipoco. Este poderoso enemigo de españoles, y otros jefes de clanes y naciones distintas, confederados todos a los efectos de conservar sus derechos originarios, constituían una continua amenaza que, cual otra espada de Damocles, pendía sobre la ciudad”²⁰.

En efecto, los informes y crónicas que llevan adelante los misioneros franciscanos se encuentran colmadas de expresiones que refieren al colono español como cruento y sangriento en su trato con los indios. Si bien eran justamente los indios los que se consideraban salvajes, no obstante, los misioneros ocuparon un rol de intercesión y protección de la vida de aquellas comunidades con respecto a los colonos cristianos.

Ahora bien, la tarea de los frailes iba más allá de la ciudad, puesto que les fue encomendada la de construir reducciones o doctrinas, que en el caso de Jujuy concretamente fueron las Doctrinas de Ocloyas, Osas y Paypayas, denominándose a los frailes abocados a dicha tarea, “curas doctrineros”. La Doctrina de los Ocloyas estaba comprendida dentro de Humahuaca, pertenecientes a la encomienda de Ochoa de Zárate. Así es que, en el capítulo general de la orden franciscana celebrado en Roma en el año de 1612, hallemos el nombre de “Doctrina de San Francisco de Ocloies” (Wadingo). ¿De qué se trató? En palabras de nuestro relator: “Los conquistadores intrépidos de almas con su paciencia y su amor inagotables, llegaban a suavizar las toscas costumbres de los hijos del bosque, trocándolos en humildes y

¹⁹ Lucas Ayarragaray, *La iglesia en América y la dominación española: estudio de la época colonial*, Buenos Aires, J. Lajouane & Cia, 1920, p.57 ss.

²⁰ G. Tommasini, *El convento...*, p. 21.

sinceros cristianos, en labradores honestos, en brazos útiles para la industria y riqueza del país”²¹.

Tommasini explica que las doctrinas que estuvieron a cargo de los franciscanos en 1609 eran dos y, con la de los Ocloyas, establecida en 1611, llegaron a tres. Este número se mantuvo hasta 1617, pero según él las razones por la que se deja dichas doctrinas, se desconocían hasta ese momento. Nuevamente se hace presente la concepción ideológica que subyace en el autor, cuando leemos que, al referirse a las doctrinas de las que se ha hecho cargo la orden, lleva a cabo la siguiente distinción, “[...] de las cuales hay una o dos que tienen a más de mil indios y cinco mil almas”²². El trabajo continúa describiendo el derrotero de dichas doctrinas y el enfrentamiento en 1647 con hordas de indígenas provenientes del Chaco, lo cual se repite en 1664. Por último, el autor deja expresado que en 1671 se abandonan ciertas doctrinas en la zona de Jujuy y el Chaco.

La doctrina de indios Ocloyas y la de San Ignacio de indios Tobas, fueron fundadas en esa época. Ambas representan estandartes del proceso civilizatorio en manos de la cristianización de tales tribus. Los primeros datos que los conquistadores dan de los Ocloyas, lo definen como una raza guerrera e indómita, según el parecer del capitán D. Pedro Sotelo Narvaes, enviada al Presidente de la Audiencia de la Plata, de 1583. En dicha relación se asegura que existe “una tierra fragosa qué llaman Ocloya, tierra de mucho oro, a las vertientes de la cual está la gente que hemos dicho del Río Bermejo” y, añade luego: “Esta gente de Ocloya como diez leguas del valle de Jujuy”²³. Fue Juan Ochoa de Zárate el primero en disputar a los Ocloyas como de su propiedad. Las encomiendas fueron una de las creaciones más originales del tiempo colonial, que dieron margen a infinitos abusos con detrimento incalculable de la raza indígena. Las encomiendas no daban pues, a sus dueños, un derecho de propiedad perfecto, sino tan sólo el dominio útil, por un tiempo limitado. Los curas y doctrineros se veían con frecuencia en la triste disyuntiva de perecer de necesidad o de recibir sus estipendios en objetos de comercio a precios exorbitantes. Los sacerdotes padecían muchísimo por esta causa. A este respecto, el primer Sínodo del Ilmo. Obispo Trejo y Sanabria, de 1597, establecía, en línea general, que el encomendero debía satisfacer a razón de un peso por cada indio, al cura doctrinero. Pero, en el Sínodo de 1607 que fue el tercero diocesano, ordenó que la provincia de Salta, en atención al reducido

²¹ *Ibíd.*, p. 53.

²² *Ibíd.*, p. 58.

²³ Cf. G. Tommasini, *Los indios Ocloyas...*, p. 278.

número de indios de las encomiendas y que el estipendio no sería suficiente para sustentar a los doctrineros, fuese elevado. Lo que lograron las doctrinas es aglutinar en un mismo territorio lo que los doctrineros denominaron familias, estableciendo un sistema social conveniente para la evangelización y la mano de obra organizada²⁴.

El Concilio Tercero de Lima fijaba que la población de una doctrina tuviera como máximo, trescientas familias. Tommasini supone que este criterio también se mantuvo en la gobernación del Tucumán. Al respecto, afirma:

“La sanción del Sínodo tucumano, de reducir a los indios, fue aplicada en el distrito de Jujuy, con breve intervalo de tiempo. Los PP. Juan Fonte, Gaspar Monroy y Pedro Añasco, S. J., ya habían introducido la fe en la ciudad, poco antes fundada, y todas sus comarcas. Casavindo y Cachinoca formaban una sola doctrina que en 1596 o, a principios del año siguiente, tenía su doctrinero, quien se encargó de catequizar a los indios refractarios que Francisco de Argañarás hábilmente había sujetado. Sábese que en 1603 formaba aquella importante población una Vicaría que estaba a cargo de un señor P. Melchor Martín”²⁵.

Como ya dijimos, hubo un convenio estipulado entre los encomenderos y el doctrinero de dicho pueblo solemnemente aprobado por el Sínodo diocesano de 1607, y esto conduce a que, en 1611, se ocupe de la doctrina el Pbro. D. Juan Velázquez Radero, hallándosele al frente de la misma hasta el año 1621. Hasta el período de 1611, no consta que los Ocloyas, y otras parcialidades de menor importancia, hubiesen tenido doctrinero propio. Pero como hemos indicado, fueron incorporados al seno de la Iglesia en la misión del P. Monroy. Tommasini aduce que esta doctrina no pudo prosperar mucho más porque D. Juan Ochoa de Zárate, encomendero de una fracción de Ocloyas, tal vez la principal, llevóse consigo al cacique mayor de éstos, a la ciudad

²⁴ Referente a esta materia no hay más testimonio hasta hoy, que el convenio estipulado entre los encomenderos y el doctrinero de dicho pueblo, que era solemnemente aprobado por el Sínodo diocesano de 1607, mientras aparece en 1611, ocupando esa doctrina el Pbro. D. Juan Velázquez Radero, hallándosele al frente de la misma hasta 1621. Hasta el período de 1611, al que poco antes aludíamos, no consta que los Ocloyas hubiesen tenido doctrinero propio. Pero fueron incorporados al seno de la Iglesia en la célebre misión del P. Monroy y luego deben haber formado una sola doctrina con el pueblo de Humahuaca, ya que por tantos títulos estaban unidos a él.

²⁵ G. Tommasini, *Los indios Ocloyas...*, p. 308.

de la Plata, por asuntos particulares y, la ausencia de este cacique, malogró todas las gestiones precedentes de reducción, con harto sentimiento del Cabildo y enormes perjuicios de los indios.

Conclusión

De lo visto hasta aquí, se puede decir que los franciscanos asumieron la misión como un tipo de dispositivo capaz de disciplinar a los indios como mano de obra, pero con una fuerte crítica a los colonos, hacendados e ingenios azucareros y el trato de éstos a los indígenas²⁶. Así, paradójicamente, los franciscanos respaldaron los derechos de los indígenas en relación al avasallamiento que recibieron desde el siglo XVII y, en adelante, cuando se comenzó el proceso republicano.

En efecto, en el documento del franciscano Fray Pedro María Pellichi, “Relación histórica de las misiones del Chaco y de la Asociación católico-civilizadora en favor de los indios infieles de la Confederación Argentina presentada por el prefecto apostólico de las misiones del Colegio de Salta 1861”²⁷, éste dice:

“Entre las diversas castas de infieles y bárbaros del territorio argentino, en las dos y vastas riberas del Bermejo, desde el Pilcomayo al Salado, y desde la Nueva Orán al Paraguay y Corrientes, innumerables tribus se encuentran de salvajes pobres, desnudos, hambrientos, rudos e ignorantes, cuyo miserable estado conmueve el corazón humano”²⁸.

Se está refiriendo a las tribus de indios chiriguano, maticos, tobas y vilelas, entre otros. Ana Teruel, historiadora jujeña, recupera el relato de Pellichi²⁹ en donde queda manifiesta la teoría antropológica de los tres estadios por lo que pasa el indígena mediado por la Misión: el parte del estadio de salvajismo, luego el de bárbaro y finalmente el de civilizado. Recién le cabe ser considerado hombre cuando se civiliza y, recién allí, es digno de bautismo.

Así, civilización fue sinónimo de cristianización, proceso que estuvo a cargo de los curas doctrineros quienes, basados en la concepción antropológica de los tres

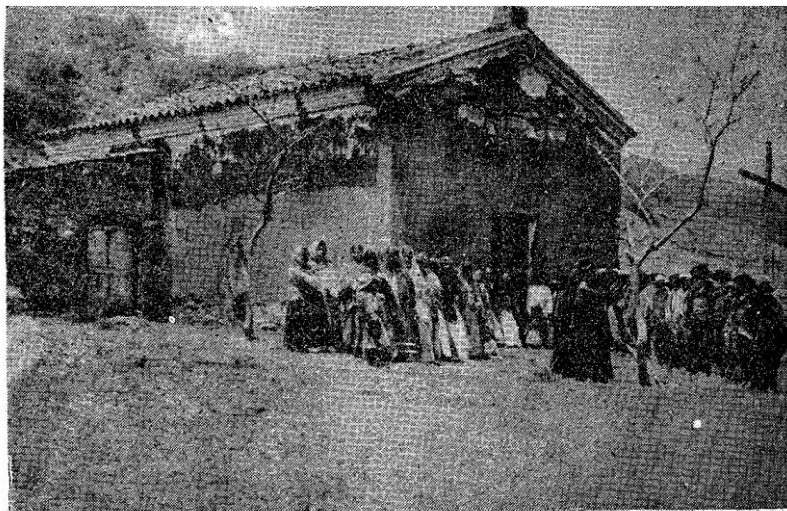
²⁶ A. Teruel, ob. cit., p. 11.

²⁷ *Ibíd.*, pp.13-63.

²⁸ P. Pellichi, ob.cit., p. 15.

²⁹ Cf. P. Pellichi, *ibíd.*, p. 19.

estudios, se vieron inmersos casi sin imaginárselo, en una de las campañas civilizatorias más cruentas que conoce la historia de nuestra República y con el rol de cuidar de la vida de quienes fueron los habitantes de nuestras tierras.



Indios Ocloyas y el señor Vicario' Toranso, actual de Jujuy, D. José de la Iglesia.

¿Un argumento pre-anselmiano en Avicena? Dudas y malentendidos

Pedro Mantas España

Cuando las Dras. Lertora y Violante amablemente me invitaron a participar en este “II Intercongreso Latinoamericano de Filosofía Medieval”, acepté con gusto; al mismo tiempo, les comenté que mi aportación consistiría en una presentación sobre un trabajo en curso que pretendo ir concretando a lo largo de los próximos dos meses. Se trata de un estudio al que comencé a dar forma justo antes del confinamiento de mediados de marzo. Desde entonces y hasta hace apenas un mes no he podido retomarlo. En España, como en muchos otros países, la pandemia ha sido y sigue siendo una circunstancia terrible que ha impactado brutalmente en nuestra vida familiar, académica y social.

Desearía dedicar mi presentación a Don Miguel Cruz Hernández pues, cosas del destino, un trabajo suyo está en el origen de mi actual investigación. Como saben, el pasado 25 de marzo fallecía Cruz Hernández. A su memoria le dediqué unas líneas que publicamos en el n° de marzo-abril en *Iberica Philosophica Mediaevalia*¹. Cosas del destino, poco después de iniciar esta investigación, fallecía la persona que la había motivado: un gran maestro y arabista que conocía muy en profundidad la obra y el pensamiento de Avicena.

Cuando hace unos meses me topé con el texto de Cruz Hernández que más adelante les muestro², me encontraba de estancia de investigación en Lovaina, allí no me dio tiempo de documentarlo adecuadamente y lo dejé para mi vuelta a Córdoba.

¿Cómo y por qué releí algunos textos del insigne arabista que hacía mucho tiempo había olvidado? Literalmente, me di de bruces con ellos, por pura casualidad, estudiando dos breves capítulos de una obra de Avicena (980-1035): *Al-Ishārāt wal-Tanbīhāt* (*Observaciones y admoniciones*). Aunque las traducciones al francés e inglés coinciden en el título, éste también puede traducirse como *Indicaciones y advertencias* (no obstante, a partir de aquí, me referiré a la obra como *Ishārāt*).

¹ [https://mailchi.mp/2406f056b816/iberica-philosophica-mediaevalia-abril-2020?e=\[UNIQID\]](https://mailchi.mp/2406f056b816/iberica-philosophica-mediaevalia-abril-2020?e=[UNIQID])

² Miguel Cruz Hernández, “Algunos aspectos de la existencia de dios en la filosofía de Avicena”, *Al-Andalus* 12/1, 1947: 97-122.

Ishārāt es la obra más tardía y una de las más completas compuestas por Avicena. El conjunto se divide en cuatro partes: Lógica, Física, Metafísica y Sufismo. Los dos capítulos que presento se integran en la tercera parte, la Metafísica. La edición de referencia es obra de Sulayman Dunya³. El texto ha sido traducido al inglés por Shan Inati⁴ también fue traducido al francés por Amélie-Marie Goichon⁵. Nunca ha sido traducido al castellano, de hecho, los capítulos que aquí presento han sido traducidos para esta investigación por parte de mi compañero del CNERU⁶, el Dr. Juan Pedro Monferrer, a partir de la edición de Dunya.

Los dos capítulos que aquí reproduzco son **admoniciones**. A través de las **admoniciones** o **advertencias** Avicena expresa su crítica a concepciones erróneas sobre cuestiones esenciales: en nuestro caso, la primera (capítulo 9) versa sobre “Lo necesario y lo posible en sí mismo”; la segunda (capítulo 29) –la más relevante para mi investigación– se aborda “la prueba para la existencia de aquello que es necesario en sí mismo por medio de la reflexión sobre la existencia misma”.

Comencemos con los textos de Avicena traducidos por Juan Pedro Monferrer: Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wal-Tanbīhāt*
Avicena, *Observaciones y admoniciones* (ed. Dunya, trad. Juan Pedro Monferrer)

IV, 9

“Admonición: Lo necesario y lo posible en sí mismo”

“Toda existencia, considerada de acuerdo con su esencia y sin considerar otras, lo es dado que la existencia le es o no necesaria por sí misma. Si [la existencia] le es indispensable, entonces es la verdad en sí misma, cuya existencia es necesaria por sí misma: es lo Subsistente. Y si la existencia no es necesaria, no se puede decir que es imposible en su esencia después de haber supuesto que existe. Pero, si en relación con su esencia, se la vincula con una condición, como la ausencia de su causa, deviene imposible; o [(si) se la vincula con] una condición tal como la existencia de una causa, [aquella] deviene necesaria. Si

³ Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wal-Tanbīhāt*, ed. Sulayman Dunya, Vol 3, Cairo, Dar al-Ma’arif, 1985.

⁴ Ibn Sīnā, *Al-Ishārāt wal-Tanbīhāt. Remarks and Admonitions*, trad. Shan C. Inati, New York, Columbia University Press, 2014.

⁵ La 1ª edición fue publicada en 1955 tomando como referencia la antigua edición de Forget, hay reedición de 1999. Véase A.-M. Goichon, *Ibn Sīnā. Livre des Directives et Remarques*, Paris, J. Vrin, 1999.

⁶ <https://www.uco.es/cneru/>.

a su esencia no se la vincula [con] ninguna condición, ni [con] el resultado de una causa ni su carencia, le queda la tercera opción, que es la posibilidad. Y con relación a su esencia, sería la cosa que en su esencia no es necesaria ni imposible. A toda existencia le es necesaria la existencia por su esencia o [en ese caso], la existencia le es posible por su esencia”.

Como pueden ver, el texto es especialmente complejo. La traducción de Monferrer es muy literal aunque, según me comenta Juan Pedro, el original árabe resulta todavía más rígido en su lectura directa; los corchetes son míos, los he intercalado para facilitar su lectura.

El segundo pasaje es el más relevante en el contexto de mi trabajo, dice así: *Ishārāt*, IV, 29.

“Admonición: prueba de la existencia de lo que es necesario en sí mismo mediante la reflexión sobre la existencia misma”.

“Reflexiona cómo nuestra explicación sobre la inmutabilidad (*thubūt*) del Primero (*al-Awwal*) y su unicidad (*waḥdāniyyah*), su liberación de los atributos (*al-ṣifāt*), no precisaba reflexionar sobre otro (asunto) que la propia existencia (*al-wuğūd*), ni precisaba considerar quién lo creó y lo hizo, aunque esto era una prueba de ello. Pero esta **vía** [de la demostración] es más sólida y más noble; esto es: cuando consideramos el estado de la existencia (*al-wuğūd*), la existencia (*al-wuğūd*) da testimonio de él, dado que es existencia (*al-wuğūd*) y después de eso él da testimonio del resto de lo que hay después de él en la existencia (*al-wuğūd*)”.

En la traducción de este capítulo, Juan Pedro ha intercalado los términos árabes que resultan relevantes. Especialmente debatido ha sido el uso matizado del término *wuğūd*, pues se encuentra en el núcleo mismo de la discusión en torno al problema **existencia/ser/existente** en la concepción aviceniana.

Como pueden ver, en el original árabe Avicena emplea *wuğūd*, “existencia”, aunque su sentido tal vez pueda funcionar como *anniyya* o *aysa*, es decir, como “ser”. Inaty ha traducido “existencia”, Goichon tradujo como “ser” a partir de la proposición: “cuando consideramos el estado del **ser** (*al-wuğūd*), el **ser** (*al-wuğūd*) da testimonio de él, dado que es **ser** (*al-wuğūd*) y después de eso él da testimonio del resto de lo que hay después de él en la existencia (*al-wuğūd*)”.

Algunos de los temas clave para la discusión más reciente sobre el uso del término *wuğūd* en el pensamiento de Avicena pueden seguirse en el artículo de Olga Lizzini⁷ y en el número especial que ha publicado la revista *Noesis*⁸.

Si leen detenidamente y con algo de paciencia el texto de la *admonición* 29 descubrirán que tienen una joya ante sus ojos, un preciado tesoro de los que no abundan. El contenido de *Ishārāt* no se conoció en el Occidente medieval, por ello, estos textos de Avicena no se encuentran entre las refutaciones de Tomás de Aquino a Avempace o Averroes.

En la **admonición 29**, Avicena opone su argumentación frente a los Mutakallimun –que pretendían establecer la necesidad de la Creación para explicar el inicio de los cuerpos– y, frente a los argumentos de los físicos, basados en la causa o el inicio del movimiento.

Avicena considera que el método deductivo es más noble que aquel que se remonta del efecto a la causa, deteniéndose en la *evidencia* abordada por metafísicos y teólogos. Es a partir de la comprensión directa que el alma tiene de su ser que puede acometerse la intuición de la existencia.

Cuando me encontraba trabajando en estos textos, desde el primer momento percibí que podrían abordarse como una clase de argumento **pre-anselmiano** de características muy particulares: una prueba de la idea de existencia basada en una poderosa intuición con la cual la inteligencia es capaz de razonar.

En un párrafo posterior al texto que les he presentado, Avicena alude a un fragmento del Corán (XLI, 53) y hace referencia a los signos que son evidentes para los individuos a los que resulta familiar este tipo de intuiciones, aquellos a quienes él se refiere en término como *ṣiddīqūn*, *veraces* o *verídicos* (el término *ṣiddīqūn* procede del hebreo *ṣādīq* y hace referencia a *los justos*).

Pero, incluso teniendo en cuenta la purificación intelectualista que es parte del sistema de Avicena, Goichon (p. 371, n. 1) pensaba que *ṣiddīqūn* no puede reducirse a un sentido estrictamente racional; el conocimiento de estos **justos** evoca más la

⁷ Olga Lizzini, “*Wuğūd-Mawğūd/Existence-Existent in Avicenna. A key ontological notion of Arabic philosophy*”, *Quaestio* 3, 2003: 111-138.

⁸ *Noesis. Revue philosophique du Centre de Recherches en Histoire des Idées. Avicenne. Ibn Sīnā (980-1037). L'être et l'essence* 32 (2018).

intuición que el razonamiento a la manera de San Anselmo. Y ... sí, aquí aparece Cruz Hernández: según Goichon, “si se rechaza, como hace Cruz Hernández, la hipótesis de una idea adquirida por medio del intelecto agente (lo que tampoco nos parece el caso más probable), esto no nos lleva necesariamente al argumento ontológico”.

¿Cómo? ¿el argumento ontológico de san Anselmo? Pues sí, efectivamente, en un texto tan original como olvidado, Cruz Hernández aborda este capítulo de *Ishārāt*, en una época tan temprana como 1947⁹, percibiendo claramente el potencial que podía encerrar para todo aquel que trabajase el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury (1033-1109), y desease profundizar en modelos precedentes y en los vericuetos de esta clase de **argumentaciones**.

Decía Goichon que el argumento de Anselmo se inicia con el razonamiento de un concepto; mientras que el de Avicena se apoya en el razonamiento pero, a partir de una intuición. Una intuición cuya naturaleza no queda claramente establecida; da toda la impresión de poseer un carácter metafísico, pero conteniendo un matiz de **misticismo natural**.

Por su parte, responde Cruz Hernández, Avicena habla de una **vía** de la demostración, nada de iluminación sin más. Se parte de una intuición metafísica de la existencia como existencia. Es a partir de la comprensión directa que el alma tiene de su ser como podemos acercarnos a esta intuición. Por ello, y como Cruz Hernández refuta a Goichon, este pasaje tal vez sea el primer borrador conocido del argumento ontológico.

En el artículo de Cruz Hernández que acabamos de mostrar, éste afirma:

“En el *Šifā*’ y en el *Nayāt* al tratar de estos problemas no encontramos nada semejante; hay algunas afirmaciones, como ‘el Ser Necesario es el ser que sería contradictorio suponer como no-existente’. O ‘es contradictorio que la Necesidad de su Ser [del Ser de Dios] le venga de otro’. Estas afirmaciones, tomadas aisladamente, se acercan un tanto a los supuestos sobre los que se levanta el argumento ontológico; pero estos mismos textos, tomados dentro de sus contextos respectivos, pueden sólo querer decir que, habiendo supuesto por hipótesis que el Ser Necesario es aquel que existe sin necesidad de otro y sólo

⁹ Miguel Cruz Hernández, “Algunos aspectos de la existencia de dios en la filosofía de Avicena”, España, 1947.

por sí mismo, sería contradictorio concluir en alguna proposición lo contrario. En nuestra opinión la clave de esta omisión está en la evolución del pensamiento de Avicena. El texto en el que se presenta el camino hacia los supuestos del argumento ontológico está en los *Ishārāt*, y en esta obra se nota el alejamiento cada vez más pronunciado en Avicena de sus primitivos puntos de partida” (p. 23).

Frente a Goichon, que habla de iluminación sin más, de un conocimiento *no adquirido* (innato), o **adquirido directamente**, Cruz Hernández cree que una lectura semejante prescinde de la expresión **vía** [de la demostración] que aparece en la **admonición 29**.

Pues bien, aunque la lectura de Goichon y Cruz Hernández difieren notablemente, es necesario advertir dos cosas: en primer lugar, no está claro si el término utilizado por Avicena es *bāb* o *bābah* –ambos poseen un sentido muy distinto, el segundo término es el que Cruz Hernández e Inaty habrían adoptado–; en segundo lugar, Cruz Hernández asume una lectura del *argumento* de san Anselmo que hoy se encuentra en profunda revisión. Con referencia a esto último, tan sólo quisiera señalar lo siguiente: Hace unos años tuve la oportunidad de asistir a un seminario impartido por Emmanuel Falque. Allí presentó un texto muy interesante donde discute en extensión el contexto espiritual del argumento de san Anselmo¹⁰. Entre las conclusiones de su trabajo, Falque afirma:

“El argumento ontológico es teofánico cuando es manifestación de una experiencia en el pensamiento (el insensato) y/o expresión en la fe (Anselmo). Encontraremos, pues, remedio a las pretendidas derivas de los interlocutores de Anselmo no al condenar al insensato, imposible de confundir con el humano pecador (K. Barth), sino viendo en este debate con el *insipiens* el lugar de una legítima experiencia de razón, compartida con lo humano ‘sin más’, situado entre la fe del creyente, obtenida por revelación, por un lado [Anselmo] y la presunción de ‘alguna mente’, por otro [el orgulloso]: ‘ésta es, creemos nosotros ahora con Jacques Paliard, la significación esencial del argumento, que no consiste en modo alguno en pasar de lo lógico a lo real, sino a captar, *en el seno mismo de una experiencia específicamente intelectual* la realidad

¹⁰ Emmanuel Falque, “De Dios que viene a la idea: el argumento teológico como argumento teofánico (Anselmo de Canterbury)”, Seminario impartido en la Abadía de Silos. Silos, 2009.

que la condiciona y que ella refleja en objeto: No *me afirmarías*, podría decirse, si no me *poseyeras* ya” (p. 32).

Como ven, se trata de una vía de exploración del **argumento** realmente sugerente. Es una muestra más de las múltiples posibilidades y los numerosos pliegues que encierran estas **argumentaciones**. Como hemos visto, la **vía demostrativa** que propone Avicena tampoco se encontraría exenta del conflicto de interpretaciones que se pone de manifiesto cuando profundizamos en los análisis más recientes sobre el **argumento** de Anselmo, ya sea desde la perspectiva a la que acabamos de aludir, ya sea desde los análisis sobre la **lógica** del *argumento ontológico* que Graham Oppy ha presentado en algunos de sus trabajos más recientes¹¹.

¹¹ Graham Oppy (ed.), *Ontological Arguments*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.

Otra manera de pensar la filosofía cristiana medieval
Breve reseña del libro “Aristóteles en París” de próxima aparición.

Luis E. Bacigalupo

Presentación de la obra

Título: Aristóteles en París

Subtítulo: Ensayos sobre la filosofía cristiana de la Edad Media

Contenido

Prólogo

Agradecimientos

Abreviaturas

Primera Parte

I. Pensar el mito

II. El útero de la Modernidad

III. Un problema llamado Aristóteles

IV. La mutación de la teología

V. La caja de herramientas

VI. La vertiente mística

VII. Comprender el mito

Segunda Parte

VIII. Una mente exorbitante

IX. El monje filósofo

X. La verdad del argumento

XI. Amantes de los clásicos

XII. La apoteosis de la lógica

XIII. Una ética teológica

XIV. Dos formas de pensar

Tercera Parte

XV. Aristóteles en París

XVI. Desvelos dominicos

XVII. Los frailes grises

XVIII. La postulación de Dios

XIX. Realidad y posibilidad

XX. Una nueva teoría del yo

XXI. La cosecha de Ockham

Bibliografía

Prólogo

Las tres partes de este libro requieren una breve explicación. La primera reúne los ensayos que introducen al lector a una visión de la filosofía medieval que acentúa la importancia que tiene en su génesis la cristología. En el tercer ensayo se plantea la tesis central, que coloca a Aristóteles como el personaje no siempre manifiesto de todo el libro. Este no es, sin embargo, un libro sobre la filosofía de Aristóteles, sino uno que presenta los esfuerzos de los filósofos medievales por dar cuenta racional de la fe en Cristo. La segunda parte presenta el periodo en que la filosofía no se concebía como generadora de doctrinas propias, sino como una compleja caja de herramientas conceptuales usada para elucidar los aspectos problemáticos de la doctrina cristina. El octavo ensayo destaca la excepción del período, que es Escoto Eriúgena, filósofo de singularidad excepcional. La figura dominante de esa parte es Abelardo y el décimo cuarto ensayo se vale de este polémico filósofo para exponer el núcleo teórico del libro. La tercera parte contiene el ensayo que da nombre al conjunto, Aristóteles en París, título que usé hace muchos años para una conferencia. De lo formulado ahí emanan quizás todas las disquisiciones que expuse en mis clases y que, en este volumen, se recogen con algún concierto. Esta última parte está dedicada a explorar las opciones que, respecto de la teología revelada, se barajaron durante la escolástica aristotélica. El décimo octavo ensayo, La postulación de Dios y, el décimo noveno, Realidad y Posibilidad, deberían ser, según el plan, los más conclusivos.

Este volumen está pensado como el segundo de una trilogía. El primer libro se titula *Los Rostros de Jano* y fue publicado en 2011. Ahí me ocupo de la filosofía que inventa Agustín de Hipona y destaco su influencia en la Alta Edad Media. El tercero se titula *El Principio Mateo*, pero sigue en calidad de libro posible. Según el proyecto original, debería ser una breve historia del pensamiento político de la Edad Media, narrada desde sus vínculos cambiantes con el agustinismo y el aristotelismo.

Durante más de tres décadas la filosofía medieval ha sido el asunto central en mi labor docente. Debo aclarar, sin embargo, que no soy un medievalista si por eso se entiende uno de esos semidioses académicos que leen manuscritos y hacen descubrimientos fantásticos, cosa que todavía puede ocurrir. Pero tampoco soy profano en la materia. Sobre la base, harto más modesta, de mis largos años de estudio y docencia,

he escrito estos ensayos en un lenguaje que quiere ser aceptable para los especialistas y, a la vez, asequible a un público menos familiarizado con los tecnicismos de la filosofía universitaria.

Lima, agosto de 2020

Epílogo

Con la finalidad de destacar por qué sigue siendo interesante pensar en la filosofía de la Edad Media, en estos ensayos he contrastado mis opiniones con las de varios especialistas, tanto del campo de la historia de la filosofía medieval, de la teología católica, de la filosofía en general y, en menor medida, de las religiones comparadas. En la conversación con esos autores me he planteado una pregunta de fondo: ¿en qué radica el interés que aún despierta la filosofía cristiana medieval tanto dentro como fuera de los círculos académicos? Mi respuesta hipotética es que el interés actual en esa filosofía se debe a la fuerza histórica del mito del Mesías, que sigue actuando hoy en la cultura secular, aunque de una manera por lo general oculta. Para la elaboración de esta hipótesis he presentado el mito del Mesías desde la cristología católica. En ese sentido, lo que los filósofos cristianos de la Edad Media piensan es el **acontecimiento Cristo**. No hace falta justificar esta otra manera de pensar la filosofía cristiana medieval, porque a nadie se le oculta que se declaran filósofos cristianos, de modo que algo relevante debe haber en esa calificación de su pensamiento. Pero esta hipótesis —que los filósofos cristianos de la Edad Media tienen como objetivo principal común pensar el mito cristológico— es, si acaso, una asunción poco atendida.

Para mi aproximación sistemática al objetivo principal de la filosofía cristiana medieval he usado el término **mito** como concepto heurístico. Esto es algo que hago en un sentido positivo, es decir, como una “filosofía en forma de narración” (Luc Ferry), que posee una racionalidad reconocible a la perfección, en la que se asume de manera necesaria la realidad de lo narrado. Pero, desde luego, hago esto sin desconocer el sentido negativo del término **mito**, es decir, la asunción común de que es un relato irreal, fantástico, imaginario e incluso infantil. Ese sentido negativo tiene que ser tomado en cuenta desde la aproximación histórica porque los medievales nunca usarían **mito** en el sentido en que lo uso yo para dar cuenta de aquello que ellos buscaban comprender. Los filósofos medievales niegan que el acontecimiento Cristo sea un mito, en el sentido de relato irreal y, sin embargo, no podrían negar que es un mito si se les mostrara que el mito cristológico es una filosofía en forma de narración que

constituye una realidad, dudosa desde la razón natural, pero incontrovertible desde la fe. Esta es la **otra manera de pensar la filosofía cristiana medieval** que propongo, pero me queda claro que mi propuesta no puede funcionar de manera convincente sin un manejo cuidadoso de lo que se quiere decir con **mito**.

Desde la filosofía del lenguaje, la hermenéutica filosófica o la fenomenología se podría definir mi enfoque como la asunción hipotética de que el principal problema de la filosofía cristiana medieval es la naturaleza de la narrativa que constituye la realidad del mito cristológico. Desde los tiempos antiguos, cuando ya la palabra **mito** tenía un sentido despectivo, los esfuerzos de los Padres de la Iglesia (Orígenes, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, etc.) están volcados a la tarea de traducir las narraciones del mito cristiano en conceptos o, mejor aún, en una constelación de conceptos que pudiese representar, en otro registro racional, lo que revelan las narraciones mitológicas originales en un registro racional estético. La cuestión filosófica fundamental de los primeros filósofos cristianos es cómo convertir el saber sobrenatural del mito, que se presenta en imágenes y alegorías, en un saber natural acerca de lo sobrenatural, que pueda ser expresado en conceptos. Una vez instalado ese hábito intelectual como **ciencia de las cosas divinas**, la tarea de los filósofos en las generaciones siguientes tendría que ser el esclarecimiento de la diferencia ahí implicada: ¿cómo opera el saber natural que se construye sobre la base de los conceptos? ¿qué es saber sobrenatural que se obtiene a partir de las imágenes y las alegorías? ¿cómo se vinculan estos saberes entre sí?

Desde las religiones comparadas y la filosofía de la religión surge otra perspectiva sobre lo mismo. He resucitado la vieja hipótesis de Mircea Eliade, según la cual el hombre moderno se sigue alimentando de mitos, pero degradados o en decadencia. Mi interés, sin embargo, no es describir ni calificar los mitos actuales, sino asumir una perspectiva jungiana: los mitos están ahí, siguen operando en la imaginación colectiva y lo hacen mediante simbolismos ancestrales que pueden ser revitalizados por algunas tradiciones culturales en la medida en que permitan recuperar el carácter oracular de sus textos sagrados. Sin embargo, la interpretación de los mitos como factores de realidad no tiene un lugar dominante en la cultura universitaria, ni siquiera en los estudios humanistas y, cada vez menos, en el espacio público de las democracias liberales. Aquí la hipótesis dice que hay un inconsciente colectivo que retiene el sentido del saber sobrenatural, aunque haya perdido la noción de los contenidos tradicionales. Visto así, el mito se asume en mis ensayos como un componente propio de la psiquis y la auto-comprensión humana cualquiera sea la época que se esté estudiando.

Desde la teología católica, el problema filosófico que surge en este enfoque, tiene que ver con la fuerza histórica y cultural del **acontecimiento Cristo** en la cultura medieval. Es claro que se trata de un mito mesiánico, lo que significa que posee un carácter peculiar: es una profecía que se recoge de los oráculos bíblicos. Esto implica, a su vez, que posee una dimensión ética y una dimensión poética. ¿Cuán afectada queda la dimensión poética y cuán alterada queda la dimensión ética de la profecía mesiánica debido a la traducción del pensamiento simbólico-conceptual de la mitología en el pensamiento analítico-conceptual de la filosofía escolástica? Esta se diría que es la pregunta central o, al menos, una de las preguntas principales que me planteo en este libro. Y, aunque en su desarrollo histórico reviste una enorme complejidad, la respuesta de base a esta cuestión es sencilla: tanto para los lectores tardo-medievales como para el lector moderno y el lector de hoy, la dimensión profética y oracular ha quedado muy afectada. Extraer enseñanzas del lenguaje sagrado es una tarea ardua de reducción del discurso a lo esencial, para la que hoy ya no existe en los círculos académicos el entrenamiento del que gozaron aún los medievales.

Desde la historia se puede afirmar un proceso filosófico que consiste en sucesivas mutaciones de paradigma, cambios que afectan tanto a la filosofía como a la teología. Durante los siglos medievales **agustinianos**, hubo el entrenamiento necesario para comprender la gran pasión intelectual de la época medieval, que es el desciframiento del **acontecimiento Cristo**. El mito fue abordado con suficiencia hermenéutica y exegética desde sus propios símbolos y desde la intertextualidad de la escritura sagrada; pero esa habilidad se afecta de manera negativa desde los tiempos de Lombardo y se agrava durante la escolástica aristotélica, cuando la universidad se desentiende de la retórica y forja un nuevo método teológico basado primero en la lógica boeciana y luego en la ciencia analítica de Aristóteles. Para narrar esta compleja historia, que bien podría llamarse la historia de la gestación de la Modernidad, me valgo de la metáfora del útero, porque el útero es un hábitat ajeno a nosotros, pero de donde todos procedemos.

Puede decirse, pues, que la afirmación central que domina mis ensayos es que **la Escolástica medieval es el útero de la Modernidad**. Esta es una metáfora que no solo quiere destacar el papel del útero como *terminus a quo*, sino también como *terminus ad quem*, es decir, como símbolo de un hipotético deseo colectivo inconsciente de retorno al mundo encantado de la mitología. La metáfora se complementa con el momento de la concepción, que describo como la mutación del método teológico, y con el período de la gestación, que ubico entre 1150 y 1350. La trama intrauterina en

mi narración es el descubrimiento de la ciencia analítica de Aristóteles y la recomposición del segmento de línea de Platón.

No hace falta que en el epílogo me detenga en las características de la ciencia aristotélica, ni que explique la diferencia entre analítica y dialéctica; pero tal vez sí convenga que diga algo acerca del uso del segmento de línea, porque en ello baso las tesis epistemológicas de mis ensayos. Se trata de una tesis que he sostenido en mi libro *Los Rostros de Jano*, según la cual en la epistemología de Agustín se quiebra el segmento de línea de *República* VI, donde Platón establece la conocida relación jerárquica entre *doxa* y *episteme*. En el *De Trinitate*, Agustín no admite esa subordinación y más bien subordina a la *scientia inferior* (*episteme*) a la *sapientia christiana* (ortodoxia), es decir, quiebra el segmento de línea e invierte la relación jerárquica de una racionalidad por la otra.

La tesis historiográfica que surge de este uso del segmento de línea es que, en la era agustiniana, el método teológico se construye sobre la base de una epistemología basada en la retórica y calcada de la hermenéutica jurídica, hasta que se empieza a recuperar un manejo de la dialéctica (lógica boeciana) que modifica la manera en que se venía pensando el mito cristológico por parte de los Padres de la Iglesia y en la tradición conciliar. Esto ocurre por primera vez bajo la influencia de Abelardo y de Lombardo y, con ello, se prepara la recomposición del segmento de línea de Platón que, a la larga, se consolidará con la llegada del aristotelismo a la Universidad de París. Esa recomposición conduce a la creación de un nuevo método teológico, cosa que ocurre en medio de las sucesivas condenas y el conflicto de las facultades, apremios que reflejan el choque de fondo de la cultura mitológica tradicional y la naciente cultura científica.

En mis ensayos presto atención a la secularización de la teología, más que a otros aspectos del fenómeno complejo que llamamos secularización de la cultura occidental. La secularización de la teología se podría definir como la progresiva naturalización del discurso acerca de lo sobrenatural, o como la domesticación conceptual de lo sagrado. En concreto, se trata de un alejamiento de los aspectos simbólicos y alegóricos de la racionalidad mitológica inherente a los relatos bíblicos, que se anuncia ya desde los Padres de la Iglesia, pero que se agrava en la era de la lógica boeciana. La llamada Temprana Escolástica es como el óvulo del que habrá de surgir el embrión de la Modernidad. La fecundación es la aceptación en el siglo XIII de la ciencia analítica como expresión genuina de la racionalidad. Ese es el momento histórico en el que se decreta el ocaso del pensamiento simbólico-conceptual. Es el momento de poder del

Aristóteles latino, que se evidencia en el predominio de una lectura física y metafísica de la realidad, en detrimento de las lecturas retórica y poética. Subrayo que es el Aristóteles latino el que produce este efecto negativo, porque el Aristóteles griego compuso sendos tratados de retórica y poética que, sin embargo, no recibieron la misma atención porque la capacidad de la analítica de confeccionar un modelo más manejable de la realidad fue lo que fascinó a los medievales y, desde esa fascinación, se aventuraron a crear un modelo más natural de las cosas sobrenaturales.

No obstante, el proyecto de un método teológico analítico, falla. Mis ensayos ya no discuten las posibles respuestas a la pregunta por qué falló el proyecto de una teología científica; pero dan algunas pistas para continuar la conversación. En los tiempos modernos, la ciencia abandona el paradigma especulativo de la metafísica aristotélica y acoge el paradigma basado en el cálculo matemático, racionalidad científica que la teología revelada ya no puede pretender asimilar. Asumo que ese es el momento histórico de la secularización. No habrían sido los filósofos medievales, sino sus sucesores modernos, quienes caen en la cuenta de que el modelo metafísico de la realidad, construido a partir de la intensa discusión de la filosofía de Aristóteles, funciona *et si Deus non daretur*.

Para exponer esta otra manera de pensar la filosofía cristiana medieval, en mis ensayos no desvinculo a la filosofía de la teología, sino todo lo contrario, muestro cómo una teología que busca depurarse mediante el uso de la filosofía lo hace con tanto esmero, que llega incluso a palidecer. Una vez producida la separación definitiva de las disciplinas universitarias, la teología, la filosofía y las ciencias de la naturaleza, toman rumbos divergentes. Como heredera de ese parto, la teología moderna se queda con una pretensión de científicidad frustrada y parecería que la única posibilidad abierta para su regeneración es la exploración de aquellas alternativas filosóficas a la ciencia analítica que, por fortuna, también se desarrollaron en la Escolástica, sobre todo por parte de los grandes filósofos franciscanos.

Mis ensayos no pretenden dar cuenta detallada de esa historia formidable. Apenas presto atención a las respuestas ofrecidas por los filósofos cristianos medievales a preguntas que ellos no formularon de manera explícita. Me concentro, más bien, en la literatura secundaria en alemán e inglés que me permite configurar en mi narración un efecto histórico muy poco atendido entre los estudiosos de la filosofía medieval: la paulatina secularización de la cultura occidental producida por los esfuerzos de traducción filosófica del mito cristológico, proceso que, a la larga, condujo a la total naturalización del conocimiento de lo sobrenatural en los tiempos modernos.

Bibliografía

Textos (en construcción)

- Abelardo, Pedro. 1990. *Conócete a ti mismo*. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro R. Santillán. Madrid, Tecnos.
- . 2003. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca. Buenos Aires, Losada.
- . 2005. *Lógica para principiantes*. Tradução do original em latim do Carlos Artur Ribeiro do Nascimento. São Paulo, UNESP.
- . 2014. *Sí y No*. Introducción de Claudio Calabrese. Traducción de Carlos Domínguez. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Abaelard, Peter. 1988. *Theologia Summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina*. Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit. Übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ursula Niggli. Lateinisch-Deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- . 1995. *Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher, A Jew and a Christian*. Translated by Paul Vincent Spade. With an Introduction by Marilyn MacCord Adams. Indianapolis and Cambridge. Hackett Publishing Company, Inc.
- Agustín. 1965. "La Ciudad de Dios". En: *Obras de San Agustín*. En edición bilingüe. XVII. Madrid, BAC.
- . 1969. "De la doctrina cristiana". En: *Obras de San Agustín*. En edición bilingüe. XV. Madrid, BAC.
- Anselm of Canterbury. 1998. *The Major Works*. Edited with an Introduction by Brian Davies and G. R. Evans. Oxford and New York, Oxford University Press.
- Aquino, Tomás de. 1991. *Teoría de la Ciencia*. Estudio Preliminar, Traducción y Notas de Celina Lértora Mendoza. Buenos Aires, Ediciones del Rey.
- Aristóteles. 1970. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, Gredos.
- Bernard of Clairvaux, Saint. 2016. *Collection*. 8 Books. London, Aeterna Press.
- Bernardo, San. 1983. *Obras Completas* 1. Edición preparada por los monjes cistercienses de España. Madrid, BAC.
- Celso. 1989. *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid, Alianza Editorial.
- Clement of Alexandria. 2006. "The Miscellanies or Stromata. Book I." En: *Ante-Nicene Christian Library*. Translations of The Writings of the Fathers. Down to AD

325. Volu-me 4. Edited by the Rev. Alexander Roberts and James Donald-son. Edinburgh, Elibron Classics.
- Courçon, Robert de. 1996. *Statutes for the University of Paris, 1215*. Paul Halsall. Medieval Sourcebook:
<https://sourcebooks.fordham.edu/source/courcon1.asp>
- Duns Scotus. 1987. *Philosophical Writings*. Translated by Allan Wolter, O.F.M. Indianapolis and Cambridge, Hackett.
- Hildegard von Bingen. 1954. *Wisse die Wege. Scivias. Nach dem Originaltext ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler*. Salzburg, Otto Müller Verlag.
- Origen. 1973. *On First Principles*. Being Koetschau's Text of De Principiis Translated into English, Together with an Introduction and Notes by G.W. But-terworth. Introduction to the Torchbook edition by Henri DE Lubac. Gloucester, Mass. Peter Smith.
- Ockham, William of. 1991. *Quodlibetal Questions*. Volumes 1 and 2. Quodlibets 1-7. Translated by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelly. New Haven & London, Yale University Press.
- Parens scientiarum*. 1996. *Statutes of Gregory IX for the University of Paris, 1231*. Paul Halsall. Medieval Sourcebook:
<https://sourcebooks.fordham.edu/source/uparis-stats1231.asp>
- Porphyry. 1853. *Introduction (or Isagoge) to the logical Categories of Aristotle*. Vol. 2. pp. 609-633.
http://www.tertullian.org/fathers/porphyry_isagogue_02_translation.htm
- Salisbury, Juan de. 1984. *Policraticus*. Edición preparada por Miguel Ángel Ladero. Madrid, Editora Nacional.
- Scottus Eriugena, John. 1998. *Treatise on Divine Predestination*. Translated by Mary Brennan, with an Introduction to the English translation by Avital Wohlman. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Selections from the Condemnation of 1277. 2006.
https://faculty.fordham.edu/klima/Blackwell-proofs/MP_C22.pdf

Literatura secundaria

- Aertsen, Jan A. 2000. "Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen." En: *Theo Kobusch. Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- Andrée, Alexandre. 2020. "Sacra Pagina: Theology and the Bible from the School of Laon to the School of Paris." En: *A Companion to Twelfth-Century Schools*. Edited by Cédric Giraud. Leiden and London, Brill.

- Angenendt, Arnold. 2009. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt, WBG.
- Anscombe, G.E.M. 1985. "Why Anselm's Proof in the 'Proslogion' is not an Ontological Argument". En: *Thoreau Quarterly* Vol. 17, no1-2, pp. 32-40.
- Balmer, Hans Peter. 2018. *Es zeigt sich. Hermeneutische Perspektiven spekulativer Mystik*. München, Universitätsbibliothek Ludwig-Maximilians-Universität.
- Barrio Maestre, José María. 1989. "La disputa averroísmo-tomismo en el op. 'De unitate intellectus contra averroistas' de Tomás de Aquino". En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía VI* 1986-87-88-89. Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense.
- Barth, Karl. 1958. *Fides Quaerens Intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. Zollikon, TVZ.
- Beckmann, Jan P., Ludger Honnefelder, Gangolf Schrimpf, und Georg Wieland (Hg.). 1996. *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Beuchot, Mauricio. 1991. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1993. *Signo y Lenguaje en la Filosofía Medieval*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berman, Harold J. 1996. *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. México, FCE.
- Bochenski, I.M. 1966. *Historia de la Lógica formal*. Madrid. Editorial Gredos.
- Boulnois, Oliver. 2000. "Johannes Duns Scotus. Transzendente Metaphysik und normative Ethik." En: *Theo Kobusch. Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- Brennan, Mary. 1998. "Foreword." En: *John Scottus Eriugena. Treatise on Divine Predestination*. Translated by Mary Brennan, with an Introduction to the English translation by Avital Wohlman. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Brown, Stephen F. 2011. "William of Ockham". En: *Lagerlund H. (eds) Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Dordrecht, Springer.
- Burger, Maria. 2011. "Albertus Magnus. Theologie als Wissenschaft unter der Herausforderung aristotelisch-arabischer Wissenschaftstheorie". En: *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*. Herausgegeben von Ludger Honnefelder. Berlin, Berlin University Press.
- Clanchy, Michael T. 1999. *Abelard. A Medieval Life*. Oxford UK, Cambridge USA, Blackwell.
- Cross, Richard. 2014. *The Medieval Christian Philosophers. An Introduction*. London & New York I.B. Tauris.

- Chenu, Marie D. 1969. *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Conférence Albert-le-Grand. Montreal, Université de Montreal, Institut d'études médiévales.
- 1987. *Thomas von Aquin*. Hamburg, Rowolt Verlag.
- Dawson, Christopher. 1945. *Los orígenes de Europa*. Madrid, Pegaso.
- 1956. *Ensayos acerca de la Edad Media*. Madrid, Aguilar.
- 1995. *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid, Ediciones En-cuentro.
- De la Torre, Juan M. 1983. "El carisma cisterciense y Bernardino". En: *Obras Completas de San Bernardo*, Tomo I. Madrid, BAC.
- De Libera, A. 2000. *Pensar la Edad Media*. Barcelona, Anthropos.
- De Rijk, Lambertus Marie. 1980. "The semantical impact of Abailard's solution of the problem of Universals." En: *Petrus Abaelardus (1079-1142)*. Person, Werk und Wirkung. Edited by Thomas Rudolf et al. Trier, Paulinus-Verlag.
- Duby, Georges. 1981. *Der heilige Bernhard und die Kunst der Zisterzienser*. Stuttgart, Klett-Cota.
- 1981 b. *Die Drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus*. Frankfurt, Suhrkamp.
- 1984. *Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft, 980-1420*. Frankfurt. Suhrkamp.
- Ehrle, Franz SJ und Heinrich Denifle OP. 1885–1900. *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*. Sieben Bände. Berlin, Weidmannschen Buchhandlung und Freiburg im Breisgau, Herder.
- Eliade, Mircea. 1961. *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*. New York, Sheed & Ward.
- Ellard, Peter, 2007. *The Sacred Cosmos. Theological, Philosophical, and Scientific Conversations in the Twelfth-Century School of Chartes*. London, University of Scranton Press.
- Enders, Markus. 2000. "Bernhard von Clairvaux. Ein Lebensmeister der Liebe." En: *Theo Kobusch. Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- Flasch, Kurt. 1986. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart, Reclam.
- 1987. *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- Ferry, Luc. 2009. *Leben lernen: Die Weisheit der Mythen*. München, Verlag Antje Kunstmann.
- Fidora, Alexander. 2011. "Aristotelische Wissenschaft als Netzwerk von Wissenschaften: Die Rezeption der aristotelischen Wissenschaftstheorie bei al-Farabi und Dominicus Gundissalinus". En: *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee im*

13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft. Herausgegeben von Ludger Honnefelder. Berlin, Berlin University Press.
- Freddoso, Alfred J. 1991. "Introduction". En: *William of Ockham. Quodlibetal Questions*. Volumes 1 and 2. Quodlibets 1-7. Translated by Alfred J. Freddoso and Francis E. Kelly. New Haven & London, Yale University Press.
- Fried, Johannes. 2009. *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*. München, C.H. Beck.
- Fumagalli, Mariateresa. 1984. *Heloise und Abaelard*. München, Artemis Verlag.
- Gaukroger, Stephen. 2006. *The Emergence of Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*. Oxford, Clarendon Press.
- Gilson, Étienne. 1972. *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid, Gredos.
- Grabmann, Martin. 1909. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Band 1. Freiburg im Breisgau, Herder.
- 1911. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Band 2. Freiburg im Breisgau, Herder.
- 1949. *Filosofía Medieval*. Barcelona, Labor.
- Grant, Edward. 1983. *La Ciencia Física en la Edad Media*. México, FCE.
- 1996. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts*. Cambridge Uk, New York, Melbourne. Cambridge University Press.
- 2004. *Science and Religion. 400 BC – AD 1550. From Aristotle to Copernicus*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Hasse, Dag Nikolaus. 2020. "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West". En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/arabic-islamic-influence/>
- Hastings, Charles H. 1955. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press.
- Hayoun, Maurice-Ruben. 2004. *Geschichte der jüdischen Philosophie*. Darmstadt, WGB.
- Henry, Desmond P. 1955. "The Proslogion Proofs." En: *The Philosophical Quarterly* (Apr., 1955) Vol. 5, No. 19, pp. 147-151.
- 1972. *Medieval Logic and Metaphysics. A Modern Introduction*. London, Hutchinson University Library.
- Heschel, Abraham J. 1965. *Between God and Man. An Interpretation of Judaism*. Selected, Edited, and Introduced by Fritz A. Rothschild. New York, Harper and Row.
- 1962. *The Prophets*. New York, Harper.
- Honnefelder, Ludger. 1979. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Beiträge zur

- Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band 16. Münster, Aschendorff.
- 1990. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seienheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- 1996. “Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiedergebegründung der Metaphysik im 13/14. Jahrhundert”. En: *Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schrimpf, und Georg Wieland (Hg.). Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- 2001. “Wilhelm von Ockham. Die Möglichkeit der Metaphysik”. En: *Grosse Philosophen von der Antike bis Heute*. Darmstadt, Primus Verlag.
- 2010. *João Duns Scotus*. São Paulo, Edições Loyola.
- 2011. *Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken*. München – Zürich, F. Schöningh.
- 2016. *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*. Herausgegeben von Isabelle Mandrella und Hannes Möhle. Tübingen, Ferdinand Schöningh.
- Huizinga, Johan. 1972. *Homo ludens*. Madrid, Alianza Editorial.
- Hünemann, Peter. 1997. *Cristología*. Barcelona, Herder.
- Jacobi, Klaus. 2000. “Peter Abelard. Unterscheidungskwissen”. En: *Theo Kobusch. Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- 2004. „Philosophy of Language”. En: *The Cambridge Companion to Abelard*. Edited by Jeffrey E. Brower and Kevin Guilfooy. Cambridge UK, Cambridge University Press.
- Jeaneau, Édouard. 2009. *Rethinking the School of Chartres*. Toronto, University of Toronto Press.
- Jung, Carl G. 1976. *Symbols of Transformation. An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*. Princeton, Princeton University Press.
- King, Peter. 2001. “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible”. En: *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*. Herausgegeben von Thomas Buchheim, Corneille Henri Kneepkens und Kuno Lorenz. Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- 2003. “Scotus on Metaphysics”. En: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge UK, Cambridge University Press.
- 2004. “Anselm’s Philosophy of Language”. En: *Davies, Brian & Leftow, Brian, The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge UK, Cambridge University Press.
- Kirsch, J.P. 1910. “Pope John XXI (XX)”. En: *The Catholic Encyclopedia*. New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/08429c.htm>
- Knauer, Peter. 1983. *Der Glaube kommt vom Hören*. Bamberg, Schadel.

- Kneale, William and Martha Kneale. 1962. *The Development of Logic*. Oxford, Clarendon Press.
- Knowles, David. 1998. *The Evolution of Medieval Thought*. A. W. London, Longman Ltd.
- Knuuttila, Simo. 2004. "Anselm on modality". En: *Brian Davies and Brian Leftow, The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge UK, Cambridge University Press.
- Kobusch, Theo. 2000. *Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- . 2006. *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt, WBG.
- Koch, Hans-Albrecht. 2008. *Die Universität. Geschichte einer Europäischen Institution*. Darmstadt, WBG.
- Ladero, Miguel Ángel. 1984. "Introducción". En: *Juan de Salisbury. Policraticus*. Madrid, Editora Nacional.
- Lagerlund, Henrik (Ed.). 2011. *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*. Ontario, Springer.
- Langhade, Jacques. 2011. "Zwischen Islam und lateinischer Christenheit: das Werk des Philosophen, Religionsmannes und Juristen Averroes". En: *Trivium en ligne*, 8 URL: <http://journals.openedition.org/trivium/3917>
- Layton, Christopher. 2011. *The Council of Sens and the Legacy of Bernard of Clairvaux*. CHTH511 Dan Brunner. www.academina.edu
- Leppin, Volker. 2007. *Theologie im Mittelalter*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Lértora, Celina. 1985. "Introducción". En: *Roberto Grosseteste. Óptica*. Introducción, Traducción y Notas por Celina A. Lértora Mendoza. Buenos Aires, Ediciones del Rey.
- . 1991. "Estudio Preliminar". En: *Tomás de Aquino. Teoría de la Ciencia*. Estudio Preliminar, Traducción y Notas de Celina Lértora Mendoza. Buenos Aires, Ediciones del Rey.
- . 1999. "Dialéctica medieval ou a arte de disputar cientificamente". En: *Amâncio Friaça e Lênia Márcia Mongelli. Trivium e quadrvium: as artes liberais na Idade Media*. São Paulo, Ibis.
- Lindberg, David C. 2007. *The Beginnings of Western Science. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*. Chicago and London, Chicago University Press.
- MacCulloch, Diarmaid. 2011. *Historia de la Cristiandad*. Barcelona, Debate.
- Mandonnet, Pierre. 1908-1911. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au xiiiè siècle*. 2 volumes. Fribourg Suisse, Librairie de l'Université.
- Marenbon, John. 1999. *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge Cambridge UK, Cambridge University Press.
- . 2003. *Boethius*. Oxford, Oxford University Press.

- Menéndez Pelayo, Marcelino. 2020. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo III. Barcelona, Red ediciones S.L.
- Merino, José Antonio. 1993. *Historia de la Filosofía franciscana*. Madrid, BAC.
- Mojsisch, Burkhard. 2000. “Anselm von Canterbury. Gottesbeweise”. En: *Theo Kobusch. Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- Moran, Dermot. 1990. *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge UK, Cambridge University Press.
- . 2019. “John Scottus Eriugena”. En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/scottus-eriugena/>
- . 2000. “Johannes Eriugena. Der christliche Neuplatonismus der Natur”. En: *Theo Kobusch. Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- Norman, Ralph. 2007. “Abelard’s Legacy: Why Theology is not Faith Seeking Understanding”. En: *Australian eJournal of Theology* 10, pp. 1-10.
- Niggli, Ursula. 1988. “Einleitung”. En: *Peter Abaelard. Theologia Summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina. Abhandlung über die göttliche Einheit und Dreieinigkeit*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Otten, Willemien. 1991. *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*. Leiden, New York, Köln, E.J. Brill.
- Panikkar, Raimon. 2015. *Mística y espiritualidad*. Barcelona, Herder.
- Peña Eguren, Esteban. 2005. *La filosofía política de Guillermo de Ockham. Relación entre potestad civil y potestad eclesiástica*. Estudio sobre el Dialogus, pars III. Madrid, Encuentro.
- Perler, Dominik. 2003. “Duns Scotus’s Philosophy of Language”. En: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge UK, Cambridge University Press.
- . 2006. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Pickavé, Martin. 2011. “Henry of Ghent on Metaphysics”. En: *A Companion to Henry of Ghent*. Edited by Gordon A. Wilson. Leiden & Boston, Brill.
- Porro, Pasquale. 2014. “Henry of Ghent”. En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. <https://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/#LifWri>
- Principe, Walter H. 1985. “Bishops, Theologians, and Philosophers in Conflict at the Universities of Paris and Oxford: The Condemnations of 1270 and 1277”. En: *Catholic Theological Society of America, Proceedings* 40.
- Prodi, Paolo. 2008. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Madrid, Katz Editores.

- Radding, Charles M. and Francis Newton. 2003. *Theology, Rhetoric and Politics in the Eucharistic Controversy, 1078-1079*. Alberic of Monte Cassino Against Berengar of Tours. New York, Columbia University Press.
- Ramón Guerrero, Rafael. 1996. *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid, AKAL.
- Raña Dafonte, César. 1998. *Abelardo (1079-1142)*. Madrid, Ediciones del Orto.
- Ribeiro do Nascimento, Carlos Arthur. 2005. "Introdução". En: *Pedro Abelardo. Lógica para principiantes*. São Paulo, UNESP.
- Robson, Michael. 2006. *The Franciscans in the Middle Ages*. Norfolk, The Boydell Press.
- Rosemann, Philipp W. 2013. *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's 'Sentences'*. Toronto, University of Toronto Press.
- Rubenstein, Richard E. 1999. *When Jesus became God. The Struggle to Define Christianity during the Last Days of Rome*. San Diego, New York, London, Harcourt, Inc.
- 2003. *Aristotle's Children. How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Middle Ages*. New York, Harvest Book Har-court, Inc.
- Sachot, Maurice. 1998. *La invención de Cristo. Génesis de una religión*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Saranyana, Josep-Ignasi. 2007. *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca*. Pamplona, Eunsal.
- Schatz, Klaus. 2008. *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn, Schöningh.
- Schönberger, Rolf. 2004. *Anselm von Canterbury*. München, Verlag C.H. Beck.
- Speer, Andreas. 2000. "Bonaventura. Die Gewissheit der Erkenntnis". En: *Theo Kobusch. Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- Steiner, Bruno. 2001. *Herders Lexikon der Päpste*. Freiburg, Basel, Wien, Herder.
- Strotmann, Norbert. 2006. *Teología y Pensamiento Social 3*. Lima, Instituto de Teología Pastoral Fray Martín de Chosica.
- Stuckrad, Kocku von. 2010. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden, Boston, Brill.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press.
- Tierney, Brian. 2002. *The Crisis of Church and State 1050-1300*. Toronto, University of Toronto Press.
- Tuchman, B. W. 1978. *A Distant Mirror. The Calamitous 14th Century*. New York, A. Knopf Inc.
- Tworuschka, Udo. 2007. "Mystik: Christlich". En: *Adel Theodor Khoury. Lexikon Religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam*. Wiesbaden, Marix Verlag.

- Vargas Guillén, Germán y Luz Gloria Cárdenas Mejía. 2005. *Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
- Vattimo, Gianni. 2003. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.
- Verweyen, Hansjürgen. 2005. *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*. Darmstadt, WBG.
- Ward, Keith. 2007. *Re-Thinking Christianity*. Oxford, One World.
- Wieland, Georg. 2000. "Albert der Grosse. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie". En: *Theo Kobusch. Philosophen des Mittelalters*. Darmstadt, WBG.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Tractatus lógico-philosophicus*. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band I. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Zimmermann, Albert. 1993. "La valeur de la personne comme norme de la société dans la pensée médiévale". En: *Veritas* (Porto Alegre) Vol. 38, No. 150, pp. 181-190.

MESA DE INTERCAMBIO

Enseñanza e investigación

en Filosofía Medieval

Mi experiencia como profesor

Luis Bacigalupo

Fui durante casi 40 años profesor de la Especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tuve estudiantes en su mayoría de Filosofía y algunos estudiantes de Estudios Teóricos y Críticos. Entre los estudiantes de Filosofía primó siempre el interés en la historia de la Filosofía Antigua, Moderna y Contemporánea. El interés por la filosofía de la Edad Media fue siempre minoritario.

Mi objetivo pedagógico fue permitir la comprensión de las transformaciones de la filosofía en el extenso período que se conoce como Edad Media, con especial atención puesta en el papel de las transformaciones del cristianismo en esa evolución.

La estrategia desarrollada para alcanzar ese objetivo fue presentar la Filosofía medieval como antesala de la Modernidad científica, filosófica, teológica y política. Para ello, el relato debía partir de la ruptura de la filosofía cristiana de la Antigüedad con la filosofía clásica y helenística, con señalamiento destacado de las figuras que rompen con el pensamiento antiguo: Clemente de Alejandría y Agustín de Hipona. Luego de la recepción de Aristóteles, la filosofía cristiana sufre una importante transformación, donde las figuras escolásticas que atendí fueron los grandes maestros dominicos y franciscanos.

En la madurez de mi propia experiencia docente llegué a la convicción de que es necesario trabajar más la teología, la historia del cristianismo, la filosofía de la religión, la historia del derecho y la semiótica, si se pretende lograr una comprensión ampliada de los aspectos especulativos y prácticos de la filosofía cristiana de la Edad Media como detonantes de la Modernidad y la secularización de la cultura europea.

Como profesor de la Maestría hice una labor más convencional, dirigiendo las tesis de investigación de los comparativamente pocos estudiantes que optaron por autores medievales, entre los que destacó siempre el interés por Agustín.

La enseñanza de la filosofía medieval: la lógica

Juan Manuel Campos Benítez

Enseñando filosofía medieval

La filosofía medieval es compleja, y su enseñanza nos plantea varios problemas a los profesores que nos dedicamos a ella. El primero de ellos consiste en la comprensión de la filosofía medieval, y lo que ello implica, el contexto, la historia y todo lo que conlleva. Esto es de suyo muy interesante, pero no de fácil comprensión.

Un segundo problema que encuentro tiene que ver precisamente con nuestra idea de historia como secuencia, pues los medievales bebieron de fuentes patrísticas griegas y latinas. La patrística debe mucho al pensamiento griego, y al latino, pero antes de ellos tenemos que considerar a...y aquí podemos enumerar una lista grande de autores y obras que nos son necesarias para entender el pensamiento medieval.

El problema que veo consiste en que en ambos casos tenemos que recurrir a algo que “ocurrió” antes y algo que ocurrió después de la filosofía medieval, así que tenemos que desviar “momentáneamente” nuestra atención de la edad media. Pero ese momento nos puede llevar años, e incluso llevarnos a otros caminos que nos alejen de la edad media. Sin embargo, debo decir que a medida que más conozco algunos temas contemporáneos, entiendo mejor algunos temas del pensamiento medieval.

Nuestros planes de estudio incluyen historia de la filosofía y la secuencia: filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. Idealmente, cada profesor debe enseñar el área o la etapa de su especialidad. En buena medida dependemos de los profesores de filosofía antigua cuando queremos mostrar las fuentes antiguas en los medievales, y los profesores de filosofía moderna y contemporánea dependen de nosotros cuando quieran rastrear algunos de sus temas en la filosofía medieval. La comunicación entre profesores y el trabajo en equipo nos ayudará mucho para sortear algunos problemas que podemos encontrara en nuestra enseñanza de la filosofía medieval.

En lo que he dicho hasta ahora presupongo que cuando hablamos de “Filosofía medieval” estamos hablando de una o varias materias en nuestros programas de estudio, y que esa materia tiene requisitos, es decir, que el estudiante debe haber cursado algunos cursos o seminarios de la filosofía “anterior”.

¿Hay otra manera de abordar la filosofía medieval?

El área que me interesa es la lógica, la lógica simbólica y a ella me he dedicado desde hace tiempo. Un tema específico que me ha interesado es la lógica modal, He estudiado la lógica modal contemporánea y me ha servido como una especie de herramienta para estudiar la lógica modal de la edad media. Para mi sorpresa encontré que la lógica modal medieval es tan compleja como la contemporánea; podría decir que es más compleja si atendemos al octágono modal que desde el siglo catorce es común encontrar en los textos de lógica, y es interesante notar que hay distintos simbolismos para capturar dicha complejidad. El octágono modal es una combinación de cuantificación y modalidad, algo que ya era común desde el siglo XIII aunque cuajó como “figura” hasta el siglo catorce, con Jean Buridan. De hecho mi primer acercamiento al octágono fue a través de los “lógicos” novohispanos, Alonso de la Veracruz y Tomás de Mercado, pero ellos lo tomaron de los lógicos medievales.

En mis cursos de lógica he introducido los octágonos medievales (pues hay por lo menos tres octágonos: el que combina modalidad y cuantificación, el que cuantifica explícitamente el predicado y el que presenta un sujeto complejo en genitivo) sin que haya ninguna “discontinuidad epistémica”, por decirlo así, perdonen la expresión medio rimbombante. Lo que quiero decir es que el octágono medieval aparece como una expansión natural del cuadrado aristotélico que el estudiante capta rápidamente, cuando ya conoce las técnicas combinatorias de las tablas de verdad. En efecto: si cuantificamos sujeto y predicado tendremos ambos universales, ambos particulares, o uno particular y otro universal y viceversa. Sin embargo, cuando presento esto no tengo que decir que es algo medieval; por supuesto que lo digo, pero el no decirlo no afecta en lo absoluto el contenido. Los estudiantes aprenden lógica y no importa que sea “medieval”; quizá la presentación moderna consista solamente en el simbolismo, o los simbolismos, que hay varios...pero esto es tema de ulteriores reflexiones que no puedo tratar aquí.

La lógica medieval: ¿es herramienta o parte de la filosofía?

En un ensayo de 1947 titulado *The Lost Tools of Learning*, Dorothy Sayers distinguía entre asignaturas y herramientas en la enseñanza secundaria de su tiempo. Las asignaturas consisten en las materias, los diferentes contenidos de la enseñanza, pero antes de abordar las materias, afirma Sayers, es importante que los estudiantes aprendan a aprender, y así estar en condiciones de enfrentar cualquier materia. Para esto necesitan las herramientas del aprendizaje, que consisten precisamente en el trívium medieval: aprender a hablar y escribir correctamente y con elegancia, aprender a razonar correctamente y con verdad, aprender a expresarse y persuadir con argumentos. Esto incluye la apreciación de la escritura, la valoración de los argumentos, la detección de falacias. Las herramientas del aprendizaje son tres: la gramática, la dialéctica y la retórica.

La distinción entre asignaturas y herramientas de alguna manera recuerda la vieja polémica respecto a la lógica: si era una herramienta o instrumento de la filosofía, o una parte integral de ella, como la ética y la física. Dorothy Sayers parece alinearse con la postura que favorece la lógica como instrumento.

Hay una ambigüedad en nuestro programa de estudios pues “Lógica” es una materia, una asignatura que debe cursarse; se cursa en el primer semestre, lo que sugiere que es una materia requisito para las asignaturas siguientes. Pero dejemos ese problema a un lado, en la práctica la lógica se considera una herramienta y así se enseña, como el manejo de una herramienta que ha de utilizarse en el aprendizaje de las otras materias. A veces se dificulta el uso de la herramienta con los profesores que toman a disgusto la filosofía medieval (por los viejos prejuicios que tanto conocemos) o que toman a disgusto los lenguajes simbólicos (por asociarlos a cierta filosofía o por considerarlos apropiados para robótica pero no para seres humanos).

¿Enseñar lógica medieval en nuestros días?

Lo que quiero decir es esto: en mis cursos de lógica tiendo a introducir muchos ejercicios tomados de la lógica medieval, y encajan perfectamente cuando los simbolizamos, con excepción de algunos cuya dificultad es la traducción. Pondré este ejemplo de Alberto de Sajonia: *Omnnes homines sunt asini vel homines et asini sunt asini* donde el ejercicio consiste en defender su verdad y falsedad según la conectiva principal, que será o una disyunción o una conjunción. El ejercicio debe resolverse

primero en lenguaje natural; la dificultad consiste en la traducción, pues necesitamos artículos para los sustantivos pero no para todos. En latín es fácil [(*Omnes homines sunt asini*) vel (*homines*) et [*asini sunt asini*]] Pues lo encorchetado es verdadero, y lo entre () falso.

Textos como los de Pedro Hispano o William de Sherwood dan material para estudiar las conectivas y sus condiciones de verdad, sus equivalencias, incluso las equivalencias de cuantificación y modalidad, así como los cuadrados de oposición respectivos. También proporcionan elementos de la silogística aristotélica, Podemos decir que cubren fácilmente lo que en nuestros días se enseñan en los cursos de lógica, y no hay que rascar mucho para encontrar algunos elementos de las modernas lógicas paraconsistentes y paracompletas, lógica temporal e incluso teoremas que pertenecen a lo que hoy se denomina sistema modal 5 de C.I. Lewis. Claro que cuando abordamos estas cosas estamos ya en una materia específica y especializada, y se traslapa con la filosofía de la lógica.

Mi reflexión concreta es ésta:

Es posible enseñar lógica medieval en nuestros cursos de lógica. Tendremos algunas dificultades, la principal consiste en la “traducción” del vocabulario técnico, aunque en cierta medida se conserva en expresiones como *modus ponens*, *modus tollens*, de dicto, etcétera. En esta etapa conviene seguir la recomendación de Dorothy Sayers, enseñar la lógica como instrumento. Claro que es necesario incluir la discusión, la disputa, la *quaestio*, e integrar en ella una metodología adecuada que no está presente en los cursos de lógica. Está presente en las críticas a la lógica formal hecha desde movimientos como “Nueva retórica”, “Lógica informal”, “Teoría de la argumentación”, donde tengo la impresión de que se critica a la lógica desde los otros miembros del trívium. Pero esa es otra historia.

Quizá mi enfoque pueda privilegiar a la lógica medieval como si fuera “La lógica”, pero yo diría que enseñar lógica medieval es enseñar lógica “a secas”, sin más. No excluye a priori las “nuevas” lógicas y creo que se libra de las objeciones hechas por los movimientos mencionados.

Me gustaría saber qué opinan los profesores de las carreras de lingüística y literatura, de los profesores de semiótica (la nueva forma del trívium) de sus materias respectivas, si ocurre algo parecido... Las semejanzas y las diferencias nos darían una mayor comprensión de nuestras respectivas dificultades.

Ensinar Filosofia Medieval em tempos de pós-modernidade

Sílvia Contaldo

“Não queira multiplicar os atalhos antes de ter conhecido as estradas” (Hugo de São Vitor /1096-1141)

Desde 1977 sou professora de Filosofia. De lá para cá vi e acompanhei muitas mudanças nos cenários educativos-escolares. Eu mesma, ao longo dessas décadas, mudei de perspectivas, mudei de textos, aprendi novas concepções, novos olhares e continuo a aprender.

A pandemia, no século XXI, sem maiores avisos prévios, nos obrigou a deixar para trás o chamado ensino presencial e a adequarmos-nos no ensino remoto contingenciado. Em outras palavras, de um dia para o outro, perdemos o chão da sala de aula ao qual estávamos habituados a expor a Filosofia Medieval e sua importância, seus caminhos, seus autores, suas vozes. De certa forma, essa nova configuração escolar nos faz pensar nos desafios que temos pela frente, em todas as áreas, mas, especialmente, no âmbito da Filosofia Medieval, já que lidamos diretamente com os textos, com os autores, comentadores e com as traduções que hoje nos chegam sem dificuldades.

Por outro lado, por muitas razões já sabidas e em geral sem nenhuma fundamentação, sempre houve um certo desprezo ou preconceito em relação à Filosofia Medieval, o que também já nos inspirava a inventar metodologias para firmar o lugar e demarcar espaços para uma etapa da História da Filosofia tão importante quanto quaisquer outras.

Assim, ao invés de insistir e justificar a cada momento a importância do pensamento medieval no rol da tradição filosófica do Ocidente, penso que podemos nos beneficiar dos meios e recursos didáticos disponíveis nessa era chamada digital. Qual seriam os programas de estudos? Valeria repensar a cultura disciplinar, muitas vezes ligada à sobrevivência contábil das instituições? Como podemos aproveitar os apelos da cultura das mídias digitais para trazer à tona as vozes dos medievais, tão

importantes quanto outras vozes e outros tons que compõem o imenso mosaico cultural-filosófico construído por aqueles que nos antecederam?

Pelo idos do século XII, na margem esquerda do rio Sena, em Paris, o mestre Hugo da Abadia de São Vítor redigiu um programa de estudos, cuidadosamente organizado, sob o título *Da arte de ler*. Aos jovens estudantes, Hugo de São Vitor recomendava, em primeiríssimo lugar, a leitura como metodologia de estudos e a atenção à três regras principais: “saber o que se deve ler, em que ordem se deve ler, como se deve ler”.

Já no século XXI, estamos por todos os lados cercados pelas margens digitais. Uma imensa e complexa rede de informações à disposição de todos, inimaginável inclusive para o Mestre Hugo, que estimulava os seus estudantes a ler tudo, pois a “leitura é o começo do saber”. Do mesmo modo –e guardada as proporções nesses tempos pós-modernos e no intenso fluxo de publicações– ainda é válida a mesma recomendação didática. No ensino da Filosofia Medieval, começemos também pela leitura –condição de aprendizagem– de forma que o professor, ele mesmo aprendiz, possa demonstrar a importância de ler para que melhor se compreenda o legado daqueles que nos antecederam e, como nós, também procuraram entender o seu próprio tempo. E por leitura, hoje, compreendemos a leitura das fontes primárias mas também a leitura das artes em todas as suas manifestações. Não nos faltam imagens pictóricas, canções, peças de teatro medievais que não possam ser meio didático para correlacionar os temas da Filosofia Medieval aos desafios do mundo contemporâneo.

Nessa perspectiva, penso que o ensino da Filosofia Medieval –como o ensino de qualquer área, não pode prescindir do consórcio entre leitura, escrita– para que não se perca o rigor conceitual e da boa vontade para ensinar, como demonstrara o Mestre Hugo de São Vítor, condição do ofício docente,

Reflexión sobre el sentido del estudio y la investigación en Filosofía Medieval

Nicolás A. Lázaro

Propuesta

Con esta presentación traemos a consideración: (1) Las reflexiones que Marenbon realiza sobre el papel y el sentido de la enseñanza de la Historia de la Filosofía Medieval en las Universidades, y a su estudio en general. (2) El aporte de Mantas España sobre las influencias de Bernard Williams en Marenbon.

El tema ha sido objeto de nuestra preocupación, plasmada en intervenciones, publicaciones y en otras instancias de comunicación científica. Reflexiones que tienen que ver con los desafíos de investigar y escribir sobre la Filosofía Medieval en nuestros días.

1. La pregunta de Marenbon: *Why Study Medieval Philosophy?*

Es sabido que Marenbon se dedica al estudio de la Filosofía Medieval, y que en muchas de sus obras avanza sobre la necesidad de justificar su importancia. Según anticipamos nos detendremos sobre una de ellas: *Why Study Medieval Philosophy?*

Allí, responde que la “Filosofía Medieval” no debería ser estudiada en absoluto (cf. 2011:65), y que dicho entrecomillado está puesto para hacernos reflexionar sobre la expresión misma en ella contenida... El trabajo se divide en tres partes: (I) Algunas justificaciones para el estudio de lo que él llama “filosofía anticuada” (67-73). (II) El problema de la filosofía medieval y la religión (74-75). Y (III) el porqué no deberíamos estudiar filosofía medieval (76-77). La que nos interesa es la primera parte.

En I. *Studying antiquated philosophy: some justifications*, Marenbon ofrece una explicación acerca de su distinción entre filosofía anticuada (*antiquated philosophy*) y la filosofía del pasado. Esta última, es la que guarda cierta relación con la hodierna (y por ello no necesita de mayor justificación). La distinción es sutil e interesante: la Filosofía Medieval tomada en su conjunto como filosofía del pasado, es en parte anticuada –la mayor, a juicio del autor (cf. 2011:66)– y en parte actual. De la

justificación de la Filosofía Medieval en tanto que “anticuada” se ocupará en este inciso, brindándonos una cosecha personal de seis tipos de justificación que otros han realizado antes que él, además de la suya propia: siete en total (cf. 2011:66-67). De todas ellas, Mantas España realiza una buena síntesis.

“En su trabajo, Marenbon analiza seis tipos de justificaciones. La primera de ellas, la ‘justificación filosófica’, defiende que los argumentos de la filosofía ‘anticuada’ son una contribución útil para el debate actual; la segunda (‘histórica’) propone el estudio de la ‘filosofía anticuada’ como algo que pertenece a la Historia, pues su valor se vincula al interés general que podrían aportar los estudios históricos; la tercera (‘división del trabajo’) se presenta como una superación de las dificultades que se encierran en la segunda, a saber, que los historiadores se centren en los elementos y secuencias históricas de los procesos (históricos), mientras que los filósofos se concentran en focalizar el análisis de los argumentos; la cuarta justificación (‘los grandes filósofos’) asume que la filosofía resulta una materia de estudio tan difícil como exclusiva, a lo largo de la Historia sólo ha existido un puñado de grandes filósofos y el estudio de sus obras resulta del mayor interés; la quinta (‘el enfoque literario’) admite que si grandes maestros como Virgilio, Shakespeare o Cervantes son lectura obligada en cualquier curriculum que se precie, no lo serán menos obras como la República de Platón, las Confesiones de San Agustín o las Meditaciones de Descartes; la sexta (‘hacer que lo extraño resulte familiar’) tal vez sea la posición más próxima al pensamiento de Marenbon [...]; finalmente, la última de las justificaciones se expone como respuesta a la pregunta ¿Alguna [justificación] mejor?”. (Mantas España, 2019:5-6).

Aquí las propias palabras de Marenbon en §g. A better justification?

“Mi propia justificación para estudiar la filosofía anticuada, basada en las ideas que acabo de esbozar, es esta: estudiar la historia de la filosofía (cuya mayor parte es anticuada) es una forma –una muy buena y probablemente indispensable– para llegar a comprender lo que es la filosofía. Los filósofos, en su trabajo cotidiano, se ocupan de plantear y resolver problemas filosóficos. Uno de éstos, que debería ser central para cualquier filósofo genuinamente comprometido, es la cuestión acerca de qué es la filosofía: qué tipo de cuestiones son las cuestiones filosóficas, y cómo y con qué finalidad han de ser respondidas”. (2011:72).

Concluye:

“Tenemos, entonces, tres formas diferentes y justificables para el estudio de la filosofía anticuada: (i) Como una disciplina histórica y especializada dentro de la filosofía, concebida para ayudar a los filósofos a comprender mejor su tema y responder a las preguntas de segundo orden que se planteen al respecto. (ii) Dentro de una más accesible historia intelectual, junto con otros fenómenos intelectuales, por historiadores intelectuales. (iii) Como parte de una educación general, basada en la lectura y los comentarios introductorios de grandes textos filosóficos del pasado. Mi especial preocupación radica en (i), que es la única base de la historia de la filosofía como disciplina académica individual. Pero (i), (ii) y (iii) están interconectadas. La investigación y la escritura sobre (i), fructifica el trabajo en (ii) y (iii)”. (2011:73).

2. El análisis de Mantas España: la tesis de lo intempestivo

Mantas España analiza la iniciativa propia de Marenbon a partir de la pregunta que intitula su trabajo: ¿Para qué una Historia de la Filosofía Medieval? Allí, nos propone la tesis de lo “intempestivo” como piedra de toque para comprender la posición de Marenbon, quien debe algunas de sus ideas a la lectura de Williams:

La cuestión que Marenbon ha planteado y las propuestas que hace suyas, pasan por una justificación inicial que, aceptando los distintos valores que una historia de la filosofía medieval (y una historia de la filosofía en general) puede integrar, a pesar de las muchas obras y pensadores “anticuados” que integra: ayudan al filósofo a comprender en mayor amplitud cuestiones de segundo orden involucradas en la base de su reflexión; y permiten acceder de un modo más abarcante al reconocimiento de nuestra historia intelectual. No obstante, de entre las justificaciones que hemos aludido la que puede considerarse más sugerente se presenta bajo el título “Hacer de lo familiar algo extraño”. Una justificación que Marenbon hace suya, aunque reconociendo que inspirado en la tesis de Bernard Williams y su concepción de lo intempestivo –una tesis de la que Marenbon hace un uso explícito y en la que vamos a profundizar–. Para comprender esta vinculación y su alcance resulta imprescindible detenerse en Bernard Williams. (2019:11-12).

Lo interesante del escrito de Mantas España, es su esfuerzo por recuperar las nociones fundamentales de Williams de las que se sirve Marenbon:

Williams ha insistido en que la contribución de la Historia de la Filosofía a la filosofía no puede consistir en revelar voces del pasado que puedan participar directamente en el debate contemporáneo; por el contrario, consiste en mostrar voces de antaño que no pudiendo tomar parte en este debate, mantienen su capacidad de poner en tela de juicio cualquier supuesto que contribuya al debate contemporáneo. Ello implicaría no tanto un captar que en lo aparentemente familiar hay algo que nos resulta extraño, sino un percibir en lo extraño algo que puede resultarnos familiar; porque nuestra percepción del pasado, de un pasado que creíamos extraños, podría ser reconocido como formando parte de nuestro presente –es decir, donde hoy descubrimos que algo del pasado forma parte de nuestro presente–. Al mismo tiempo, “hacer de lo familiar algo extraño” (captar que en lo aparentemente familiar hay algo que nos es extraño) tendría el sentido de “extrañamiento” que forma parte del efecto alienación: tomar distancia con respecto a nosotros y nuestra percepción de las cosas como intérpretes capaces de distanciarnos y contemplarnos como actores de una representación. (2019:20-21).

¿En qué consiste, pues, esto de lo intempestivo? Explica Mantas España que, precisamente,

“Williams había insistido en que la contribución de una Historia de la Filosofía a la filosofía no podrá consistir en atraer voces del pasado que puedan participar en el debate contemporáneo, sino en mostrar voces del pasado que, no pudiendo tomar parte en la disputa, tengan la capacidad de poner en tela de juicio cualquier supuesto que contribuya al debate contemporáneo” (2019:22).

Palabras finales

Hemos presentado brevemente la pregunta retomada por Marenbon y el análisis de Mantas España. Todo sirvió de punto de encuentro: ¿Por qué estudiar Filosofía Medieval?

Este interrogante ha servido para traer algunas de las dificultades que tienen que enfrentar los que recién se inician en este ámbito de la vida académica. El genuino intercambio con destacados medievalistas nos ha enriquecido, otorgándonos mejores herramientas para hacer frente a la cuestión.

Comparto una preocupación

Celina A. Lértora Mendoza

Deseo compartir una preocupación acerca de las dificultades por las que atraviesa el cultivo académico de la Filosofía Medieval, en el marco más amplio de las dificultades de la Filosofía en general y esto a su vez, en el todavía más amplio campo de las Humanidades.

Asumo que es difícil potenciar la investigación y la difusión académica de la Filosofía Medieval fuera o sin las cátedras de grado y de posgrado respectivas. De allí, sobre todo de las de grado, surgen las vocaciones tempranas, la posibilidad de tener dirección o asesoramiento; los subsidios, becas y otros recursos financieros institucionales requieren un punto académico de conexión, y por eso mismo es difícil crear Centros o Institutos específicos sin cátedras que le sirvan de base. Por eso me concentro en las dificultades que actualmente existen para la continuidad y la pervivencia de las cátedras de Filosofía Medieval, situación que posiblemente continuará en el futuro y que nos exigirá pensar nuevas estrategias.

Pienso que hay dos causas de las dificultades de las Cátedras de Filosofía Medieval: 1°. extrínseca, las nuevas directivas sobre las carreras universitarias surgidas de los acuerdos de Bolonia, que desfinancian y desmotivan, en general, a las Humanidades: 2°. interna, la escasa relevancia que los propios filósofos otorgan a los estudios de historia de la filosofía.

En cuanto a la causa extrínseca, es sabido que los Acuerdos de Bolonia, que comenzaron a implementarse en 2010, han producido un cambio muy importante en toda la estructura académica de la Unión Europea y, dada la importancia de ella, están teniendo repercusiones en todo el mundo. Representan una manera distinta de encarar los estudios universitarios, sobre lo cual habría mucho que decir, pero en lo que nos toca, basta con señalar que en los nuevos planes universitarios hay un considerable retroceso de las Humanidades en su conjunto. Para poner un solo ejemplo, la actual Ley Española, que se adecua a estos Acuerdos, al establecer las condiciones para la creación de Facultades y el listado de las disciplinas que pueden tener ese rango, coloca en un solo ítem a Humanidades. Es decir, todas pasan a revistar una sola Facultad, con el consiguiente problema de financiamiento y reparto de subsidios.

Además, también aparece un problema de especificidad disciplinaria para afrontar la cual los filósofos en general no estamos preparados, como lo muestran los problemas que tiene la Filosofía actualmente en el nivel secundario, por reformas de este tipo. Es un hecho que la tendencia es privilegiar otro tipo de disciplinas y aun dentro de las Humanidades, la Filosofía pierde ese lugar en cierto modo rector al que estamos más o menos acostumbrados. Esto hay que repensarlo porque el proceso no parece tener reversión, sino al contrario. Pensemos que actualmente en la zona central de la Unión Europea, luego de solo diez años de vigencia inicial (pues las reformas se van implementando paulatinamente) hay apenas una veintena de cátedras de Filosofía Medieval. Si en la producción disciplinar todavía no se nota, es porque había una base de recursos humanos especializados que continúa trabajando, pero los recambios generacionales se avizoran difíciles.

Debemos tener en cuenta que las disciplinas filosóficas tienen las mismas exigencias que cualquier disciplina científica y exigen una larga y costosa especialización. La mayor parte de los investigadores no tiene rentas y necesita un ingreso que le permita vivir adecuadamente. No se puede cultivar la filosofía con las exigencias actuales al modo amateur. Un médico, o un ingeniero con buenos recursos económicos que en sus ratos libres lee a Aristóteles o a Heidegger, por muy interesado y profundo que sea, no reemplazará a un experto. Y además, si realmente lo reemplazara, en la consideración social, y cultural, digamos, entonces justamente se produciría una situación paradójica: quienes aman la filosofía y la difunden terminarían con los especialistas, todos serían amateurs.

Por otra parte, la desaparición del “filósofo profesional” (el que es financiado como tal, sea como investigador o como profesor) no es tan imprevisible. Muchos Consejos de Investigación en el mundo, como nuestro CONICET, en sus comienzos no incluían las Humanidades; eso vino después y el precio de integrarlas fue exigirles la ardua especialización propia de las ciencias positivas. Hay quienes opinan que esto ha sido negativo para la labor filosófica, porque los parámetros científicos no condicen con la creatividad y el diálogo filosófico. En todo caso, es un escenario que no puede considerarse imposible, y ni siquiera improbable, a juzgar por la experiencia de las derivas de los Acuerdos de Bolonia.

Un problema similar tiene la idea proclamada de la necesidad de la filosofía en las propuestas interdisciplinarias tan en boga, e incluso con la creciente popularidad del “pensamiento complejo”. o me puedo extender, pero lo dejo apuntado. Es un asunto importante porque precisamente la interdisciplinariedad con equilibrio depende de

que los sistemas de gestión científica consideren a las disciplinas implicadas en pie de igualdad. Esto es nebuloso. Existe un dossier de normativas de gestión científica, la serie de los *Manuales de Frascati* que, si bien en un principio comenzaron como directivas solo para la OCDE, antes incluso de la constitución de la UE, han crecido en importancia de tal modo que de hecho se aplican pro adhesión en todos nuestros países. La última versión con importantes modificaciones, del 2015, deja casi sin lugar a la filosofía.

Lo dicho anteriormente vale para todas las disciplinas filosóficas, pero quizá en primer lugar para las historias de la Filosofía, dentro de las cuales nos ubicamos. Paso ahora entonces a la segunda causa de los problemas de la Filosofía Medieval, la intrínseca: hay una cierta tendencia entre nuestro propio colectivo, a desestimar las historias de la filosofía. Por una parte, se dice que no son necesarias porque todos los autores del pasado se explican en las disciplinas troncales. Así Aristóteles se enseña en metafísica, Teoría del Conocimiento, Ética, etc. Y lo mismo un autor contemporáneo como Heidegger. Creo que esta opción es inadecuada, porque la fragmentación del pensamiento completo de un filósofo desdibuja precisamente lo importante, que es su aporte original, que es función de un todo: cuál fue el estado de la cuestión al que atendió, qué cuestiones o preguntas quería responder con su sistema, etc. Esta fragmentación y por lo tanto la licuación de la importancia global de un autor se aprecia en muchos trabajos muy particulares, en los cuales se habla y se discute un aspecto muy parcial de un sistema, perdiendo de vista la totalidad. Veo que se está perdiendo esa visión de conjunto de la importancia de un autor –y por tanto, del colectivo mismo– al fragmentarse excesivamente la temática, cuyo resultado final es que se diluye y desaparece el aspecto disputativo, dialogal, que es propio de la filosofía. En los congresos casi nadie discute una ponencia, salvo alguno del mismo grupo o equipo o que cursó el mismo seminario en el cual el profesor explicó el tema.

Pero hay más: ocurre que esta idea de prescindir del factor temporal está sostenida por teorías epistemológicas acerca de la índole de las teorías filosóficas. Se sostiene, por ejemplo, que la dialéctica es una teoría filosófica unitaria de tal modo que su concepto que puede aplicarse de modo unívoco a Platón y a Hegel y discutirse con los dos sin referencia a sus respectivos marcos problemáticos. Pero esta idea, aparentemente muy actual, reproduce el criterio de los profesores escolásticos de la Modernidad, que en los siglos XVII y XVIII que prescindían de las diferencias epocales y de marcos teóricos concretos, y hablaban del atomismo aplicándolo unívocamente a Demócrito y a Gassendi. Tal vez debiéramos revisar la historia al

menos para evitar estos errores, pues los resultados de esa enseñanza tan desenfocada ya los conocemos. Pero temo que no estamos avizorando los actuales

En fin, y para concluir, de ningún modo soy catastrofista, ni siquiera “apocalíptica”, salvo en el sentido exacto de esta palabra (“revelación”). Simplemente es un llamado de atención para que enfoquemos procesos que están sucediendo y que, si no los visualizamos, no podremos tener respuestas adecuadas en el momento preciso. Nada más.

Crónica sobre la enseñanza de la Filosofía Medieval

Jimmy Washburn C.

La crónica acá expuesta tiene unos límites bien precisos. Se refiere al cultivo de la Filosofía Medieval en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Y ese propósito comprende tanto la investigación como la labor docente, que será la que tenga más atención.

Luego de un largo tiempo en que el curso de Filosofía Medieval fue ofrecido por el Dr. Óscar Enrique Mas Herrera, pasó a mis manos, corrían los comienzos del siglo XXI. Al comienzo, lo más cómodo fue seguir la línea establecida por el Dr. Mas Herrera, sin embargo, esa línea tenía algunas marcas que, con el paso del tiempo, hicieron pensar en cómo debía enseñarse la Filosofía Medieval en una universidad estatal de la Centro América del siglo XXI.

La lejanía en el tiempo y en la geografía con la Europa medieval fue un factor determinante para redescubrir la relevancia del pensamiento medieval para la filosofía en Costa Rica. Nietzsche, Wittgenstein, Spinoza o Foucault, parecían autores más que justificados para su estudio, no así Eriúgena, Abelardo o Meister Eckhart. Se tornó urgente la tarea de reivindicar los aportes de los maestros medievales para la formación y para el quehacer filosófico actual. Esta tarea implicó modificar los modos como los autores son abordados, las categorías transversales y la identificación de la presencia de la filosofía (neoplatonismo, Aristóteles, otros) y dibujar el horizonte especulativo medieval con otros trazos que no fueran los de los autores más nombrados y las tesis más sonadas.

La revisión de la enseñanza de la Filosofía Medieval comenzó con la versión historiográfica más pertinente para abordar su estudio. Más que un asunto de historiadores preferidos (Etienne Gilson o Alain de Libera), se trataba de las categorías y alcances (problemas especulativos, formas de argumentación, ejercicio filosófico medieval) pero por supuesto, se trataba de seguirle el rastro a la filosofía presente en la Edad Media y a concederle un carácter filosófico al estudio de los escritos medievales, en lugar de seguir criterios más próximos a una apologética de la fe católica. De alguna manera, había que desarmar algunas nociones y preferencias injustificadas: la filosofía medieval fue un invento muy posterior, la selección de

autores no obedecía a razones justas para con la época, y por supuesto, los afanes apoloéticos terminaron estereotipándola. Los notorios vacíos obedecían menos a evidencias textuales o teóricas que a preferencias arbitrarias.

Veamos un ejemplo de lo anterior. El debate sobre la fe y la razón recogido en las historias del pensamiento medieval proyecta una preocupación contemporánea por articular una estrategia para defender la fe católica frente a los embates de la razón modernista con el auxilio del pensamiento medieval. Los maestros medievales enfrentaron conflictos con los gentiles, mas no con una oleada de ateos o agnósticos, por lo que el insensato anselmiano era una figura retórica, nada más.

La reelaboración del estudio de la Filosofía Medieval implicó ir a los textos, según su disponibilidad. Por esta estrategia nos aproximamos no solamente a una expresión del pensamiento de un autor –leer el *Periphyseon* y el *Proslogion*–, sino que cada obra es una clave de ingreso a mundo conceptual. Leer cada obra es tomada como una forma de diálogo filosófico con varios resultados: cómo pensaba un determinado maestro medieval, cómo muestra el empleo del conocimiento filosófico, cómo hace de puente entre categorías y formas de pensamiento heredadas y las transmite a futuras generaciones. Leer los textos, también, significa desarrollar una suerte de diálogo hermenéutico: qué dice el autor de una época que sólo tiene sentido para el estudiante (el pensamiento medieval no es una categoría medieval) y cómo se desarrollan destrezas especulativas enfrentando sus textos. Parte del ejercicio filosófico con la lectura de las obras ha sido darle seguimiento a categorías o modelos de pensamiento, en particular, del neoplatonismo en sus varias presentaciones.

Otro aspecto destacado ha sido mostrar las imbricaciones entre las figuras de poder y el saber (piénsese en el conflicto entre Abelardo y Bernardo de Claraval, o la polémica contra las órdenes mendicantes), la circulación de las ideas al interior del Occidente latino –la recepción de textos desconocidos o conocidos por terceros–, venidos desde las tierras allende el Occidente latino a los monasterios, abadías y universidades cristianas. Pero también, es el caso de cómo el trabajo escolástico estuvo cruzado por propósitos institucionales, teóricos y políticos (piénsese en Guillermo de Ockham y su polémica con el poder eclesiástico, o las condenas de Marguerite de la Porrete y del Meister Eckhart). Un pensamiento atravesado de influencias, más cercano a la carne y huesos de sus autores. De esta manera, se ha prevenido de ofrecer una imagen del pensamiento medieval resumido en unas cuantas figuras -Agustín de Hipona o Tomás de Aquino- y una lectura triunfalista con la cual condenar el pensamiento posterior como equivocado y perdido.

La tarea de repensar el papel y puesto de la Filosofía Medieval en un plan de estudios se vio favorecido por un cambio curricular profundo operado por la Escuela de Filosofía, y trajo consigo dos Seminarios de Filosofía Medieval para complementar su estudio. Uno de ellos asume el estudio del pensamiento místico y el pensamiento de mujeres y en el otro seminario, el pensamiento franciscano. El propósito de estos seminarios es tratar temas más específicos o bien, expresiones especulativas que en el curso primero deja pendientes. El objetivo es el mismo para estos seminarios: leer los autores directamente, dialogar con ellos, evidenciar líneas de pensamiento. En estas tres oportunidades, los y las estudiantes han de ejercitarse en la escritura filosófica, es decir, los autores o autoras leídas han de ser una ocasión para preguntarse por algún problema que hayan identificado y desarrollarlo a la luz de lo que esos autores o autoras han propuesto. De esta manera, como hemos venido haciendo, se trata de aprender un oficio dialogando con quienes nos han antecedido.

Otro aspecto adicionado al estudio del pensamiento medieval es la vinculación con autores de otros tiempos. Con Anselmo se lee a Descartes, con Eckhart a Heidegger, con el Pseudo-Dionisio a Wittgenstein. Se leen pasajes, se establecen patrones de comparación, se muestran continuidades conceptuales. Algunos problemas contemporáneos son ilustrados con pensamiento medieval, como sucede con la relación mente-cuerpo o las tesis pansiquistas al leer el tratado *De unitate intellectus* contra averroístas, de Tomás de Aquino.

Un asunto algo difícil ha sido darle un giro filosófico al estudio del pensamiento medieval, queriendo decir con ello, que se estudia el pensamiento de teólogos, mas sin un propósito teológico y sin ningún afán pastoral. La fe —piénsese que el docente o los estudiantes sean creyentes— no es una categoría que mate el estudio, sino la exposición y desarrollo de temáticas y problemas teóricos, de manera que se aprecie el papel de la argumentación racional, aun cuando esté mediada por la fe. Es el caso del estudio de la demostración de la existencia de Dios. La fe, entonces, no carga con la tarea de resolver disputas teóricas, ni es tomada como criterio de selección de temas y autores. El resultado pretendido con esta tarea ha sido un balance en la muestra de autores, al margen del lugar marginal o subordinado que tuvieran en las viejas historias del pensamiento. Es imposible pensar que esta estrategia sea la correcta y única para estudiar el pensamiento medieval, pero, al menos, el abordaje ha ganado flexibilidad y la mirada especulativa puede dirigirse en diversas direcciones con más libertad, de manera que puedan explorarse hilos argumentativos y matices de otra forma desapercibidos.

Finalmente, la filosofía medieval ha sido objeto de investigación. Comenzar a investigar en temas de filosofía medieval. En un momento dado, algunas tesis de licenciatura se ocuparon de San Anselmo y el problema de la fe y la razón, de Tomás de Aquino y la relación entre gracia y libertad, y la relación entre el orden natural y las causas segundas, sobre Buenaventura. Más recientemente, otras tesis se ocuparon de la idea de mujer en autores patrísticos y sobre la correlación entre el pensamiento de Nicolás de Cusa y los estilos arquitectónicos románico y gótico.

Se suman pequeños proyectos personales. Uno de ellos ha sido la lectura de las obras éticas de Pedro Abelardo y la noción de razón por él desarrollada. Una traducción de la cuestión VI De malo de Tomás de Aquino, y más recientemente, la traducción del documento de la Condena de 1277, aún sin publicar.

Resumen de la discusión de la mesa

Además de contar con las exposiciones en este enriquecedor y dinámico espacio de debate, nos interesa compartir algunos comentarios que surgieron entre los asistentes y que generó la necesidad de realizar un espacio temático específico.

Si bien el punto de partida tuvo que ver con los modos en que se comparte la filosofía en una clase, sobre todo la filosofía medieval hoy, teniendo en cuenta que, en la mayoría de los países las “historias de la Filosofía” tienen la duración de un semestre (o cuatrimestre), y recordar que contamos con herramientas tecnológicas y culturales, valga decir videojuegos, cine, etc. que nos permitirían debatir acerca de los períodos que en ellos se tratan y, si corresponden o no a aquellos acontecimientos que se intenta expresar, teniendo en cuenta que, muchas veces se homogeneiza el período y, algunos acontecimientos que se relatan, tanto en videojuegos como en filmes, no respetan lo témporo-espacial. Es importante señalar cuáles son los sesgos que acompañan al pensamiento y filosofía medievales, sobre todo las polémicas anticipadas en los ámbitos políticos y sociales, no solamente religioso; por ejemplo, se suele olvidar que la edad media tiene también las capas árabe, judía, india, china etc. no es solo la capa latina.

La importancia de las traducciones, cómo el traductor es un puente entre culturas que nos permite reconocer el decir de algo a alguien en determinadas situaciones para quien eso, no fue pensado.

En cuanto a las prácticas en una clase, se hizo hincapié en la necesidad de la “autogestión del conocimiento”, ser más aprendices que repetidores, buscar, más que quedarse con lo escuchado para, de este modo, ensanchar el ámbito de la inteligencia. Comprender, conforme la comunicación presentada por Luis Bacigalupo, la importancia de “ver el medioevo como el útero de la modernidad”.

También se tuvieron en cuenta las serias deficiencias en lengua (la portuguesa fue la enunciada, aunque compartido por otros docentes de otras nacionalidades) y se propuso la relevancia de enseñar a leer y a escribir a través de la realización de pequeños textos filosóficos. En ello coincidieron algunos docentes: ofrecer a los estudiantes la posibilidad de escoger entre las distintas etapas del medioevo: temprana, alta o baja edad media, luego escoger un tema que les resulte de interés: brujas, alquimia, templarios, etc, para realizar una exposición en algún formato:

novela corta, cuento filosófico, trova, mesas temáticas, etc. actividades con las que, los estudiantes encuentran el valor del periodo y son, como se anticipó, autogestores de su saber. También se propuso la utilización de temas fronterizos como: las herejías, el feminismo, las relaciones interculturales o las cruzadas... César Ibarra comentó que posee una web especializada en herramientas medievales que les gusta mucho a los estudiantes.

Otra de las valoraciones tuvo que ver con lo dicho por la doctora Lértora sobre los modos en que se piensa la filosofía en la actualidad sin una relación histórica adecuada. Pensamiento que trajo a debate la valoración o desprecio por las Humanidades, constituyendo un problema presente en muchos sitios tratando de responder la pregunta ¿por qué las humanidades son importantes para la sociedad? Y se aportó el análisis de las dificultades en los modos en que las carreras de humanidades se ofrecen, la pérdida del conocimiento de las lenguas clásicas y lo que se ganaría desde un abordaje interdisciplinario, por ejemplo, resultó importante vincular justamente la historia, los problemas sociales, económicos etc., desde el medioevo ya que, en muchos casos son análogos a los actuales, sin perder de vista las diferencias, el imperioso ejemplo actual de la pandemia y el modo de tratar las pestes en la edad media, analogía que permite una relectura actual de textos medievales que han abordado el sentido de la peste...

Se recordó el verso: “La rosa es sin porqué; florece porque florece, no se fija en sí misma, no pregunta si se la ve”. Lo mismo vale para la filosofía medieval y ahí está la interdisciplinariedad por eso es imprescindible repensar la cultura de nuestra disciplina, los recursos de la narrativa el problema de los universales, tan actuales, para aguzar la inteligencia del significado y la revaloración del trívium y el quadrivium que son problemas de lo cotidiano.

Las Organizadoras

PRESENTACIONES

Estudos Patrísticos no Brasil

João Lupi

A revista que apresentamos é um número temático de *Cadernos Patrísticos / Textos e Estudos*, que leva o título de *A Patrística em tempos de Islã*. A revista existe desde 2006, é a única revista brasileira inteiramente dedicada aos estudos da Patrística, e conta com vinte números publicados, mais 4 em preparação. Seu editor é P. Edinei da Rosa Cândido, e a sede é na Faculdade Católica de Santa Catarina, em Florianópolis. Este número sobre o Islã foi proposto e coordenado por João Lupi, responsável pelo Núcleo de Estudos Islâmicos da Universidade Federal de Santa Catarina. O tema aborda as relações iniciais entre o Islã e a Patrística, enfrentando uma dificuldade: enquanto o Islã, dominante do Império Bizantino (Romano do Oriente) estava balbuciando seus preliminares teológicos, a Patrística oriental encontrava-se em fase final. Nestas condições havia escassez de ideias, os diálogos eram titubeantes, e mesclados de confrontos. Dada a dificuldade desta situação optamos por ampliar e dar variedade ao assunto, que dividimos em tres pontos de vista: o texto e o contexto islâmicos iniciais, o Cristianismo nos primeiros tempos do Islã, as reações iniciais do Cristianismo ao Islã, aos quais acrescentamos algo peculiar: cristãos e muçulmanos na Península Ibérica. Especificando um pouco mais podemos indicar a temática dos artigos: primeiros encontros de Muhammad e seus discípulos com judeus e cristãos na Arábia, profetismo islâmico, debates sobre a Trindade no cristianismo árabe, a questão iconoclasta, reações iniciais do Cristianismo ao Islã (Anastácio Sinaíta e João Damasceno), a Patrística ibérica frente à ocupação da Península pelos mouros, e, projetando esta situação para o período da convivência, uma breve comparação entre Averróis e Tomás de Aquino.

Entre os autores dos artigos contamos com três especialistas ibéricos, três especialistas brasileiros, e três estudiosos de Florianópolis. Pelas primeiras reações dos autores à versão preliminar em arquivo para uso na internet podemos prever que a recepção a este número temático da revista será bastante positiva, o que nos leva a explicar em que condições (precárias) nasceu a revista e qual a razão de seu sucesso quantitativo (24 números em 14 anos) e qualitativo. As condições de vivência da revista *Cadernos Patrísticos* são realmente precárias, e só a persistência e eficiência do editor explicam a sua continuidade. Senão vejamos uma história breve. As

primeiras tentativas de incentivar os estudos patrísticos no Brasil remontam a 1970, com a publicação da coleção de textos traduzidos pela editora Vozes, franciscana.

Alguns pioneiros já vinham trabalhando nesse sentido, mas entre todos (a maioria franciscanos) se destaca, pela sua posição eclesial, Dom Paulo Evaristo Arns, tradutor, incentivador, e Arcebispo de São Paulo. Mas nem a sua ação, coadjuvada por outros, ou a publicação da segunda coleção da Vozes em 1980, nem o lançamento da coleção *Patrística*, pela editora Paulus, em 1995, criaram algo de estável nesta área teológica. A primeira institucionalização duradoura em estudos patrísticos foi a criação de *Cadernos Patrísticos* em 2006, seguida da adesão de dois brasileiros à International Association of Patristic Studies, em 2011, e no ano seguinte a criação da Associação Brasileira de Estudos Patrísticos (ABEPatri). A Associação promoveu, desde sua fundação, sete congressos, e organizou duas jornadas de estudos para estudantes brasileiros no exterior (Roma). Apesar dessas atividades os membros das duas associações, a internacional e a nacional, no Brasil não chegam a trinta. Para divulgar e compartilhar as notícias de atividades patrísticas no Brasil a ABEPatri criou um boletim de notícias, que já vai no terceiro ano. É um boletim pequeno, que ocupa uma folha de papel, e pode ser enviado por E-mail a quem estiver interessado.

O último número, agosto de 2020, foi quase inteiramente dedicado ao relato do Congresso online de Patrística, realizado pelo Centro de Estudos de Renovação no Espírito, de orientação carismática. O bom nível das palestras, cerca de 40, e a receptividade do evento, levam a crer que se pode esperar mais ampliação e aprofundamento dos estudos patrísticos no Brasil. Pela nossa parte, sendo um grupo restrito e com poucos recursos, pretendemos realizar, assim que possível, nosso oitavo encontro nacional; e estamos preparando novos números temáticos da revista: franciscanismo, em memória do encontro de Francisco de Assis com o Sultão do Egito em 1219; gnosticismo, com textos de um encontro realizado em Porto Alegre em setembro de 2019; Patrística ibérica, ampliando o que foi iniciado neste número sobre o Islã; ideias estéticas da Patrística –tema cuja preparação já tinha sido iniciada com a Irmã Ângela Tutas, natural da Romênia, pintora de ícones, membro da ABEPatri, missionária da Arquidiocese de Belém do Pará, e infelizmente falecida em maio deste ano—.

Um convite

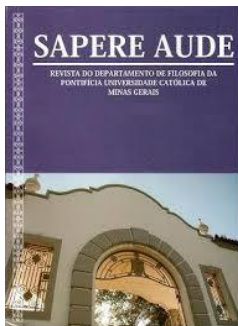
Silvia Contaldo

O próximo número da Revista *Sapere Aude* do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais/ Brasil será dedicado aos estudos e pesquisas na área da **Filosofia Medieval**, sob o título “*Filosofia Medieval: conhecimento, verdade, arte*”.

Trata-se de uma Revista muito bem conceituada e, para todos nós, professores e pesquisadores da Filosofia Medieval, a *Sapere Aude* pode ser espaço para publicar nossos textos e divulgar, internacionalmente nossas pesquisas e, quem sabe, despertar o interesse de estudantes e pesquisadores de outras áreas. Há muito o que aprender com os pensadores medievais e também com a ressonância de suas vozes no mundo contemporâneo.

Os textos deverão ser enviados até o próximo **20 de novembro**. Outras informações estão disponíveis no link **<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude>**

E para quaisquer outras informações, fico à disposição:
silviacontaldo@hotmail.com/ e também no zap: 31 999829366.



**Proyecto PIUNSTA 2018-2020: “Voluntad natural y deliberativa
en los maestros de teología de París del siglo XIII”**

Beatriz Reyes Oribe

Es un proyecto financiado por la Universidad del Norte S. Tomás de Aquino, radicado en la Facultad de Humanidades y dirigido por la Mgr. Beatriz Reyes Oribe, profesora asociada de Historia de la Filosofía Medieval.

Los resultados han sido difundidos en congresos, jornadas y publicaciones científicas.

En este proyecto buscamos aproximarnos a lo que entendían por voluntad los maestros de teología de París en el siglo XIII. Nos interesa estudiar cómo relacionaban la voluntad con la naturaleza humana y con el libre albedrío, y en especial cómo fueron elaborando la tradición de dividir a esta potencia en natural y deliberativa.

Hemos seleccionado algunos autores del período por su particular relevancia en el desarrollo de las nociones estudiadas: Alejandro de Hales, Juan de La Rochelle, Buenaventura, Tomás de Aquino, Godofredo de Fontaines y Meister Eckhart. A este último autor lo hemos agregado como objeto de estudio, por el especial papel que le otorga al intelecto respecto de la voluntad en continuidad con el Aquinate.

La *voluntas* para Alejandro de Hales y para Juan de La Rochelle aparece enmarcada en la distinción de las potencias motivas del alma. Tanto uno como otro procuran dar cuenta de diversas tradiciones y hacerse cargo de autoridades de distintas procedencias. En la *Summa Halensis* se considera la correspondencia entre la voluntad natural y la *sindéresis*, del mismo modo que entre la deliberativa y el libre albedrío. Así resultan conectadas las potencias imperativas, que dirigen el obrar, *sindéresis* y libre albedrío, con las afectivas, voluntad natural y deliberativa. Hemos podido apreciar también que Alejandro está profundamente influido por un enfoque agustiniano, que se refleja, por ejemplo, en dividir tripartitamente a las facultades motivas. Asimismo, hemos podido constatar semejanzas en la consideración y división de la voluntad entre Alejandro de Hales y su colaborador Juan de La Rochelle.

Por otra parte, el maestro inglés llega a sostener en la *Quaestio de modo, specie et ordine*, que la *voluntas ut natura* es la misma voluntad en tanto criatura, mientras que la *voluntas ut voluntas* corresponde al orden operativo. Pero esta consideración no es coincidente con la de otros pasajes, ni del mismo Alejandro ni de Juan. Alejandro recibe del Damasceno la división de la voluntad como *ut natura* y *ut voluntas*. Podemos observar que la primera es la misma voluntad en cuanto es algo o en cuanto es una criatura. En cambio, la segunda corresponde al orden operativo de la voluntad, porque tiene que ver con el querer libre. Esta división se remontaba a poder explicar cuestiones Cristológicas y Trinitarias, pero vemos que en esta *Quaestio* y en la parte de la *Summa* correspondiente se trata de perfilar la parte libre del hombre y su relación con el Creador, en el contexto de determinar la disminución de la tríada modo, especie y orden. Así, al menos en este asunto, Alejandro logra unir inteligentemente y sin violencia la tradición agustiniana y las novedades.

En cuanto a Tomás de Aquino trata primeramente nuestro tema en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, donde sostiene que por sí misma la voluntad quiere el bien y la división de *voluntas ut natura* y *ut ratio* es accidental, sólo le adviene por la fuerza de la razón presente en ella. Hemos sido muy selectivos en los textos y hemos dejado metódicamente de lado fragmentos que merecían otro tratamiento más extenso y que hubiesen distraído el foco de la atención puesta en aquellos pasos donde el Aquinate se refiere explícitamente a la *voluntas ut natura* en esta obra. De manera que consideramos estas breves conclusiones como importantes para nuestra investigación, aunque deben ser completadas con las obtenidas al analizar los otros textos.

La selección de textos significativos de los tres primeros libros nos ha permitido determinar que, en un contexto antropológico, Tomás llama *voluntas ut natura* a un modo de operar de la voluntad que sigue a la razón que opera intelectivamente. Sus afirmaciones no parecen dejar lugar a dudas: el proceso de la voluntad está proporcionado al proceso de la razón, la voluntad es consiguiente al juicio de la razón, la voluntad sigue a la aprehensión de la razón.

Además, Tomás considera que, por sí misma, la voluntad quiere el bien y la división de *voluntas ut natura* y *ut ratio* es accidental, sólo le adviene por la fuerza de la razón presente en ella. La razón, siendo una sola potencia también, es capaz de operar naturalmente, o sea, aprehendiendo una verdad evidente, que en el plano del obrar es un bien absoluto, y es capaz de obrar ordenando y comparando bienes. Es la

razón la que distingue los bienes en absolutos u ordenados, no la voluntad. La potencia racional se divide en *intellectus* y *ratio* al operar, y es esa división la que marca, por así decir, a la voluntad. De hecho Tomás dice que la aprehensión precedente de la razón imprime su fuerza –*vis*– a la voluntad.

Esto último explica que, ya en un plano moral, la *voluntas naturalis* y la *voluntas deliberativa* se muestren también como *inclinatio* del afecto, teniendo en cuenta que no lo son sin la intervención racional. O sea, no podrían distinguirse si la razón no imprimiese, al modo intelectual o al modo comparativo, una *vis* en ella.

Estas conclusiones nos permiten también considerar críticamente las interpretaciones que prescinden del papel de la razón en la voluntad que estudiamos. Esto se verá confirmado al estudiar en un próximo trabajo la *voluntas ut natura* en la *Suma teológica* y en otras obras.

Godofredo de Fontaines se revela próximo a Santo Tomás en su consideración de la importancia de la interrelación del intelecto, los hábitos y la voluntad. En el artículo “La sentencia aristotélica *qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei* en Tomás de Aquino y Godofredo de Fontaines”, hemos visto que Tomás sigue a Aristóteles en la unidad orgánica de hábitos y razón. Lo que parecía un círculo vicioso para una rápida apreciación de la sentencia aristotélica tantas veces citada por ambos autores, se descubre en realidad como un círculo virtuoso, cuyas claves son: inclinación –sea la natural, sea la adquirida por los hábitos–, juicio o estimación del fin connatural, virtudes o vicios.

Por otra parte, como la razón puede juzgar las inclinaciones adquiridas por las costumbres o los hábitos, mientras el hombre permanezca viador será posible no quedar encerrado en la perspectiva sobre el fin que le muestren los vicios.

Por su parte, Godofredo rompe el círculo aparente que encierra la sentencia aristotélica, en la misma línea que Tomás, aunque el modo de desarrollarlo y expresarlo sea menos transparente y envuelto en las disputas sobre la voluntad y el intelecto posteriores a las condenaciones de París.

El belga aporta a la discusión el conectar explícitamente la complejidad del acto voluntario y la distinción de las fuentes de la moralidad. Este proceder le permite dar cuenta del proceso de cambio del vicio a la virtud, porque frecuentar los actos buenos por su género, permite juzgar rectamente en lo particular y por tanto adquirir

la rectitud sin más. Y así se cumple la sentencia sin desconocer el dominio sobre los propios actos humanos.

Finalmente, en las *Rationes Equardi*, Meister Eckhart sostiene la superioridad del intelecto sobre la voluntad y manifiesta que la voluntad es libre por aquel, ya que le permite tomar diversas direcciones. En el maestro alemán observamos la línea emprendida por el Aquinate sobre la razón como requisito de la división de la voluntad. En cuanto al sentido de libertad que aparece en Eckhart resulta interesante observar que no plantea en esta obra la cuestión del libre albedrío en su ejercicio moral. Se trata de la fundamentación metafísica del mismo. La libertad tiene por causa la razón, decía ya Tomás. La voluntad es presentada como dependiente metafísicamente del intelecto, cuya inmaterialidad es superior. Además, el intelecto mueve a la voluntad a modo de fin o presentándole el fin. De ahí que la tarea de la voluntad sea recogerse y no desear más que el fin.

Este proyecto tiene continuidad con el proyecto PIUNSTA 2020-2022, “Precisiones sobre las nociones de voluntad natural y deliberativa en Tomás de Aquino. Algunas implicancias antropológicas y éticas”.

Es un proyecto financiado por la Universidad del Norte S. Tomás de Aquino, radicado en la Facultad de Humanidades y dirigido por la Mgr. Beatriz Reyes Oribe, profesora asociada de Historia de la Filosofía Medieval y codirigido por el Lic. Pablo Furlotti.

El propósito de esta investigación es determinar las nociones de voluntad natural y voluntad deliberada en Tomás de Aquino y extender el proyecto anterior sobre los maestros de teología de París

Hemos podido constatar que existen divergencias en la exégesis del pensamiento tomasiano sobre la voluntad natural, y *que esta* temática conlleva especial relevancia para la comprensión del finalismo de la naturaleza contenido en el *corpus* de Tomás de Aquino, y sus proyecciones en su concepción de la condición natural específica del hombre, del desenvolvimiento de sus inclinaciones naturales, y del papel del intelecto como parte de la imbricación noético-volitiva.

Universidad Nacional Abierta y a Distancia - UNAD
Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

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

Presentación

César Ibarra

1. Introducción

Con el lema “Respondiendo a los Retos de la Filosofía Medieval en el Siglo XXI”, la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, y la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, con el apoyo de varias entidades académicas (Universidad Católica del Norte, Universidad Tecnológica de Pereira y Centro de Estudios Clásicos y Medievales), están organizando el XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, a realizarse en el mes de mayo del año 2021.

Considerando la importancia y, al mismo tiempo, la necesidad de socializar propuestas investigativas y escriturales que den cuenta de los avances que se vienen produciendo en América Latina en relación con la reflexión sobre la filosofía medieval y las repercusiones de la misma en nuestro continente, se promueve este evento académico como una posibilidad muy seria que permita compartir dichas reflexiones con expertos de todos los países participantes.

Desde el punto de vista organizativo, también se busca el fortalecimiento de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y de las Coordinaciones Nacionales con el fin de convertirse en catalizador de nuevas dinámicas para el medievalismo latinoamericano.

Todo esto en el marco de las exigencias y retos que se plantean a la filosofía en general y a la filosofía medieval en particular en el complejo siglo XXI en el que nos ha correspondido vivir y a cuyos desafíos debemos responder.

2. Antecedentes

El Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval es un evento de tipo académico que reúne a expertos medievalistas de diversos países de América Latina, que pertenecen a la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval o que se interesan por esta temática.

El Congreso, que se realiza cada dos años en distintos lugares de América Latina, tiene una trayectoria de unos treinta años, en los que se ha ido consolidando como un evento muy serio en el desarrollo de la temática.

Se han desarrollado diecisiete congresos, desde el primero que se realizó en la ciudad de Brasilia y el último que tuvo como sede la ciudad de Puebla de Zaragoza, en México. En la siguiente tabla puede verse el listado de congresos con los años y lugares de realización.

Los congresos producen unas memorias virtuales que recogen tanto las ponencias como los resultados de las asambleas de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (que se realizan en el mismo evento), y otros productos que se derivan de la discusión realizada en cada evento.

Se prevé que la versión número 18 del Congreso se realice en el año 2021 en la ciudad de Medellín (Colombia), con la participación de estudiantes, investigadores y docentes de los catorce países que forman parte de la Red y de interesados en la temática de todos los países de América Latina.

Adicionalmente al Congreso, se realizan coloquios y otros eventos académicos entre congresos, que tratan temáticas específicas y que facilitan la participación de otros docentes, investigadores y estudiantes en la vida de la Red.

3. Aspectos Generales

3.1. Nombre del evento: XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: Respondiendo a los Retos de la Filosofía Medieval en el Siglo XXI

3.2. Fecha: 26 al 28 de mayo de 2021

3.3. Lugar: el evento se realizará en forma totalmente virtual

3.4. Público al que va dirigido: miembros de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, medievalistas de América Latina y el Caribe, docentes de filosofía, investigadores, estudiantes de filosofía y de licenciatura en filosofía, público en general. Participan medievalistas de países diferentes a América Latina y que pertenecen o desean pertenecer a la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Los idiomas utilizados en el Congreso son los siguientes: castellano, inglés, italiano, latín y portugués.

3.5. Organizadores

3.5.1. Coordinador General: César Ibarra (docente UNAD y Coordinador Nacional para Colombia de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval). Co-coordinador: Celina Lértora Mendoza, Coordinadora de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Coordinadores de los anteriores congresos (lo que asegura la continuidad del proceso congresal).

3.5.2. Comité Coordinador: Yuner Ismar Flórez Eusse (docente UNAD), Juan Manuel López (docente UTP), Gabriel Jaime Arango (docente Universidad Católica del Norte), José Herrera Ospina (Centro de Estudios Clásicos y Medievales - CESCLAM).

3.5.3. Comisión Académica: Se conforma de común acuerdo entre el Coordinador General del Congreso y la Coordinación de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

3.5.4. Comité de logística: Yuner Ismar Flórez Eusse (docente UNAD), docentes y voluntarios del CEAD Medellín.

3.5.5. Entidades aliadas: Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, Universidad Católica del Norte, Pontificia Universidad Bolivariana, Centro de Estudios Clásicos y Medievales - CESCLAM

3.5.6. Publicidad y divulgación: César Ibarra (UNAD), Celina Lértora Mendoza (Red Latinoamericana de Filosofía Medieval). Sitios web de la UNAD y de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

3.5.7. Edición y publicación de Actas del evento: Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

4. Justificación

La filosofía medieval puede parecer, a primera vista, algo obsoleto y oscuro, tan oscuro como el oscurantismo con el que, a veces, se la califica. En ese sentido, pudiera parecer que tal filosofía se refiere a asuntos muy alejados de la historia actual y de las

necesidades y realidades que viven los hombres y las mujeres de hoy. Así, se hace necesario justificar claramente la necesidad de realizar en estos tiempos un congreso sobre lo medieval.

Realidades como las que acucian al hombre y a la sociedad de hoy ya se dieron en la Edad Media (la preocupación por la naturaleza, las migraciones, la intolerancia, etc.). Se trata, entre otras cosas, de reflexionar desde la Edad Media y hacia ella, lo que pasa hoy en América Latina en relación con esos mismos temas para que, así, la filosofía sea pertinente para el hombre actual.

Se hace necesario, hoy más que nunca, por las graves realidades que vivimos y que ponen en riesgo nuestra supervivencia como especie y entre paréntesis nuestra propia racionalidad (que de ello trata la filosofía), que desde todas las disciplinas se haga una reflexión seria que mueva a la reflexión y al compromiso. Problemas como el cambio climático y la progresiva deforestación en beneficio de la minería ilegal o del narcotráfico, la terca persistencia del armamentismo y el constante peligro de las armas nucleares, el avance del terrorismo, muchas veces sustentado por falsas posiciones religiosas o raciales, y el paso cansado y doloroso de multitudes de migrantes que huyen de sus países en busca de oportunidades que les han negado en sus lugares de origen, tienen que mover a esa necesaria reflexión y a ese compromiso que tenemos todos por delante. Todas estas realidades nos hacen pensar que el oscurantismo parece que no es de la Edad Media sino que es de todas las épocas, sobre todo de esta época contemporánea que, de manera tan paradójica, alcanza cotas tan altas en tecnología, en salud y en educación y que, al mismo tiempo, permite que se sigan dando fenómenos tan gravosos como los mencionados.

En conclusión, un congreso de filosofía medieval que ayude a iluminar (desde sus autores y desde sus experiencias), los retos que se plantean al hombre y a la sociedad en este siglo XXI, es completamente necesario y puede ayudar a avanzar en la reflexión que estamos llamados a hacer como hombres y como mujeres y como sociedad, si queremos sobrevivir y dejar una huella en este mundo, huella que no sea la de la expoliación de la naturaleza ni la de la progresiva degradación de la persona humana.

5. Objetivos

5.1. Objetivo general: generar un espacio de diálogo filosófico sobre los avances de la filosofía medieval en América Latina que permita el fortalecimiento del medievalismo y del trabajo en red.

5.2. Objetivos específicos

5.2.1. Facilitar el intercambio de opiniones, experiencias e investigaciones relacionadas con la filosofía medieval y la escolástica americana entre docentes, investigadores y estudiantes.

5.2.2. Contribuir a la reflexión sobre los principales retos que se plantea a la filosofía medieval en este siglo XXI.

5.2.3. Fortalecer la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval mediante actividades académicas y culturales.

6. Ejes temáticos y temas

6.1. Ecofilosofía:

6.1.1. Hacia una ética de la tierra: la experiencia franciscana.

6.1.2. El cuidado de la Casa Común.

6.1.3. Sumak Kawsay: la decolonialidad ecológica.

6.1.4. Ecología profunda: del dominio al cuidado de la tierra.

6.2. Tolerancia e intolerancia:

6.2.1. La migración como drama: de las guerras medievales al éxodo venezolano.

6.2.2. Tolerancia e intolerancia: experiencia en torno a la Escuela de Traductores de Toledo.

6.2.3. Teoría y práctica de la tolerancia en la escolástica colonial.

6.2.4. El terror y el terrorismo: de la inquisición al Estado Islámico.

6.2.5. La filosofía y las religiones: cristianismo, judaísmo e Islam, sus relaciones y conflictos.

6.3. Escolástica americana:

6.3.1. Filosofía escolástica: repetición y originalidad.

6.3.2. Grandes temas de la filosofía escolástica.

6.3.3. La escolástica y la insurgencia americana.

6.3.4. Heterodoxia filosófica en la escolástica americana.

6.3.5. Repercusiones medievales en Iberoamérica y la Escolástica americana.

6.4. Pedagogía y lenguaje en filosofía medieval:

- 6.4.1. Investigación y enseñanza de la filosofía medieval.
- 6.4.2. Filosofía del lenguaje y hermenéutica medieval (Trívium, quadrivium, ciencia medieval).
- 6.4.3. Hermenéutica medieval.
- 6.4.4. Enseñanza de la filosofía en la universidad americana.
- 6.4.5. Investigación y enseñanza de la filosofía medieval.

6.5. La estética medieval y sus repercusiones:

- 6.5.1. La estética como crítica social.
- 6.5.2. La monstruosidad como categoría estética.
- 6.5.3. Estética medieval y estética americana.
- 6.5.4. Sincretismo estético como reacción decolonial.

6.6. Otros ejes temáticos:

- 6.6.1. Disciplinas filosóficas: metafísica, ética, teología, antropología filosófica, teoría del conocimiento, filosofía árabe y judía).
- 6.6.2. Filosofía ética y política en la Edad Media.
- 6.6.3. Escolásticos y monásticos.
- 6.6.4. La patrística, el alto y el bajo medievo, el renacimiento.
- 6.6.5. La traducción en la Edad Media y la traducción de autores medievales.

7. Metodología para el desarrollo del evento

El Congreso seguirá la siguiente metodología para la consecución de los objetivos planteados:

7.1. Preinscripción virtual. A través de un instrumento virtual, se hará la preinscripción según la modalidad de participación (presencial o virtual), y se consignarán los datos generales del participante.

7.2. Presentación de resúmenes de ponencias. Los interesados en presentar ponencias en el Congreso enviarán un resumen corto que será revisado por el Comité Académico de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

7.3. Aprobación y envío de ponencias. El Comité informa vía correo electrónico la aprobación de los resúmenes y, en el plazo determinado, se recibe y aprueba el texto

final de la ponencia. Las ponencias respetarán las condiciones establecidas por los organizadores del Congreso.

7.4. Desarrollo del Congreso en forma virtual

- 7.4.1. Bienvenida
- 7.4.2. Acto académico de inauguración del Congreso.
- 7.4.3. Invitados especiales
- 7.4.4. Mesas temáticas y presentación de ponencias.
- 7.4.5. Mesas redondas con temas libres y avances de tesis o investigaciones.
- 7.4.6. Presentación de reseñas de libros y artículos científicos.
- 7.4.7. Asamblea ordinaria de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.
- 7.4.8. Homenaje al doctor Gonzalo Soto Posada por su aporte al medievalismo latinoamericano.
- 7.4.9. Sesión de clausura.

7.5. Actividades Post-Congreso:

- 7.5.1. Evaluación conjunta del evento.
- 7.5.2. Elaboración de las actas y memorias del Congreso.
- 7.5.3. Informe final.

8. Presupuesto

Dado que el Congreso será virtual, no tendrá costo de inscripción. La UNAD se hace cargo del estipendio de su personal y de los costos de publicidad del evento. La RLFM se hace cargo de los costos de publicidad y de la Edición de las Actas, a doble logo, por la Editorial RLFM en formato electrónico

10. Metodología para la evaluación del evento:

Para la evaluación del Congreso se seguirán los siguientes pasos:

10.1. Evaluación virtual. Se enviará a los correos de los participantes una evaluación virtual que recoja los principales elementos del evento.

10.2. Evaluación general. El Equipo Coordinador del evento y la Coordinadora de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval generarán un formato de evaluación que se enviará a las entidades aliadas y a los coordinadores nacionales de la Red.

10.3. Sistematización. Las tabulaciones y los documentos de análisis de las evaluaciones de los participantes y de los organizadores se incluirán en las memorias del evento o en un documento paralelo con el fin de que sirvan de insumo para el XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval.

Naturalmente estas pautas, que han sido acordadas entre las autoridades de la UNAD y de la RLFM,. Pueden sufrir algunas modificaciones mutuamente acordadas, en función de las necesidades que vayan apareciendo.

Esperamos que el próximo Congreso tenga el éxito esperado y contribuya a fortalecer los estudios de Filosofía Medieval en Latinoamérica. Sean todos bienvenidos. Muchas gracias.

Los autores

Ignacio Anchepe - Argentina

Doctor en Filosofía, Profesor Adjunto de primera en Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; Titular de Metafísica I, Latín y Literaturas Clásicas, Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador; Exbecario CONICET.

Luis Eduardo Bacigalupo Caverro Espinoza - Perú

Es doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín (1990) y ha sido Profesor Principal del Departamento de Humanidades, sección Filosofía. Actualmente está jubilado y escribiendo el libro *Aristóteles en París* de próxima aparición. Fue Sub-Director del Instituto Riva-Agüero entre 1991 y 1998; Director del Consorcio de Universidades entre 2000 y 2004; y Director Académico de Responsabilidad Social de la PUCP entre 2004 y 2009. Es autor de "Intención y conciencia en la Ética de Abelardo" (1992), "Los Rostros de Jano" (2011), así como de varios artículos sobre Filosofía Medieval, Ética y temas vinculados a la historia del cristianismo.

Julián Barenstein - Argentina

Es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por Universidad de Buenos Aires (UBA), donde ha dictado clases y seminarios, titular de las cátedras de Latín I, Latín II y Literaturas Clásicas en la Universidad del Salvador (USAL) y jefe de trabajos prácticos de Latín I en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se desempeña, asimismo, como investigador (becario post-doctoral) en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en las áreas de Filosofía Tardoantigua, Medieval y Renacentista y Cultura y Lengua latinas.

Julio César Barrera Vélez - Colombia

Licenciado en Filosofía por la UNAM-México. Bachiller en Teología por la Universidad Nacional de Costa Rica. Licenciado en Teología Universidad de San Buenaventura, Bogotá y Maestría en Filosofía Instituto Católico de París. Miembro del Grupo de Investigación Devenir clasificado en A1 por Colciencias. Regento la línea de investigación: Lectura Fenomenológico-Hermenéutica de la Filosofía Medieval. Profesor titular de Filosofía Medieval. Cuenta con publicaciones de libro y artículos en revistas nacionales e internacionales en el área de la Filosofía Medieval, hermenéutica, estética y fenomenología.

Luis F. Benítez Arias - Colombia

Doctor en Filosofía. Oriundo de Medellín Colombia, perteneciente a la Orden de Hermanos Menores o Franciscanos. Estudios en Filosofía y Teología. Docente de la Universidad de San Buenaventura en Bogotá y miembro del Grupo de Investigación DEVENIR

Juan Manuel Campos Benítez - México

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor de Lógica y filosofía en varias universidades mexicanas desde 1986. Autor de varios artículos sobre lógica y filosofía medieval y novohispana.

Silvia Contaldo - Brasil

Doutorado em Filosofia. Professora de História da Filosofia Medieval, no curso de Filosofia, da PUCMINAS, desde 1980. Na FAJE, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia coordena o Estágio Supervisionado do curso de licenciatura em Filosofia, desde 2008.

Saulo Dourado - Brasil

Con un doctorado en Filosofía en curso, es también profesor de materias introductorias para egreso en Universidade Federal da Bahia. Coordina el equipo de redacción del nuevo plan de estudios de Filosofía para la escuela secundaria pública de Bahía. Para su tesis, investiga el conocimiento negativo en Tomás de Aquino y en su maestría escribió sobre Mestre Eckhart.

Laura Carolina Duran – Argentina

Licenciada en Filosofía y en Psicología, Becaria Doctoral, investiga la estética medieval. Adscripta a la Cátedra de Filosofía Medieval de UINSAL. Miembro del equipo de investigación FILOCYT: *Harmonia mundi*: representaciones literarias y cosmovisiones filosóficas en la Antigüedad Tardía y la Edad Media. Directora: Julieta Cardigni. Radicado en Escuela de Humanidades, UNSAM.

Gloria Silvana Elías – Argentina

Doctora en Filosofía, Investigadora del CONCIET, Profesora en la UNJu. Se dedica al estudio de temas y autores franciscanos

Silvana Filippi - Argentina

Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y catedrática de “Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento” en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Ha publicado varios libros y numerosos artículos sobre su especialidad en revistas internacionales y ha participado como expositora y conferencista en más de un centenar de congresos. Es fundadora y directora del Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval con sede en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Una de las líneas principales de sus estudios refiere a la presencia y tratamiento de la metafísica tradicional, particularmente medieval, en el pensamiento contemporáneo.

Cecilia Giordano - Argentina

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Profesora adjunta del Módulo de Filosofía (Instituto de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Villa María) y docente de la cátedra de Filosofía Medieval I (Universidad Nacional de Córdoba). Es directora del proyecto “Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales III” (Instituto de Investigación, Universidad Nacional de Villa María) y codirectora del proyecto “Contingencia y necesidad. Mundos reales y mundos posibles en la filosofía bajomedieval” (FFYH, Universidad Nacional de Córdoba). Es coautora de 7 libros, y autora de diversos artículos y traducciones sobre filosofía bajomedieval. Ha dictado seis seminarios de grado relativos a la filosofía en la baja edad media. Ha participado en Jornadas y Congresos nacionales e internacionales.

José de Jesús Herrera Ospina - Colombia

Filósofo de la Universidad Pontificia Bolivariana; Magíster en Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia y Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Básicas, Sociales y Humanas del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid y catedrático del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval y vicepresidente del CESCLAM Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada (Medellín-Colombia)

César Ibarra - Colombia

Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas (Universidad Santo Tomás de Aquino –USTA– Bogotá). Especialista en Educación, Cultura y Política (Universidad Nacional Abierta y a Distancia –UNAD– Bogotá). Magíster en Educación (Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá). Docente Asistente de Tiempo Completo UNAD; Docente Hora Cátedra Escuela Superior de Administración Pública – ESAP; Investigador Auxiliar Grupo Cibercultura y Territorio (UNAD). Categoría B en Colciencias; Director Cátedra de Filosofía Medieval (UNAD).; Tutor Cátedra de Epistemología (UNAD): Tutor Cátedra Escuelas Filosóficas y Cambios Paradigmáticos 1 (ESAP): Tutor Cátedra Escuelas Filosóficas y Cambios Paradigmáticos 2 (ESAP); Tutor Cátedra Pensamiento Administrativo Público (ESAP). Coordinador Nacional para Colombia de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Olga Larre -Argentina

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Se desempeña actualmente como Investigadora Independiente del CONICET. Su área de especialización es el pensamiento cosmológico tardo medieval, con particular atención en la doctrina de Guillermo de Ockham y sus fuentes. Sobre estos temas ha publicado varios libros, capítulos de libros, y numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales. Ha dirigido y dirige becarios CONICET y proyectos de investigación financiados por la Agencia.

Celina A. Lértora Mendoza - Argentina

Doctora en Filosofía (UCA y Complutense) y Teología (Comillas, Madrid) Investigadora CONICET, especialista en Filosofía medieval, colonial y americana y epistemología. Numerosas publicaciones. Ha sido profesora en UCA, USAL, UBA, y actualmente en UNS (Postgrado-Doctorado) e invitada en diversas extranjeras. Coordinadora General de la RLFM

João Lupi - Brasil

Doctor en filosofía: ha desarrollado su carrera universitaria en la Universidad Federal de Santa Catarina. Preside la Sociedad Brasileña de Estudios Patrísticos.

Pedro Mantas España - España

Es profesor titular de “Historia de la Filosofía”, realizó sus estudios de doctorado en el Warburg Institute (University of London); se doctoró en la Universidad Autónoma de Madrid (1996). Dedicó parte de su actividad investigadora y docente al

estudio de las transferencias del saber en la Edad Media –actividad que proyecta en la docencia de “Historia de la Filosofía” para historiadores. Al mismo tiempo, extiende parte de su actividad docente e investigadora al ámbito de la hermenéutica filosófica contemporánea. Proyecta esta última actividad en el campo de la “Filosofía del cine”. Socio fundador de la *Sociedad de Filosofía Medieval*, es coeditor de la *Revista Española de Filosofía Medieval y Mediterránea. International Journal on the Transfer of Knowledge*.

Paulo Martines - Brasil

Sou professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Fiz graduação e mestrado em Filosofia pela PUC-SP e doutorado em Filosofia pela UNICAMP, com período de especialização no Institut Catholique de Paris (ICP). Como bolsista da Capes realizei estudos de pós-doutorado na Universidade de Lisboa, onde sou membro do Centro de Filosofia (CFUL) desde 2009. Tenho experiência na área de História da filosofia medieval, com ênfase em temas de metafísica e ética.

Enrique Mayocchi - Argentina

Licenciado en Filosofía (UCA, 2012) con una tesis sobre la sección cosmológica de la *Lectura in Sententiarum* de Juan Duns Escoto. Doctor en Filosofía (UCA, 2020) con una tesis sobre el tema de la causalidad y su relación con la contingencia sincrónica en Duns Escoto. Actualmente, desarrolla actividad docente de nivel superior y realiza investigaciones en el marco de beca posdoctoral UCA-Conicet, sobre el tema de los posibles y la resignificación de la teoría modal de Duns Escoto en el joven Leibniz.

José María Mendoza - Argentina

Es Licenciado y Profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo y Doctor en Filosofía por la misma Universidad, Argentina. Ha sido becario doctoral y posdoctoral de CONICET y actualmente es Investigador Asistente de la misma institución. Ha publicado numerosos artículos sobre ciencia en Tomás de Aquino y Francisco Suárez en revistas de filosofía nacionales y extranjeras. Es co-autor de la traducción de una *responsio* de Tomás de Aquino y también ha publicado breves traducciones sobre Alejandro de Hales. Ha participado como expositor en numerosos congresos y jornadas nacionales e internacionales sobre filosofía medieval. Es miembro de diferentes centros de investigación en filosofía: “Instituto de filosofía” (IF), “Centro de estudios de filosofía medieval” (CEFIM) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y del “Centro de Estudio e Investigación

en Filosofía Patristica y Medieval”, en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Fernanda Ocampo - Argentina

Es Profesora y Licenciada en Filosofía por la UCA, Magíster en “Historia de la Filosofía, Metafísica y Fenomenología” por la Universidad de la Sorbona (París IV), y Doctora en Filosofía por la Universidad de la Sorbona (París IV). Ha sido becaria doctoral y posdoctoral del Conicet. A partir de 2017, se desempeña como Ayudante de 1ra. Categoría en la cátedra “Historia de la Filosofía Medieval” en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, y como Auxiliar de 1ra. Categoría en la cátedra “Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento” en la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR. Ha participado en numerosas reuniones científicas nacionales e internacionales, y en varios proyectos de investigación en diversas instituciones.

Mariano Gabriel Pacheco - Argentina

Estudiante avanzado del profesorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Se desempeña como adscrito en la cátedra de “Filosofía Medieval” de la misma carrera. Forma parte del grupo de investigación Δίκαιόν ἐστι ἐμὲ dirigido por la doctora Susana Violante.

Ismael Pavetti Ruiz Díaz - Paraguay

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Asunción. Culmino las maestrías de Historia y Ciencias de la Educación y es docente en Historia de la filosofía y Lógica en la misma casa de estudio. Facultad de Filosofía Universidad Nacional de Asunción.

Beatriz Reyes Uribe - Argentina

Es Mgr. en Filosofía (U. Barcelona); Profesora y Licenciada en Filosofía (UCA); doctoranda en Filosofía. Investigadora libre de filosofía medieval, con especialización en temas de antropología y ética de dicho período histórico. Se desempeña como titular de Ética del Departamento de Formación Humanística y adjunta a cargo del Seminario de Bioética en la carrera de Abogacía, Universidad de FASTA, sede Bariloche. Fue profesora de Introducción a la Filosofía en la UCA y de dicha asignatura y de Ética en el Departamento de Formación de la Universidad del Salvador, profesora de Antropología Filosófica y de Ética y Titular de Antropología Cultural en la Facultad de Psicología de la misma universidad. Miembro del CECYM, Centro de Estudios Clásicos y Medievales de la Universidad del Comahue.

Nelson Ramiro Reinosa Fonseca - Colombia

Magíster en Estética y Arte con mención *Cum Laude* por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Filósofo por la Universidad de Antioquia, Colombia. Becario de CONACYT. Miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval; miembro del CESCLAM-GSP Centro de Estudios Clásicos y Medievales “*Gonzalo Soto Posada*”. Articulista y conferencista internacional. Líneas de investigación: estética y simbolismo, hermenéutica.

Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso - Brasil

É mestre em Musicologia pela Universidade de São Paulo (2017), tendo escrito dissertação a respeito do contexto filosófico e teológico do pensamento musical medieval, mais precisamente sobre a música especulativa no tratado *Speculum Musicae*. Atualmente é doutorando em Musicologia pela Universidade de São Paulo, dando prosseguimento à sua pesquisa a respeito das relações entre filosofia, teologia e música na Idade Média.

Manuel Serra Pérez - España

Murcia, 1980. Licenciado en Estudios Eclesiásticos (Universidad Pontificia de Salamanca, 2005); Teología del Matrimonio y la Familia (Universidad Lateranense de Roma, 2009); Filosofía (Universidad Gregoriana de Roma, 2015) y Doctor en Filosofía (Universidad Católica San Antonio). Profesor adjunto de didáctica y pedagogía en Educación Primaria e Infantil de la Universidad de Murcia, y miembro del Grupo de Investigación Nóesis, de la Facultad de Filosofía de esta misma Universidad.

Jorge Augusto da Silva Santos – Brasil

Professor Titular no Departamento de Filosofia da UFES. Possui bacharelado em Teologia pelo Pontifício Ateneo de S. Anselmo (Roma - Itália) (1990), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália) (1993), mestrado (1998) e doutorado (2001) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Desde 2010 sou bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 02, do CNPq. Atualmente sou o coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado/Doutorado) da Universidade Federal do Espírito Santo. Tenho experiência nas áreas de Filosofia e Teologia, com ênfase em Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: Metafísica; Mística medieval, Fenomenologia e Hermenêutica.

Susana Violante - Argentina

Dictira en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Profesora Titular Regular de Filosofía Medieval en UNMDP. Directora Grupo de Investigación “Δίκαιόν ἐστι ἐμέ”, UNMDP, Argentina. Coordinadora Nacional, Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Miembro activo de SOFIME Sociedad de Filosofía Medieval. Miembro de la SIEPM Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Dicta Seminarios y Conferencias en Universidades Nacionales y Extranjeras. Directora y evaluadora de Tesis doctorales. Evaluadora en revistas especializadas. Ha publicado tres libros, cuantiosos artículos en revistas especializadas, indexadas, en Argentina y en el exterior y posee numerosos capítulos de libros y coordinadora de varios libros.

Jimmy Washburn – Costa Rica

Magister Philosophiae (M. Ph.) Universidad de Costa Rica. Profesor catedrático de la Escuela de Filosofía y de la Sede del Atlántico (campus regional). Imparto cursos de Ética y de Filosofía Medieval. Además, soy miembro del Comité Ético-Científico de la UCR, miembro del Comité de Bioética Hospitalaria del Hospital Dr. Rafael Ángel Calderón Guardia.

Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier - Portugal

É Professora Associada com Agregação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde tem leccionado, entre outras, as disciplinas de Filosofia Medieval e de Filosofia e Teologia na Idade Média. É membro da Sociedade Internacional para o Estudo da Filosofia Medieval (SIEPM), da Red Latinoamericana de Filosofia Medieval (RLFM), do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL), da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa (SCUCP) e da Comissão Científica do Doutoramento em Enfermagem da UL. (Informação disponível em: www.aquestaodedeus.blogspot.com).

ÍNDICE

<i>Celina A. Lértora Mendoza – Susana B. Violante</i>	
Presentación	5
Ponencias temáticas	7
<i>Laura Carolina Duran</i>	
Los cielos de Calcidio	9
<i>Susana Violante</i>	
“Ellos no son nuestros maestros”	17
<i>Silvia Contaldo</i>	
Santo Agostinho: Não há educação sem autoeducação	25
<i>Maria Leonor Xavier</i>	
Novas exegeses de textos antigos. O caso de Frédéric Boyer, tradutor de Santo Agostinho: Les Aveux	33
<i>Mariano Gabriel Pacheco</i>	
Algunos límites del concepto de “mujer” en Agustín de Hipona y Jerónimo de Estridón	49
<i>Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso</i>	
<i>Sicut ad melius esse</i> : a quantitas virtualis ou intensiva como grandeza de perfeição dos intervalos musicais no pensamento do Magister Jacobus	59
<i>Silvana Filippi</i>	
La distinción medieval de essentia-existentia en la interpretación de Martin Heidegger	69
<i>Paulo Martines</i>	
Pierre Hadot e a ‘filosofia cristã’	79
<i>Julio César Barrera Vélez</i>	
¿Rasgos “Fenomenológicos” en el <i>De Triplici via</i> Bonaventuriano?	89
<i>Luis F. Benitez Arias</i>	
<i>Mistica Carnis</i> . El abrazo	103
<i>Ignacio Anchepe</i>	
La libertad como dignidad de la voluntad en Pedro de Juan Olivi	113
<i>Saulo Dourado</i>	
Tomás de Aquino y la vía negativa de Dionisio Areopagita	121
<i>Cecilia Giordano</i>	
Sobre el lugar del <i>esse</i> en la ontología de Tomás de Aquino y su punto de partida	129

II INTERCONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

<i>Manuel Serra Pérez</i>	
La comprensión del tomismo en el siglo XX: el caso Gilson	141
<i>Enrique Mayocchi</i>	
La ‘realidad’ de los posibles en la mente divina, ¿lógica u ontología? Una propuesta de lectura sobre Juan Duns Escoto	151
<i>Olga Larre</i>	
Los mundos posibles en la versión medieval de Duns Escoto	161
<i>Jorge Augusto da Silva Santos</i>	
O horizonte moderno da apropriação heideggeriana de Duns Escotus no “Escrito de Habilitação” (<i>Habilitationsschrift</i>) (1915/1916)	175
<i>Fernanda Ocampo</i>	
La constitución del ente real natural en sus diferentes estratos, según el capítulo primero del <i>De origine rerum praedicamentaliu</i> de Dietrich von Freiberg	181
<i>Beatriz Reyes Uribe</i>	
Aproximación a la noción y problemática de la <i>voluntas</i> en las <i>Rationes Equardi</i> de Meister Eckhart	197
<i>José María Mendoza</i>	
Aproximación a la diferencia interpretativa entre Francisco Suárez y Tomás de Aquino según la expresión “abstracción de la materia según el ser”	213
<i>Jimmy Washburn C.</i>	
La Filosofía y la Condena de 1277	223
<i>Nelson R. Reinosa Fonseca y José de Jesús Herrera Ospina</i>	
La inspiración en Marsilio	233
<i>Julián Barenstein</i>	
La confianza en los sentidos en <i>La Cena de le ceneri</i> : tras la influencia de Lucrecio en Giordano Bruno	243
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Filosofía medieval e historia de la filosofía medieval. Notas epistémico-metodológicas.	
II. La historia de la filosofía medieval como reconstrucción racional	255
<i>Ismael Pavetti Ruiz Díaz</i>	
La estética del símbolo en la Edad Media	268

Miscelánea	275
<i>Gloria Silvana Elías</i>	
Los indios Ocloyas como propiedad: el rol de los curas doctrineros franciscanos durante los siglos XVI y XVII	277
<i>Pedro Mantas</i>	
¿Un argumento pre-anselmiano en Avicena? Dudas y malentendidos	289
<i>Luis Bacigalupo</i>	
Otra manera de pensar la filosofía cristiana medieval	297
Mesa de intercambio	
Enseñanza e investigación en Filosofía Medieval	315
<i>Luis Bacigalupo</i>	
Mi experiencia como profesor	317
<i>Juan Manuel Campos Benítez</i>	
La enseñanza de la filosofía medieval: la lógica	319
<i>Silvia Contaldo</i>	
Ensinar Filosofia Medieval em tempos de pós-modernidade	323
<i>Nicolás A. Lázaro</i>	
Reflexión sobre el sentido del estudio y la investigación en Filosofía Medieval	325
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Comparto una preocupación	329
<i>Jimmy Washburn C.</i>	
Crónica sobre la enseñanza de la Filosofía Medieval	333
Resumen de la discusión de la mesa	337
Presentaciones	339
<i>João Lupi</i>	
Estudos Patrísticos no Brasil	341
<i>Silvia Contaldo</i>	
Um convite	343
<i>Beatriz Reyes Oribe</i>	
Proyecto PIUNSTA 2018-2020	345
<i>César Ibarra</i>	
XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval	348



Editorial RLFM

ISBN 978-987-86-6904-5

