

Celina A. Lértora Mendoza – Susana B. Violante
Coordinadoras

Temas y problemas de Filosofía Medieval:
Miscelánea



Red Latinoamericana de Filosofía Medieval
Buenos Aires - 2019

Celina A. Lértora Mendoza – Susana B. Violante
Coordinadoras

Temas y problemas de Filosofía Medieval:
Miscelánea

Temas y problemas de la filosofía medieval: miscelánea / Julián Barenstein ... [et al.];
coordinación general de Celina A. Lértora Mendoza; Susana Violante. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Celina Ana Lértora, 2019.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-86-3211-7

1. Filosofía Medieval. I. Barenstein, Julián II. Lértora Mendoza, Celina A., coord. III.
Violante, Susana, coord.
CDD 189

Se agradece a los Dres.

Jorge Ayala
Ricardo Da Costa
Silvana Filippi
José Higuera Rubio
Carlos Arthur R. do Nascimento
Paula Pico Estrada
Leonor Xavier

la revisión crítica de los originales

Imagen de tapa: *Protestificatio* de Scivias, Facsímil de Eibingen del códice de Ruperstberg.

© 2019 Ediciones RLFM
Red Latinoamericana de Filosofía Medieval
Buenos Aires
E-mail: red.lafm@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.92

Celina A. Lértora Mendoza – Susana B. Violante
Coordinadoras

Temas y problemas de Filosofía Medieval:
Miscelánea

Buenos Aires - 2019



Presentación

La obra que presentamos está compuesta por la versión revisada de las ponencias presentadas en el *Coloquio Argentino 2019* de la *Red Latinoamericana de Filosofía Medieval* que se llevara a cabo en la Pontificia Universidad Católica Argentina en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires el día 23 de agosto de 2019. La convocatoria estuvo signada por el reconocimiento, aún no altamente socializado en los ámbitos ajenos a la Filosofía Medieval, de su polifacetismo. La extensión temporal y geográfica del periodo, sumada a la extensión de producción que, siendo benévolos, de la obra conocida, falta ser traducida más de un 70%, no puede ser encuadrada en un único modo de pensar, sino que se han considerado las variadas perspectivas de abordaje, las ramificaciones de sus cuestionamientos y el fecundo aporte en el pensamiento Latinoamericano.

Es significativo que en estos encuentros intentemos recuperar los más de mil años en los que acontecieron tanto los movimientos conocidos como Patrística, como los conflictos con el pensamiento filosófico griego y latino; las modificaciones que las distintas culturas aportaron y que dejaron espacio para que otras expresiones comenzaran dentro de su propio discurrir. Judíos, cristianos, musulmanes, sus investigaciones y estudios sobre ciencia, metafísica, ética, teología, lógica, antropología filosófica, hermenéutica, literatura, poesía, filosofía política, astronomía... que, a partir de las traducciones, permitieron la incursión en fuentes y culturas lejanas o cercanas pero desconocidas que despertaron la duda, la admiración o el rechazo pero, en todos los casos, permitieron el salto al deseo de buscar hasta alcanzar el renacimiento y el intento del rechazo de la imposición religiosa pretendiendo apartarse de ella y logrando alcanzar altos niveles de cientificidad. De este modo, la filosofía fue transformándose en el discurrir de cada uno de los siglos y espacios geográficos europeos y americanos con todas sus discrepancias. Discrepancias estas que nos permiten pensar y pensarnos a partir de ellas, debatir e indagar en aquellos temas para lograr comprender las metamorfosis padecidas y los modos en los que hoy se nos muestran. Quienes consideramos que aún tenemos algo para compartir, debatir, pensar, modificar, asistimos con nuestras palabras, con el deseo posiblemente no satisfecho de no haber podido pasar de “rosas a palabras” como escribiera Borges, pero tratando de haber escrito sobre “un fin” que no estuviera vedado ni a los otros ni a nosotros y, hemos querido honrarlo, con los aportes que forman parte de este volumen.

Carlos Andrés Gómez Rodas, en su artículo “Realismo ético y conversión del deseo. Aportes éticos y pedagógicos a partir de San Agustín de Hipona”, parte del análisis del hábito de considerar, según Blondel, que para obrar bien hay que pensar bien y valora la prudencia en tanto madre de todas las virtudes. De este modo integra, en la personalidad, las virtudes, el autor conjunta en la concepción agustiniana el plano de la realidad, la dimensión práctica del obrar y la dimensión gnoseológica, por no ser ellas una suma de compartimentos estancos. Considera que Agustín mantiene una íntima conexión con una postura moral que Blondel denomina “diletantismo”. Un modo de hacer filosofía que no entregue respuestas totalizantes y cerradas, sino que mantenga abierta la razón al don de una revelación, a un *logos* divino al que Agustín llegó por el camino de la filosofía y que, a lo largo de toda su obra, entra en diálogo con el pensamiento grecolatino.

Susana Violante en su artículo “Algunos tipos de unión entre mujeres y varones en el periodo pre-islámico” comparte algunos estudios sobre la actividad relacional ejercida entre mujeres y varones de regiones árabes durante el periodo pre-islámico. Un tema poco tratado en los encuentros académicos. En él, relata las diversas formas de matrimonio y uniones sexuales, acompañado de alguno de los relatos de la tercera mujer de Mahoma para señalar cómo estas formas se mantuvieron o modificaron en los primeros años del islam dando lugar a la constitución del posterior Derecho Coránico. Se cuestiona ¿qué nos molesta de los otros? ¿Por qué no se aceptan los diferentes modos de actuar de las personas? ¿Por qué se universalizan las acciones particulares? ¿Por qué se busca hacer desaparecer aquello diferente? Cuando encontramos una sociedad en la que muchas mujeres se permitían decidir sobre sí mismas y sobre sus relaciones con los varones.

Manuel Enrique Cortés Cortés nos presenta al médico “Al-Razi: Entre la Medicina, la Alquimia y la Filosofía” señalando que, durante los últimos años la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha puesto especial atención en la figura de Al-Razi, quien ha sido un importante filósofo, alquimista, médico y farmacéutico, mezclaba elementos árabes, persas y helénicos. Sus grandes aportes a las ciencias médicas le hicieron merecedor del título de “Galeno de los árabes”, fue por muchos considerado el médico más notable en lengua islámica y uno de los más famosos de la humanidad, incluso rivalizando con el gran Avicena. Poco se conoce, en el mundo occidental, su obra filosófica y su contribución a la psicología y a la psiquiatría. La pregunta que resta es ¿por qué el trabajo de este polímata en el área de la filosofía es tan desconocido para el mundo occidental?

Julían Barenstein escribe “Un capítulo de las relaciones entre judaísmo y cristianismo: el origen cabalístico de las *Dignitates Dei* de Ramon Llull”. Su objetivo es dar cuenta del origen cabalístico de las *Dignitates Dei*, fundamento del *Ars magna* de Ramon Llull (1232-1316). Articula su escrito en cuatro partes: 1. qué son, cuántas son y por qué cambia su número a lo largo de la reescritura del *Ars magna* y qué lugar ocupan en el sistema luliano. 2. la posible influencia del *Séfer Yetsiráh*, en Llull y en los círculos cabalísticos aragoneses. 3. teoría de las *sefirot* y comparación con las *Dignitates Dei*. 4. intento de confirmación de la influencia del *Séfer Yetsiráh* en el *Ars magna*. Si Llull ideó su sistema siguiendo las directrices, o algunas, del *Séfer Yetsiráh*, no fue algo obvio para sus lectores contemporáneos, ni siquiera para los judíos que pudieron haber escuchado sus predicaciones.

Pablo Beorlegui, “El auge del conocimiento por la vía del amor en el capítulo VII del *Itinerario mentis ad Deum* de San Buenaventura: ¿Un camino posible para la ansiada paz en la posmodernidad?”. En este artículo se parte de los tres grados a través de los cuales el ser humano puede llegar a adquirir conocimientos superiores. El hombre llega a Dios contemplándolo en la Verdad Eterna por la luz del amor y en el amor, en tanto semejanza de la luz divina. El Dios invisible exalta la humanidad, encontrando su ápice y la verdadera Sabiduría de tal forma que no queda otra cosa sino el ‘día del descanso’, en el cual la mente atinge el sumo grado del conocimiento, que San Buenaventura llama ‘éxtasis’ porque cesa toda la actividad de la mente humana. Para que este tránsito sea perfecto es necesario que, en el ápice, el afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Es una experiencia mística y secretísima, que nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula.

André Ricardo Randazzo Gomes, “A ciência moral entre as virtudes intelectuais e os graus do saber em Tomás de Aquino”. El autor se propone estudiar el problema que surge entre algunos intérpretes de Tomás de Aquino sobre la naturaleza práctica o especulativa de la filosofía moral conforme lo escrito por Tomás de Aquino sobre *Ética a Nicómaco*. Trabaja sobre el modelo de las “virtudes intelectuales” y, el modelo de Jacques Maritain, de los “grados del saber”. El artículo concluye aceptando la tesis de João de Santo Tomás: para Tomás de Aquino, la filosofía moral puede ser considerada como idéntica a la prudencia.

Beatriz Reyes Oribe, “La *voluntas ut natura* en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino”. En este artículo se señala la falta de unanimidad al recorrer los diversos abordajes e interpretaciones que surgen al

elaborar un estado de la cuestión. Dificultad asociada a los distintos enfoques de los estudiosos y del marco conceptual en el que ubican la temática. A ello suma la recuperación de la locución *voluntas ut natura* para ser utilizada en contextos antropológicos, psicológicos y éticos por parte de autores contemporáneos que no están interesados en la exégesis histórica. Estas conclusiones le permiten considerar críticamente las interpretaciones que prescinden del papel de la razón en la voluntad, hipótesis que se verá confirmada al estudiar, en un próximo trabajo, la *voluntas ut natura* en la *Suma teológica*.

Cecilia Giordano, “La noción de *virtus essendi* en Tomás de Aquino y el límite entre física y metafísica”, aporta la noción raramente aludida en la exposición de la metafísica del aquinate, de *virtus essendi* que se halla en la traducción latina de *Nombres Divinos*, que inspira su Comentario al texto de Dionisio. El tema tratado es cómo le conviene el Ser mismo a Dios y a los seres creados. Lo llamativo es que Aquino, en vez de hablar de *ser blanco* y de *ser*, introduce de *motu proprio* las expresiones *virtus albedinis* y *virtus essendi* que corresponden al vocabulario de Dionisio. La noción de *virtus essendi* resulta riquísima, tanto como controvertida a nivel conceptual.

José Mendoza, “La presencia de Tomás de Aquino en Francisco Suárez: el caso de la objeción segunda, en D.M. I, 1 y la máxima extensión del ente real”. El autor se basa en las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez que han sido objeto de múltiples consideraciones académicas en los últimos lustros del siglo XXI. Resalta la filosofía del Dr. Eximio al manifestar un amplísimo conocimiento de la escolástica medieval y renacentista como la acentuada influencia de su pensamiento en la filosofía católica y protestante posterior. También por propulsar la necesidad intelectual de precisar el conocimiento científico según la doctrina de cada ciencia. Para el Aquinate, sin referencia a la totalidad de las ciencias especulativas, se trata de comprender qué sea el ente accidental y veritativo, y por qué ambos no son tema de esta ciencia. La tesis compartida es la siguiente: la metafísica considera para sí y con propiedad el ente por sí en cuanto ente, o ente por sí *extra anima*.

Roberto José Merizalde, “Frutos de la castidad en la vida del religioso según Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* II-II q. 15 y 151”. El autor se introduce en las polémicas contemporáneas en torno de algunos principios fundamentales para los que busca la opinión de pensadores de siglos anteriores acerca de la conveniencia del celibato del religioso y cómo lo expone Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* II-II q. 15 y q. 151. Se pregunta acerca de la castidad, su sentido y consecuencias y

discurre sobre la relación entre castidad y espiritualidad, recordando que Tomás habla como fraile dominico mendicante, desde la pureza del origen de la orden en la cual se consagró. El religioso, lo abandona todo para unirse lo más perfectamente posible a Dios. Para Tomás es religioso aquel que desprecia las cosas materiales para alcanzar una alta perfección espiritual de tal modo que perfección y sensualidad son dos términos opuestos.

Maria Ivone Pereira de Miranda Fedeli, “Criação, sub criação e ontologia, em São Tomás de Aquino e em Tolkien”. Es este escrito un significativo aporte relacional pensado a partir de los aspectos filosóficos de la obra de Tolkien. Considera la definición de arte como ‘una filosofía puesta en símbolos’ que no posee, ‘un carácter inesencial’. Los personajes centrales de Tolkien comprenden todas las etapas de un viaje iniciático que concluye con la transmutación ontológica del héroe. Concluye que algunos procesos de creación podrían aportar una idea de ‘criador de estatus ontológico’ opuesto al postulado por Tomás de Aquino, como pistas para una futura investigación.

Olga Larre, “El tema de los mundos posibles en el pensamiento de Juan Duns Escoto”. La autora considera que fue Leibniz quien introdujo la noción de mundos posibles en su *Teodicea* (1710), no obstante, nos sugiere que el tema hunde sus raíces en el medioevo. En su *Disertación metafísica sobre el principio de individuación* la posición de Escoto es críticamente comentada por Leibniz en su *Teodicea*, donde también surgen referencias al franciscano. Larre, propone la necesidad de iniciar una investigación sistemática de la recepción del pensamiento tardo escolástico en la filosofía de Leibniz desde una teoría de la contingencia. Propuesta que impulsa a revisar los esquemas de tradición aristotélica para incluir en ellos la posibilidad en el ‘ahora’ situando al indagador frente a un modelo disruptivo respecto del paradigma aristotélico caracterizado por la frecuencia temporal, posibilitado en las modalidades diacrónicas.

Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso, “*Musica speculativa* como ciência e arte liberal no tratado *Speculum Musicae*”. En este escrito trata al Magister Jacobus de Hispania (c. 1260-c. 1340), en su tratado *Speculum Musicae*, actualizando su teoría referida a la tradición de la *musica speculativa*, reestableciendo el pensamiento del aristotelismo latino escolástico asociado a las corrientes intelectuales del siglo XIII. Dentro de sus referencias está Tomás de Aquino y el lugar peculiar que ocupaba la música en ese itinerario.

Williams Ibarra, “*Amor mundi*: entre *ipseidad* y *alteritas* en el descubrimiento de los escritos Aristotélicos y las reflexiones de la comunidad política en San Agustín durante el siglo XIII”. El Dr. Ibarra se centra en la construcción y constitución de la *koinonía* en la ecología de la intersubjetividad, entre *ipseidad* y *alteritas* en el destino del mundo mediado por la política y el devenir de la historia, para plantear el sentido de lo que ha significado el *amor mundi* y la tradición y recepción de los escritos aristotélicos redescubiertos durante el siglo XIII y, con ello, la *ἄσκησις* del pensar sobre la *res publica* en la arqueología de la acción en los asuntos humanos para el desarrollo y surgimiento de lo que implicará más tarde el Estado moderno con su máxima aspiración, la felicidad a través de la paz. Encontramos la pervivencia del sentido de *amor mundi* como dispositivo en el horizonte correlacional del relato aristotélico y agustiniano en la perfección de la *virtus essendi*.

Silvia Contaldo, “Enseño de Filosofía Medieval: de cómo equilibrar-se nos ombros dos gigantes”. Reflexiona sobre sus desafíos y dificultades a partir de la práctica docente personal. Para ello, la autora, utilizó la célebre frase de Bernardo de Chartres de ‘estar montados sobre los hombros de los gigantes’, donde también nos encontramos en este siglo XXI y así poder observar la realidad que nos es dada. Desarrolla cuestiones sobre tecnología, inteligencia artificial, teniendo acceso inmediato a casi todo lo que ocurre a nuestro alrededor, todo está en un chip que cabe en la palma de la mano... Perspectiva que suma a los profesores de Filosofía Medieval en muchos desafíos y enfrentamientos en el aula cotidianamente porque, siendo nosotros mismos “medievales”, esto es, viviendo entre uno y otro tiempo, podemos aprender a equilibrarnos en sus hombros.

* * *

Agradecemos a todos los estudiosos del pensamiento medieval que han aportado sus reflexiones en un espacio que nos ha permitido extenderlo en la publicación de esta obra, la primera de la recientemente fundada Editorial de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, para que otros puedan continuar la ardua y exquisita tarea de pensar.

*Celina A. Lértora Mendoza
Susana B. Violante*

**Realismo ético y conversión del deseo.
Aportes éticos y pedagógicos a partir de San Agustín de Hipona¹**

Carlos Andrés Gómez Rodas

1. Escepticismo y diletantismo moral en la experiencia vital de San Agustín

“El relativismo axiológico no es teoría de la razón,
sino ideología del orgullo.
Que nada prevalezca sobre nosotros”²
Nicolás Gómez Dávila

Según el filósofo Maurice Blondel, es habitual creer que para obrar bien hay que pensar bien, pues el conocimiento de la realidad es la condición *sine qua non* de una recta acción según lo real, ya que la prudencia, madre de todas las virtudes, consiste en conocer la verdad para actuar de acuerdo a lo que esta revela y el bien es a la voluntad lo que la verdad es al entendimiento. No obstante, añade el pensador francés, también es necesario reconocer que la afirmación resulta cierta si se invierten los términos, así pues, para pensar con verdad es necesario obrar bien, teniendo integradas, en la personalidad, las virtudes fundamentales o, como dijera el mismo obispo de Hipona Regia en sus *Confesiones*: “He aquí que amaste la verdad. Porque el que la obra viene a la luz”³.

La separación entre lo moral y lo gnoseológico, entre el vivir y el conocer, es una de las divisiones que San Agustín rebate en la confesión de su propia vida y en las distintas obras que legó a la posteridad. Si bien las dos dimensiones son

¹ El texto aquí desarrollado se presenta como resultado de investigación de la línea Historia de la Filosofía del Grupo de Investigación Filosofía y Escepticismo (Categoría C de Colciencias), perteneciente a la Facultad de Bellas Artes y Humanidades de la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

² Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito Tomo I*, Bogotá, Villegas editores, 2005, p. 122.

³ “*Ecce enim veritatem dilexisti. Quoniam qui facit eam, venit ad lucem*” San Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín texto bilingüe II. Las Confesiones*, Madrid: BAC, 1979, X, I, 1.

distinguibles para el entendimiento humano, de ninguna manera se pueden desligar, en el plano de la realidad, la dimensión práctica del obrar y la dimensión gnoseológica, pues tan tajante separación, indicaría que el hombre, más que unidad sustancial, es una suma de compartimentos estancos, en la que lo volitivo no tiene ninguna relación con el acceso al ser por el uso de la razón.

San Agustín descubrió que el escepticismo de los académicos, que lo permeó en un momento de su vida, mantiene una íntima conexión con una postura moral que Blondel denomina diletantismo. El diletante moral quiere vivir al ritmo de sus propias sensaciones, probándolo todo, gustándolo todo, no toma un camino preciso pues quiere recorrerlos todos, y es por eso que se refugia bajo la sombra de una postura que su entendimiento le exige, buscando siempre la unidad, la coherencia y el equilibrio. Es de esta manera como concluye que lo más apropiado y adecuado a esta forma de vida es un escepticismo negador de la verdad, la realidad y el bien o, por lo menos, de la capacidad humana de conocerlos: “No sé cómo me inocularon en el ánimo la probabilidad de que el hombre no puede hallar la verdad; por lo cual me hice perezoso y remolón y no me atrevía a investigar lo que no les fue otorgado a varones tan ilustres”⁴.

Ya en sus *Confesiones*, el Agustín cristiano volverá sobre los distintos periodos de búsqueda previos a la conversión, a saberse, maniqueísmo, platonismo y escepticismo académico. Las palabras del Libro XII, escritas quizá con un referente genérico, bien pueden aplicarse a los sabios académicos entre los cuales se contó el autor, pues según el santo, amaban más el tener la razón en su vida desorientada que la verdad misma, verdad que los confrontaba, los interpelaba y los violentaba:

“Son soberbios y no conocieron el pensamiento de Moisés, sino que aman el suyo, no por verdadero, sino por suyo. De no ser así, ellos amarían otro tanto el pensamiento ajeno si fuera verdadero; como yo amo el suyo cuando lo es, no porque es suyo, sino porque es verdadero”⁵.

⁴ “Nescio enim quomodo fecerunt in animo quamdam probabilitatem, quod homo verum invenire non possit: unde piger et prorsus segnus effectus eram, nec quaerere audebam, quod acutissimis ac doctissimis viris invenire non licuit”, San Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín en edición bilingüe III. Obras filosóficas*, Madrid, BAC, 1963, *Contra los Académicos* II, IX, 23.

⁵ “Superbi sunt, nec noverunt Moysi sententiam, sed amant suam, non quia vera est, sed quia sua est. Alioquin et aliam veram pariter amarent, sicut ego amo quod dicunt, quando verum

La imposibilidad de conocer la verdad o la negación explícita de su existencia conducen a que todas las ciencias queden sin fundamento y a que la filosofía no sea más que un juego verbal carente de sentido profundo y consistente en un mero divertimento para hombres amantes de la vana palabrería. Por otro lado, una sociedad que vive de acuerdo a este relativismo y a este escepticismo solo puede ofrecer como sucedáneo de la felicidad el frenesí, las experiencias extremas y las sensaciones fuertes, que en nada contribuyen a saciar el anhelo de infinito presente en todo hombre y, más bien, dejan un sinsabor y una amargura que puede leerse en los rostros de tantos jóvenes contemporáneos, hartos de experiencias instantáneas, carentes de profundidad metafísica, que es lo que, realmente, puede saciar al alma humana.

El realismo metafísico agustiniano se convierte, pues, en una materia de estudio que, en el ámbito metafísico, puede dar luces para salir, poco a poco, del nihilismo en el que el hombre se sumió durante la Modernidad; en el ámbito gnoseológico, ofrece fundamentos para un conocimiento real de las cosas y un ascenso a la trascendencia, en cuyo ser se encuentra la inteligibilidad de lo creado; y en el aspecto moral, abre un hermoso panorama de exploración en el amor que da un buen sabor a la vida, el sabor de la antigüedad que es siempre nueva, de la novedad que es siempre antigua y para cuya búsqueda existe el hombre, la misma ante la cual, identificando con la persona divina, San Agustín exclama: “nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”⁶.

dicunt, non quia ipsorum est, sed quia verum est”, San Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín texto bilingüe II. Las Confesiones*, XXV, 34

⁶ “Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”. San Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín texto bilingüe II. Las Confesiones* I, I, 1.

2. La conversión del deseo. Reflexiones en torno a la felicidad en San Agustín de Hipona

“En verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien”⁷
Platón

Suele presentarse al pensamiento de la Antigüedad Cristiana y la Civilización Cristiana o Cristiandad como hostil a todo lo que signifique deseo, amor propio, búsqueda de la satisfacción y el goce. Para algunos, tal periodo está caracterizado por un desprecio del hombre a sí mismo que tiene como causa un teocentrismo promovido por el poder eclesial, que cortó todas las vías de reflexión antropológica, considerándola vacua.

No obstante, en cuanto más se estudia la obra de los grandes pensadores cristianos, se descubre una fina sensibilidad por los asuntos humanos, además de un rigor metodológico en el proceder desde la razón natural que, consciente de sus límites, se abre a la escucha de una revelación sagrada. El tema de la felicidad, uno de los más acuciantes en la existencia personal, atraviesa como problema la obra de San Agustín de Hipona. En esta oportunidad, quiere llamarse la atención sobre su clásico *De la Vida Feliz*, parte de los llamados diálogos de Casiciaco, escritos por el santo africano después de su conversión, entre los años 386 y 387 d.C.

Lejos de ser una diatriba contra el deseo y la búsqueda de satisfacción, el pensamiento de San Agustín es una ero-ética, si por eros se entiende el deseo de lo perfectamente bello y bueno, más allá del contenido sensual o el amor sexuado con el que, lamentablemente, se ha relacionado el concepto de modo exclusivo. En la filosofía agustiniana, no es el deber lo que prima, sino el deseo, pues Dios se presenta como hermosura que atrae hacia sí, como valor querido por el espíritu.

Por lo anterior, el proyecto ético agustiniano no consiste en una renuncia al deseo, sino, como ha afirmado René Girard, en una **conversión del deseo**, para que tienda a los bienes perdurables y no a los mudables, insustanciales y perecederos. La angustia de San Agustín antes de su conversión radica en el deseo de lo no conveniente, que empieza a tomar un giro radical con la lectura del *Hortensius* de Cicerón, referido en *Confesiones* y en *De la Vida Feliz*.

⁷ “ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὐ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ”, Platon, *Oeuvres complètes Tome IV-2° partie. Le Banquet*, Paris, Les belles lettres, 1949, 206a.

El deseo humano sigue un camino que termina abriéndose al infinito y desembocando en el Dios de Jesucristo como respuesta satisfactoria al anhelo del corazón humano, que se encuentra insatisfecho en medio de los fenómenos y las cosas que la voluntad humana puede procurarse. Tal reflexión sobre la felicidad y la indagación por lo que puede conquistarla comienza en la vida natural y se extiende a lo sobrenatural y a la fe, con base en un método de inmanencia que encuentra la trascendencia en el fondo del alma humana, a la manera de las ideas platónicas. Son evidentes los ecos de la introspección griega como ejercicio espiritual y el vínculo entre la pregunta por la felicidad y la pregunta por la verdad, pues también sobre este asunto, que ocupa al *Contra los Académicos*, el interés filosófico exige tocar un terreno que va más allá del *logos*, como indica Pieper:

“En Agustín se encuentra concretamente lo que sigue: *Verum Mihi videtur id quod est*, ‘lo verdadero me parece que es aquello que es’. La relación del ente a sí mismo y su identidad consigo mismo, tal como aquí es definida la verdad de las cosas –solo considerando lo dicho expresamente–, no ha sido entendida al margen del conocimiento creador de Dios ni por Agustín ni por sus discípulos”⁸.

Según el pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila, “la única definición de la virtud que no vuelve atractivo el vicio es la de San Agustín: ‘*Virtus non est nisi diligere quod diligendum est*’ (2005, 259), “virtud no es otra cosa que amar aquello que se debe amar”. Y es que, como el mismo escoliasta indica, en la actualidad y, sobre todo, de cara a la educación de los más jóvenes, “urge disolver el matrimonio de la virtud con la tontería” (2005b, 327).

Desafortunadamente, los prejuicios culturales de una sociedad secularizada y la forma poco amable y encarnada en la que, muchas veces, se han enseñado las virtudes fundamentales, han contribuido a que la aproximación que muchos hombres hodiernos tengan a ellas sea, fundamentalmente, deontológica, esto es, marcada por el deber. Han aprendido que la virtud es aquello que se debe practicar, pero sin entender por qué, ni qué relación tiene con la naturaleza humana ni con la vida feliz tan deseada.

Tanto el pensamiento como la vida de San Agustín rompen con la perspectiva deontologista ya descrita y presentan una mirada estética de la vida moral, que es, en

⁸ Josef Pieper, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, RIALP, 1974, pp. 180-181.

sentido estricto, la mirada correcta, pues la búsqueda humana de lo bello (estética) coincide en su objeto con la búsqueda de lo bueno (ética) y lo verdadero (metafísica) y, por consiguiente, solo una filosofía moral que mantenga una estrecha relación con la dimensión estética y ontológica de la vida humana puede contribuir a la formación moral del ser humano.

Lejos de presentar al Maestro Interior, Jesucristo, como un rudo y duro señor que impone un código de normas arbitrariamente o, mucho peor, como un laxo compinche que es indiferente a la virtud o el vicio, la enseñanza de la ética y la religión en el ámbito escolar y universitario deben mostrar que la dimensión deontológica de la fe católica se fundamenta en el encuentro personal con un amigo al que se quiere conocer, amar y servir, entregándole la vida entera, y que es, precisamente, en esa entrega generosa que se encuentra la felicidad, fin último de la existencia humana, así pues, se obra bien para ser feliz en la unión con Dios, no por mero temor, conveniencia o utilidad, como dice San Agustín en *Confesiones*:

“Lejos de mí, Señor, lejos del corazón de tu siervo, que se confiesa a ti, lejos de mí juzgarme feliz por cualquier gozo de que disfrute. Porque hay un gozo que no se da a los pecadores, sino solo a los que desinteresadamente te sirven, cuyo gozo eres tú mismo. Y la misma vida feliz consiste en gozar de ti, para ti y por ti: esa es y no otra. Pero los que piensan que es otra, es otro también el gozo que persiguen, aunque no es el verdadero. Sin embargo, su voluntad no se aparta de cierta imagen de gozo”⁹

La interesante y acertada hermenéutica que Romano Guardini ofrece de este célebre pasaje proporciona más luces acerca de lo que aquí se intenta sugerir, ya que explica con claridad en qué se aparta San Agustín de la ética griega y qué tiene de original, como una de las expresiones más logradas de la filosofía moral cristiana. Dicha originalidad implica, evidentemente, una gran actualidad en materia pedagógica y pastoral:

⁹ “Absit, Domine, absit a corde serví tui, qui confitetur tibi, absit, ut quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem. Est enim gaudium quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere de te, ad te, propter te: ipsa es et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur”, San Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín texto bilingüe II. Las Confesiones*, X, XXII, 32.

“Los ‘gozos’ se distinguen según los valores a los que están orientados. El verdadero gozo, que consiste en la *vita beata*, es definido como gozo en Dios, como participación en el santo valor de Dios, y no de forma ‘eudemonista’, sino con rigor categorial, como lo muestra el ‘por ti’. Ese gozo no se realiza como asentimiento frente a un ‘valor supremo’, sino como encuentro personal con el Dios viviente, como llamamiento, como servicio, como amor”¹⁰.

Un recto estudio de la filosofía moral o ética exigirá siempre ahondar en el fundamento ontológico de los juicios morales, evaluando su validez. Ese es, finalmente, el objeto último de esta rama esencial de la filosofía, que se ha degradado en mera descripción de los fenómenos morales o se ha estancado en historia de las ideas éticas. Sin este cimiento esencial no habrá nunca razón suficiente para enseñar la virtud y prohibir el vicio, pues sin la objetividad que da la metafísica el contenido de lo que sea virtud o vicio quedará supeditado a la opinión de cada quién según su particular forma de entender el mundo y, peor aun, de su capricho. Tal vez sea en esto que consista la transvaloración cuyas últimas consecuencias pueden evidenciarse en este momento de la historia.

Siguiendo esta línea que de la ética va a la metafísica, es necesario recordar las palabras de Josef Pieper en su artículo “Sobre el inevitable dilema de una filosofía no cristiana”, indicando que solo es posible la filosofía, atendiendo al significado que la etimología revela y que los griegos dieron a la expresión, desde una presupuesta apertura a la teología. Así pues, desde esta lógica, solo puede haber filosofía moral, *sensu stricto*, en apertura a la teología moral, pues solo tendría sentido y razón de ser buscar lo bueno o la bondad si esta existe realmente, independientemente de la subjetividad humana, o sea, si existe lo que en griego se llama τὸ ἀγαθόν (*to agathón*), el bien.

¹⁰ “Die ‘Freuden’ werden nach den Werten unterschieden, auf die sie gerichtet sind. Die eigentliche Freude, welche die ‘vita beata’ bildet, wird als Freude an Gott, als Teilhabe am heiligen Gotteswert bestimmt; und zwar nicht ‘eudaimonistisch’, sondern mit kategorialer Strenge, wie das ‘um seinetwillen’ zeigt. Sie verwirklicht sich nicht als Bejahung eines ‘höchsten Wertes’, sondern als personale Begegnung mit dem Lebendigen Gott; als Gerufensein, Dienst, Liebe”, Romano Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere vorgang in seinen Bekenntnisenn*, München, Kösel-Verlag, 1959, p. 98.

Consecuentemente con esta idea, vale indicar que la verdad y la felicidad, asuntos de sempiterno interés para el hombre de cualquier época, exigen un modo de hacer filosofía que no entregue respuestas totalizantes y cerradas desde la mera racionalidad humana y el naturalismo, sino que mantenga abierta la razón al don de una revelación, a un *logos* divino al que Agustín llegó por el camino de la filosofía y que, a lo largo de toda su obra, entra en diálogo con el pensamiento grecolatino. No por otra razón es que, en referencia a la transición entre los libros platónicos y la Sagrada Escritura, dice el santo africano: “Y comprendí y hallé que todo cuanto de verdadero había yo leído allí, se decía aquí realzado con tu gracia, para que el que ve no se gloríe, como si no hubiese recibido, no ya de lo que ve, sino también del poder ver —pues ¿qué tiene que no lo haya recibido?”¹¹.

¹¹ “Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat—quid enim habet quod non accepit?” *Obras de San Agustín texto bilingüe II. Las Confesiones*, VII, XXI, 27.

Algunos tipos de unión entre mujeres y varones en el periodo pre-islámico

Susana Beatriz Violante

Desarrollo

Conforme lo enunciado en el resumen, compartiremos algunos estudios sobre la actividad relacional ejercida por las mujeres (y también por los varones) de regiones árabes durante el periodo pre-islámico, sobre todo en la zona de Arabia del Sur, área *yemení* y circundantes fundamentalmente, sin descartar otras regiones. Este tema, al ser poco tratado en los encuentros académicos, me insta a acercar un relato de las diversas formas de matrimonio, uniones sexuales, monogamia, poligamia, poliandria, modos de prostitución, acompañado de alguno de los casos en que la tradición se mantuvo o se modificó en los primeros años del islam, según el relato de la tercera mujer de Mahoma. Estas acciones de vida, tomadas como discurso, con un valor epistémico determinado, han dado lugar a la constitución del posterior Derecho Coránico¹ al aceptar o rechazar los modos de convivencia durante el periodo **pagano**.

Mi interés sobre el tema surge a partir de cuestiones políticas de **propaganda** anti islámica o anti árabe, cuando no se distinguen los espacios por desconocimiento de los procesos históricos en la conformación de las diversas culturas que convivieron en una misma región. Los pre-juicios someten a todo un grupo de personas a diversos mote, entre ellos el de ser **misógino** cuestión que nos dirige a la pregunta ¿con qué tipo de significación hablamos de misoginia, sobre todo en el periodo pre-islámico que es el que nos ocupa? En una conversación informal con arabistas del grupo de investigación de Alexander Fidora en la Universidad Autónoma de Barcelona, me indican la fuente de Maíllo Salgado², de reciente publicación que es la que, en el discurrir de este escrito, decido compartir con ustedes, puntualizando que mantengo varias posturas del autor que he contrastado, no solo con la fuente por él citada, sino con otras fuentes halladas.

¹ Felipe Maíllo Salgado, *Diccionario de Derecho Islámico*, Gijón, Trea, 2005.

² Felipe Maíllo Salgado, *Las mujeres del Profeta*, Madrid, Abada Editores, 2017.

La obra mencionada comienza refiriendo la **aparente promiscuidad sexual** de Muhammad que llevara a la posibilidad de poligamia tan criticada en ámbitos cristianos. Este argumento le permite al autor indagar en lo que acontecía en algunas comunidades de Arabia que antecedieron al Profeta. Sabemos que La Meca, es la ciudad más importante de Arabia Saudita y que ya era importante antes de la predicación del islam porque, al encontrarse allí la *Kahaba* en la que se rendía culto a más de 360 dioses, un santuario en el que cualquier árabe que visitara la Meca podría rendir culto a su dios, implica, necesariamente, una variedad de cultos, o sea, de culturas que convivían (o tal vez conviven), propiciando estas modalidades en las relaciones entre los grupos sociales. Esto implica, también, una diversidad en las relaciones entre varones y mujeres porque no obedecen a un centro de **ley** que las unifique, pero sí irán constituyendo un derecho provisorio, que funcionará hasta que se pretenda unificar el deseo y las uniones. Entonces, hemos de pensar, que ya eran conocidas por el Profeta, por eso hay que tener en cuenta que, tanto en el periodo anterior como en el presente y posterior a Muhammad, provocarían una variación institucional en el mundo árabe que, en algunos casos, implicarían cambios en la cultura islámica que, al expandirse por otros espacios también provocaría profundos debates filosóficos acerca del libre arbitrio, el entendimiento, las ciencias, la manipulación de la naturaleza, la ley, el derecho.

Tipos de matrimonio

Conforme el relato de la bibliografía consultada³, se hallaron diversos modos de matrimonio y uniones sexuales que, como hemos mencionado, iban desde la monogamia, poligamia, prostitución e incluso poliandria sin prevalencia de ninguno de ellos, resaltando la importancia de la mujer, conforme lo expuesto por Robertson Smith⁴, referido por Maíllo, ya que toda persona de la región, sedentaria o nómada, se inscribía socialmente por línea femenina; el sistema de parentesco era, por lo tanto, matrilineal ya que el hijo pertenecía al clan de la madre y llevaba su nombre, el padre no tenía derecho sobre su hijo. Hasta en nuestros días, algunos beduinos polígamos, aunque inmersos en un sistema patrilineal, patrilocal o virilocal, le

³ Podemos encontrar bastante bibliografía al respecto, pero mantenemos aquella en la que hemos encontrado coincidencia entre la citada por Maíllo Salgado y la nuestra.

⁴ Robertson Smith, W, (1884) *Kingship and Marriage in Early Arabia* (Parentesco y Matrimonio en Arabia temprana) Londres, Adam and Charles Black, 1884. Citado por Maíllo, *Las mujeres del Profeta* página 10. También: <https://archive.org/details/kinshipandmarria032957mbp/page/n6>.

añaden a su nombre el de la madre; del mismo modo, cuando una mujer queda viuda le agrega a su prole su nombre y, de este modo, su nombre se convierte en patronímico.

La poliandria era un sistema de relaciones sexuales que no se cuestionaba el sentido moral y se extendió hasta la venida del Profeta, momento en el que muchas de estas costumbres perderán el sentido de **legislación de las uniones** para comenzar a ser comprendidas como **fornicación** y otras perdurarán hasta la actualidad⁵. En aquellos momentos, la castidad de la mujer no era socialmente importante por eso existían ciertos modelos de matrimonio basados en contratos que permitían distinguir una simple unión de fornicación de aquella que, aunque fuera por un tiempo muy breve, estaba amparada en el contrato.

La mujer poseía cierto poder de independencia y regencia ya que se sabe que había matriarcas árabes, gobernantas vencedoras en varias cuestiones políticas y soberanas que se contabilizaron, aproximadamente, en unas cuarenta en este periodo anterior. Ese poder estaba presente tanto en la posibilidad de gobernar como en las relaciones cotidianas con los varones. Compartiremos varias citas al respecto:

“No existía, la idea de matrimonio exclusivista: tanto el hombre como la mujer tenían libertad de elegir su eventual o eventuales amantes.

Las mujeres podían acceder a dos tipos de poliandria: el primero llamado *nair* que le permitía a la mujer tener relaciones con cualquier hombre, sin que el hombre adquiriera derechos sobre la prole ni tampoco sobre ella, ya que podía despedir al esposo cuando le viniera en gana”⁶.

Dentro de este tipo de poliandria encontramos varias modalidades:

1. La que solo permitía el matrimonio dentro de la tribu
2. La que autorizaba a la mujer a tener esposos fuera de la tribu
3. La que facultaba a la mujer a tomar esposo dentro y fuera de la tribu⁷.

Otra clase de poliandria es la llamada *tibetana* en la que un grupo de hermanos o parientes conviven con una mujer que hace de esposa común y cuya función es parir y criar hijos para ellos, siendo el hermano mayor considerado como cabeza de

⁵ Maíllo, *Las mujeres del Profeta*, pp.14-15.

⁶ Maíllo, ob. cit., pp. 10-11.

⁷ Maíllo, ob. cit., pp. 12.

familia y quien pasa las noches con la mujer, sin dejar de ser **esposa** del resto de los **hermanos**⁸. En este caso la mujer pierde todos sus derechos de libre disposición de sus favores sexuales y no es libre para elegir a sus amantes ni puede dejarlos. Los hijos no le pertenecen a la mujer sino al grupo porque, este tipo de unión, se ha dado por contrato y ella depende de la protección que le brindan sus maridos. Smith⁹ sostiene que este tipo de poliandria “sería el paso previo para llegar al matrimonio patriarcal, idea reforzada en el islam”. Este tipo de poliandria ya se encuentra relatada por Estrabón (64 aJC-19 aJC, aprox.), al decir que, en esas comunidades, todos son **hermanos** en todo¹⁰. Un tipo de relación que, conforme la recepción que tenemos del *Corán* 4.23 prohíbe tener relación sexual con la madre, hermana, hija, tía, sobrina, madre de leche, hermana de leche, madre de las esposas e hijastras¹¹.

Comentaremos algunas clases de matrimonio hasta la implementación del islam, se diferencian por la forma de parentesco y por la posición de la mujer:

a) Matrimonio *ṣadīqa* (amiga), matrilineal se realizaba de común acuerdo entre el varón y la mujer en la morada de ella. El varón le entregaba una *ṣadāq* (especie de dote) a la mujer y, a pesar de ello, la mujer podía despedir al marido cuando quisiera. Esta despedida se señalaba cambiando de dirección la entrada de la tienda para que el marido ya no pudiera entrar y, de este modo, dejaba su lugar al nuevo elegido por la mujer. Si tenían hijos, pertenecían al clan de la mujer¹². Aquí encontramos plena libertad sexual en la mujer, como así también el poder sobre su vivienda y el quedarse con la dote

b) *Bigā*: En el caso de las prostitutas, si quedaban embarazadas, una vez nacido el hijo/a, se llamaba a los varones que habían estado con ella y se convocaba a un fisionomista para que constatará quién sería su padre, una vez determinada la semblanza, el varón no podía rehusarse y se hacía cargo de “su” hijo¹³.

⁸ Maíllo, ob. cit., p. 12.

⁹ W. Robertson Smith, (1884) *Kingship and Marriage in Early Arabia (Parentesco y Matrimonio en Arabia temprana)* Londres, Adam and Charles Black, 1884. Citado por Maíllo, ob. cit., p. 15.

¹⁰ Estrabón, *Geographia*, libro XVI, 4.25.

¹¹ Es digno destacar que nos estamos introduciendo en una cultura a la que intentamos conocer para desarmar los prejuicios y señalar que muchos de sus principios los encontramos como antecedentes en el Antiguo Testamento.

¹² Maíllo, ob. cit., p. 15.

¹³ Maíllo, ob. cit., p. 21.

c) *Mut'a*: matrimonio de placer o disfrute. Unión momentánea que en época pre-islámica los viajeros consumaban con una mujer de una tribu extraña. Este tipo de unión fue permitida en un momento y prohibida en otro por el *Corán*. Luego de varias aceptaciones y prohibiciones de parte de los sucesores del Profeta terminó derogándose, excepto en algunos grupos como los *šī'ies imāmīes* o *duodecimanos* en los que continúa vigente¹⁴. Este aspecto de los matrimonios también es comentado por Valcarcel en la nota a pie de página 38 de su artículo:

“El *mutah* es una forma de matrimonio temporal que según los musulmanes sunnitas sólo ha sido permitido durante un tiempo determinado en la época del Profeta y, por lo tanto, actualmente prohibido. [contrariamente], para el islam *shía* se encuentra permitido. Es entendido como un mecanismo para satisfacer de manera lícita el deseo sexual si no existe la posibilidad de contraer un matrimonio permanente. El *mutah* genera controversias y debates en el mundo islámico. Para muchos es una forma de legalizar la promiscuidad y perjudica seriamente a la mujer. No obstante, es interesante señalar cómo puede llegar a ser empleado por los musulmanes en sociedades no islámicas. Por ejemplo, en comunidades *chiítas* de Argentina se presenta como una forma de sacralizar o islamizar los noviazgos, teniendo en cuenta que ese tipo de relación o vínculo no existe en el islam”¹⁵.

d) *Šigār*: Matrimonio por compensación, las futuras esposas hacían las veces de las correspondientes dotes, por ejemplo, dos varones se **dan** sus hijas o hermanas por una dote equivalente en ambos contratos, por lo tanto, como se compensarían las dotes, nadie pagaría nada y se benefician los varones porque las mujeres no reciben nada. Una modalidad vigente actualmente en algunos ámbitos¹⁶.

e) Matrimonio patrilineal llamado *ba'l* (señor, dueño), aquí el varón **captura** a la mujer o firma un contrato pagando el precio convenido por ella a su familia ya que poseía a la mujer desposeyéndola de sus derechos inclusive como persona y sobre su

¹⁴ Maíllo, ob. cit., p. 23.

¹⁵ Correspondería incorporar la valiosa cita de Valcarcel a pie de página, por no referirme directamente al islam en este artículo. Valcarcel, Mayra Soledad “Erotismo, Sexualidad y Cultura Islámica: Notas sobre lo impensado pensable”, en *Anaquel de Estudios Árabes* 28, 181-208, 2017. Pp. 114. También: Eessa Ibarra, *Muhammad. Risalatul Mutah (El Matrimonio temporal en el Islam)*. Publicación digital Biblioteca Islámica Ahlul Bait, 2003.

¹⁶ Maíllo, ob. cit., p. 26.

descendencia. En este modelo, el hombre podía repudiar a la mujer cuando quisiera. Una modalidad patriarcal y patrilineal que triunfaría no solamente en el islam. El término *ba'l* aparece en el *Corán* 2.228: “si el marido trata mal a su mujer, pero quiere reconciliarse, tiene derecho a tomarla de nuevo”. El patriarcado se hacía necesario para la creación y concreción de la comunidad musulmana *umma* para quienes la legitimidad es dada por el padre y, estos varones, someterán a la mujer, a sus deseos¹⁷. No obstante, en el *Corán* la mujer deja de ser **comprada** para ser **contratada** ya que la dote se le ofrece a ella y no a su familia (*Corán* 4.4 y 4.25), pero también, en algunos casos, trataba como fornicación a aquellas uniones en las que la mujer dominaba la relación.

f) *Nikāh*: Un varón se casa con la hija o hermana de otro varón mediante el pago de una dote.

g) *Nikāh al-istibda*: matrimonio compartido para obtener beneficio de la preñez, en que el marido le pide a la mujer que, una vez purificada de sus menstruos, se una a otro hombre para que le dé un hijo de ‘noble progenie’. El marido evita tener relaciones hasta asegurarse de su preñez.

h) *Nikāh raht*: Matrimonio de grupo: un grupo de tres a nueve hombres tienen relaciones sexuales con una mujer. El hijo nacido de esas relaciones tendrá como padre al varón que la mujer elija y éste no podrá negarse.

i) *Nikāh al-maqt*: matrimonio con las viudas del padre; el primogénito del padre difunto recibía, como parte de la herencia, a sus propias madrastras con las cuales podía casarse. El *Corán* lo prohíbe en 4.22: “En adelante, no os caséis con las mujeres con que han estado casados vuestros padres. Sería deshonesto y aborrecible”.

j) *Nikāh al-jidn*: simple concubinato resignificado en el *Corán*, 4.25: “Quien de vosotros no disponga de los medios necesarios para casarse con mujeres libres creyentes, que tome mujer entre vuestras esclavas libres creyentes. [...] Casaos pues, con ellas, con permiso de sus amos y dadles la dote conforme al uso, como a mujeres honestas, no como a fornicadoras o como amantes”.

¹⁷ Maíllo, ob. cit., p. 17.

Esta breve lista de uniones sexuales nos permite observar su variación provocada por centros culturales matrilineales o patrilineales, pero no se observa, a causa de los contratos, que haya promiscuidad porque estaría contemplada en el derecho y no se podría denominar de ese modo. La mujer lleva a cabo en muchos casos una especie de **arrendamiento**, si bien es contratada por un tiempo determinado, el mínimo era de tres días, llevaría a su marido como dote, hasta que el contrato expirara o el marido lo indicara, con lo cual, conlleva una indemnización a la mujer al rescindir el contrato o al expirar el plazo predeterminado. De algún modo, estos tipos de matrimonio legitiman públicamente una relación. En ninguno de los relatos hemos encontrado que refieran, por estas acciones, ningún tipo de temor a penas sobrenaturales como acontece en otras relaciones entre el modo de ejercer la sexualidad y la religiosidad. No existían, en ese momento y espacio geográfico, penas impuestas desde ninguna institución que se hubiera sacralizado, no había una obediencia más allá de la ejecución del deseo a partir de la legalización del acto por el contrato. Al no ser socialmente relevante la castidad de la mujer, a estos tipos de uniones no se los sacralizaba, pero sí se los respetaba desde el contrato al que accedían ambos y la posibilidad de rescindirlo en el momento en que la mujer quisiera o, aún, cuando el varón quisiera repudiar a la mujer. Estas formas de unión sexual permitían adquirir una responsabilidad, temporal, y regularizar y legalizar la relación.

La sexualidad no se piensa como un **pecado** ni se castiga, sino que se percibe como un medio para alcanzar una plena unión con Alá. La búsqueda de esta fusión puede comprenderse como un momento de exaltación en el amor y el erotismo, en el que los sentidos se exaltan para alcanzar una completa unión entre el cuerpo y el alma o espíritu del creyente que se expresa en la actividad erótica. Hallamos un relato en el que el Profeta reprende a uno de sus servidores por haber pasado la noche rezando y no haber estado con su mujer.

En varios modelos de unión legalizada, hemos observado que la mujer se vuelve una fuente de subversión contra el patriarcado jerarquizado y jerarquizante. Estas acciones nos permiten aseverar que, durante el periodo pre-islámico, no existían controversias determinantes entre el accionar amoroso y la jurisprudencia. Las mujeres no eran sumisas, calladas, obedientes, inmóviles. Es manifiesto que la sexualidad no sólo era algo que no se condenaba, sino que, además, era una dimensión de la vida que se intentaba explorar dentro de los límites establecidos por las estructuras sociales y familiares de la época.

La prestación de ciertos servicios entre mujeres, como vimos en el matrimonio *Nikāh al-istibda* (hoy hablamos de prestar el vientre) en el cual el marido queriendo tener hijos, poseía a otras esposas, lo hallamos relatado en la Biblia, en el Antiguo Testamento, Génesis 30:1-13¹⁸, leemos:

1. Y viendo Raquel que no daba hijos a Jacob, tuvo envidia de su hermana y decía a Jacob: Dame hijos, o si no, seré muerta (me moriré).
2. Y Jacob se enojaba contra Raquel y decía: ¿Soy yo en lugar de Dios, que te impidió el fruto de tu vientre?
3. Y ella dijo: He aquí mi sierva Bilha; entra a ella y parirá sobre mis rodillas y yo también tendré hijos de ella. [...]
5. Y concibió Bilha y parió un hijo a Jacob.

De este modo continúa el relato sobre las mujeres que parieron hijos para Jacob en las rodillas de Raquel.

La investigación de Maíllo Salgado muestra cómo se intenta desacreditar, como en el cristianismo, el periodo pagano o pre-islámico, para acrecentar el valor de las profecías y enseñanzas de Mahoma al prohibir ciertas prácticas y el acierto en aceptar otras y cercenar el poder de la mujer. Entonces, afirmamos que el periodo árabe anterior a la instauración del islam, se presenta, por lo recabado, muy heterogéneo y sin el control sobre la sexualidad, el cuerpo, el pensamiento, permitiendo las libertades sexuales aludidas. Al no existir –hemos de decir siempre **en apariencia**, porque no tenemos la certeza de este periodo–, una estructura jerárquica fuerte de un supramundo divino que, a partir de la intervención humana en la dilucidación de sus significaciones que se hacen valer en el submundo humano como mecanismo de control sobre los deseos y las imposiciones de la superioridad de uno de los géneros, disuelve la tensión dialéctica que se genera entre el ámbito de lo humano y el de lo divino y que, en este ámbito, pareciera no estar presente. Pero no implica que no estuviera en proceso de construcción de aquello que no era necesario pensar y que comienza a ser pensado y elaborado como principio estructurador de una cosmovisión que comienza a determinarse.

¹⁸ *Santa Biblia*, Antigua Versión de Casiodoro de Reina (1569) revisada por Cipriano de Valera (1602), Madrid: Sociedad Bíblica de España. 2015.

‘Ā’iṣā¹⁹, la mujer preferida

El Profeta Muhammad, luego de haber enviudado de su gran amor, Jadīya, con quien estuvo casado durante 25 años y con quien tuvo seis hijos, sin tener ninguna otra mujer, contrajo más de veinte uniones, unas por amor, otras por conveniencia política y otras en concubinato. Muchas mujeres antes y después del Profeta, se resistieron a aceptar el dominio masculino sobre ellas. Una de ellas fue su tercera mujer, ‘Ā’iṣā, favorita y consentida porque fue la única mujer virgen que conoció Muhammad a sus 50 años; sus padres habían emigrado de La Meca; el arcángel Gabriel le había mostrado su imagen y ordenado que se casara con ella; ambos hacían las abluciones en el mismo recipiente; Muhammad rezaba en su compañía; recibía revelaciones en su presencia; murió en sus brazos luego de pedir autorización al resto de sus mujeres para permanecer en casa de ‘Ā’iṣā, el día que le correspondía yacer con ella y fue enterrado en su casa. La propia ‘Ā’iṣā relata la circunstancia de este modo:

“El enviado de Dios vino a nuestra casa y hombres y mujeres de los *anṣār* se reunieron a su alrededor. Mi madre vino a buscarme mientras yo estaba columpiándome... Yumaima, mi nodriza, se hizo cargo de mí y me limpió el rostro... y me llevó enseguida adonde se hallaba el Enviado de Dios; estaba sentado sobre una cama de nuestra casa. [Mi madre] me hizo sentar en su regazo y dijo: ‘Estos son tus familiares, Dios te bendiga con ellos y los bendiga a ellos contigo’. Entonces los hombres y las mujeres se levantaron y se fueron. El enviado de Dios consumó el matrimonio conmigo en mi casa. Yo tenía nueve años”.

Que nos escandalice el dato, pero no solamente por Mahoma, o por las princesas cristianas europeas de los siglos XI, XII..., dado que, según un informe de la ONU del 14 de febrero de 2019, es una práctica que prevalece no solamente en comunidades musulmanas africanas, asiáticas, sino también en América Latina y no involucra solamente a niñas sino también a niños²⁰.

‘Ā’iṣā fue una de las esposas más queridas por Muhammad. Se relata que siempre fue alegre y agraciada. No tuvo hijos con el Profeta, pero él la distinguió

¹⁹ Significados de su nombre: viva, vivaracha, desahogada.

²⁰ Noticias ONU, <https://news.un.org/es/story/2019/02/1451301>.

con la *kunya* de Umm ‘Abd Allāh, “Madre de ‘Abd Allāh”, su sobrino más querido que habría sido el primer niño musulmán nacido en Medina.

A la edad de dieciséis años, ‘Ā’iṣa asistió envuelta en la capa del Profeta a los juegos de lanzas y escudos que los abisinios ofrecieron delante de la mezquita. Era de las pocas mujeres que lo acompañaban en sus expediciones guerreras. Se le impuso el aislamiento en el gineceo, como a las otras esposas y utilizó el velo que, en ese momento, iniciático, significó el paso de la infancia a la pubertad y del celibato al matrimonio²¹. A estas mujeres se les otorgó el nombre de **madres de los creyentes**.

‘Ā’iṣa, cuando muere el Profeta, tenía dieciocho años y no aceptó la reclusión, pero sí mantuvo el uso del velo para no ser confundida con otras mujeres que se desempeñaban como esclavas en el harén. El velo intentaba ser un elemento **performativo**, un modo de preservar y expresar la pureza femenina, aunque se estuviera casada. Un modo de evitar la tentación de otro varón sobre ellas. ‘Ā’iṣa respetó el mandato de no volverse a casar.

Su carácter firme permitió que, al momento de morir el Profeta, saliera del recinto y reprendiera a quién sería sucesor de Muhammad, quien quería negar aquella muerte: “No hables así, pues Dios le dijo al Profeta “Tú tienes que morir y ellos tienen que morir”. “¡Gentes! Aquellos que rendían culto a Muhammad sabed que está muerto; pero para aquellos que rinden culto a Dios, sabed que está vivo y que es inmortal”²². ‘Ā’iṣa participó de las controversias político-sucesorias tras la muerte de Muhammad. Podría haberlo sucedido pero, ese encuadre político-religioso, no se lo permitió. De todos modos, participó de varias reyertas y enfrentamientos armados montada en un palanquín sobre un camello.

Durante el califato de ‘Utmān, las viudas de Mahoma, vivieron un difícil periodo de traiciones y despojos de sus herencias, que impulsaron a ‘Ā’iṣa y a otras viudas, a iniciar la peregrinación a La Meca. Su ímpetu generó que muchos varones apoyaran su causa. A pesar de ello, no logró realizar todo lo deseado, por ser mujer y por la reclusión impuesta a las **madres de los creyentes**. A pesar de esto -y de haber decidido retirarse de la vida pública-, conservó su influencia política, muchos la

²¹ ¿Por qué molesta que una mujer musulmana acepte distinguirse con el uso del *velo*? ¿Por qué no molesta que, por ejemplo, una monja utilice una cofia?

²² Maíllo, ob. cit., p. 18 ss.

consultaban en privado sobre los dichos y hechos del Profeta, cuestiones coránicas y para la elaboración de la ley y el derecho teniendo, sus decisiones, alcance político. ‘Ā’īša poseía una gran cultura poética y una gran elocuencia, era conocedora de la historia de los árabes y una experta genealogista y jurista; sabía leer y se la alinea en la escuela de Medina; murió el año 58/678 a los 64 años. Se dedicó a defender los intereses de hermanos y hermanas y a procurar bienestar y una posición saneada a numerosos familiares. Pidió ser enterrada con sus “hermanas” en al-Baqī‘, y no en su casa junto al Profeta. Dicen que dijo: “deseaba caer pronto en el olvido ya que hubiera sido mejor para mí no haber nacido”. Un deseo que no tuvo éxito ya que musulmanes ortodoxos y sunníes (un 84% del islam) continúan cantando sus alabanzas y rezando en honor a su memoria siendo aún muy popular entre las creyentes.

Un pensamiento a compartir

Será importante comenzar a pensar qué nos molesta de **los otros**. Por qué no aceptamos que las personas actúen de un modo diferente. Por qué nos empeñamos en universalizar teorías sociales que consideramos **verdaderas** y las que **corresponde** ser obedecidas. Por qué hay personas que se obstinan en hacer desaparecer a quienes viven diferente, les molesta que vivan y les molesta que se separen. El rechazo es absoluto y buscan su genocidio.

En un estudio que realicé sobre Llull, admiré su capacidad para buscar ese espacio de concordancia sin basarlo en autoridad alguna. Su inacabada filosofía, producto de su intento conciliatorio, podemos retomarla hoy, no para completarla sino para usarla y poder obtener de su trabajo nociones que nos permitan intervenir en alguna de las situaciones sociopolíticas en las que nos vemos involucrados en nuestro actuar cotidiano.

Al inicio de este artículo, señalamos que la investigación de Maíllo Salgado, comienza refiriendo la **aparente promiscuidad sexual** de Muhammad que llevara a la posibilidad de poligamia tan criticada en ámbitos cristianos, pero, en aquella sociedad no se vislumbra la poligamia y la poliandria como relaciones impuestas, obligadas. Sino que les permitían a muchas mujeres decidir sobre los varones tanto como éstos decidían sobre ellas.

Entiendo que la Edad Media es tan musulmana como judía y cristiana, un espacio de vida tan complejo como lo es el nuestro.

SUSANA BEATRIZ VIOLANTE

Al-Razi: entre la Medicina, la Alquimia y la Filosofía

Manuel Enrique Cortés Cortés

Introducción

Durante los últimos años la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha puesto especial atención en la figura de Al-Razi –también conocido como *Rhazes*, que es su forma latinizada^{1,2}, o como *Ibn Zakariya*. Si bien la obra de este importante polímata (filósofo, alquimista, médico y farmacéutico) es ampliamente desconocida por la comunidad académica, es necesario volver nuestra mirada a este sabio debido a lo polifacética e interesante de su obra, la cual mezclaba elementos árabes, persas y helénicos³. Sus grandes aportes a las ciencias médicas le hicieron merecedor del título de “Galeno de los árabes”⁴ (*Yalinus al-‘arab*), fue por muchos considerado el médico más notable en lengua islámica⁵ y uno de los más famosos de la humanidad, incluso rivalizando con el gran Avicena (*Abū ‘Alī al-Husayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā*).

¿Por qué motivo estudiar hoy en día a Al-Razi? Mucho se ha dicho de él respecto a las ciencias naturales: que estuvo entre los “maestros que echaron los cimientos de la Medicina Clásica”⁶, uno de los sabios que fundió la tradición médica helénica con

¹ Santiago Escobar Gómez, “Abu Bakr Al-Razi: una nueva visión de su pensamiento”, *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1999: 109-117.

² Anónimo, “1150th Anniversary of the Birth of Muhammad Zakariyā Rāzī (Also Known by His Latinized Name: Rhazes or Rasis), Physician, Chemist and Philosopher (866-925) (Joint Nomination by Iran (Islamic Republic of) and Tajikistan) (2016)”, 2016 <<http://en.unesco.org/celebrations/anniversaries/2016/all?page=3>> [acceso el 11 /agosto/ 2019].

³ Ángel Malavé Alcalá, *La Alquimia en Al Ándalus*, Córdoba, Almuzara, 2017: 1-304.

⁴ José Alfredo Sillau-Gilone, “Historia de La Anatomía. Tercera y Última Parte”, *Revista Sociedad Peruana de Neumología*, 49, 3, 2005: 203-206.

⁵ B. Lee Ligon, “Biography: Rhazes: His Career and His Writings”, *Seminars in Pediatric Infectious Diseases*, 12, 3, 2001: 266-272.

⁶ Ricardo Cruz-Coke, “Peregrinaciones a las Fuentes de la Medicina Clásica”, *Revista Médica de Chile*, 135, 8, 2007: 1076-1081.

los avances de la edad dorada de la Medicina Árabe⁷ y que en el campo de la Alquimia (precursora de las ciencias químicas) consiguió un gran prestigio⁸, dejando un legado que pervivió al Renacimiento en un saber que ha llegado hasta hoy. Pero, ¿qué se sabe de su pensamiento y aportes en el campo de la filosofía? Ciertamente se conoce poco en el mundo occidental respecto a la obra filosófica de este prominente sabio. En virtud de lo anterior, el objetivo de este artículo es destacar el gran aporte de Al-Razi a la Medicina, la Alquimia y la Filosofía, con especial atención en este último campo de estudio.

Conociendo los aportes de Al-Razi a la medicina y la alquimia

Al-Razi (cuyo nombre completo era *Abū Bakr Muhammad ibn Zakarīyā al-Rāzī*)⁹ nació en 865 d.C. en Rayy, cerca de Teherán, Persia (actual Irán). Estudió inicialmente música –gustaba del canto y del laúd–, cerca de los 30 años se interesó por la alquimia y más tarde aprendió y practicó la medicina¹⁰, para posteriormente ejercer como Director Jefe del principal hospital de Bagdad¹¹. Se sabe que este sabio persa escribió sobre temas tan diversos como la medicina, la alquimia, la filosofía¹², la teología, el amor, la astronomía y las matemáticas.

Como médico, Al-Razi dio un enfoque diferente a la medicina en tiempos en los cuales pesaba fuertemente la religión y donde la medicina –concebida como el arte de “la cura de las patologías”– se ejercía sin mucha evidencia. Entre sus variados aportes a las ciencias médicas destacan: el inicio de la anestesia inhalatoria mediante opioides¹³ (posteriormente de amplio uso en el manejo anestésico-quirúrgico); el establecer que enfermedades como la viruela y el sarampión son entidades clínicas diferentes¹⁴, corrigiendo la errónea y muy extendida creencia de que eran una única

⁷ *Ibíd.*, p. 1080.

⁸ S. Escobar Gómez, “Abu Bakr Al-Razi...”, *ob. cit.*, p. 110.

⁹ Golnoush Sadat Mahmoudi Nezhad y Behnam Dalfardi, “Rhazes (865–925 AD), the Icon of Persian Cardiology”, *International Journal of Cardiology*, 177, 3, 2014: 744-747.

¹⁰ D. Elhendi-Halawa, W. Vásquez-Muñoz, I. Rodríguez-Contreras, “Aportaciones de Rhazes a la Rinología”, *ORL Aragón*, 15, 2, 2012: 6-8.

¹¹ *Ibíd.*

¹² G. S. Mahmoudi Nezhad y B. Dalfardi, *ob. cit.*, p. 744.

¹³ D. Elhendi-Halawa, W. Vásquez-Muñoz, I. Rodríguez-Contreras, *ob. cit.*, p. 7.

¹⁴ Anónimo, “1150th Anniversary of the Birth of Muhammad Zakariyā Rāzī...”. <<http://en.unesco.org/celebrations/anniversaries/2016/all?page=3>> [acceso el 11 /agosto/ 2019].

enfermedad¹⁵, lo que le otorga un lugar destacado en pediatría (para algunos académicos es uno de los Padres de la Pediatría); el efectuar innovaciones en otorrinolaringología al examinar a sus pacientes bajo la luz solar directa, utilizando espejos reflectantes o espéculos para explorar la nariz y el oído¹⁶; también describió por primera vez los síntomas de la fiebre del heno¹⁷. Debido a sus aportes anatómicos Al-Razi llegó a ser el ícono de la cardiología persa¹⁸. Pese a su tardío comienzo en la práctica médica, este sabio efectuó brillantes descubrimientos e innovaciones no solo en las disciplinas de la patología y la cirugía. Además, destaca el hecho de tratar a sus pacientes con respeto, cuidado y empatía¹⁹. Ya se ha mencionado previamente que ejerció como Director de Hospital. Al respecto, existe una interesante anécdota, la cual atribuye a Al-Razi un notable método para seleccionar el sitio de un nuevo hospital: Cuando las autoridades le pidieron que construyera uno nuevo, él mandó a colocar trozos de carne fresca en varias zonas de Bagdad. Unos días después, Al-Razi revisó los trozos y seleccionó el área apropiada para la construcción del hospital donde se encontró el trozo menos podrido, argumentando que el “aire” era más limpio y saludable allí^{20,21}. En el momento de su muerte, acaecida en Rayy en 925 d.C., su legado médico era monumental: 56 obras de medicina, entre las cuales el *Kitab al-Hawi fi-Tebb (Liber Continens o Libro Integral de la Medicina)*²² ejerció gran influencia sobre toda la medicina occidental²³.

Como estudioso experimental de las ciencias naturales, efectuó hallazgos en el área de la alquimia, la proto-química y la farmacia. En particular, se le reconoce

¹⁵ B. Lee Ligon, “Biography: Rhazes...”, ob. cit., p. 271.

¹⁶ D. Elhendi-Halawa, W. Vásquez-Muñoz, I. Rodríguez-Contreras, ob. cit., p. 7.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ G. S. Mahmoudi Nezhad y B. Dalfardi, ob.cit., pp. 744-747.

¹⁹ Samir S. Amr y Abdulghani Tbakhi, “Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariya Al Razi (Rhazes): Philosopher, Physician and Alchemist”, *Annals of Saudi Medicine*, 27, 4, 2007, pp. 305-307.

²⁰ *Ibíd.*, p. 305.

²¹ Mohamad M. Zarshenas *et al.*, “Rhazes (865–925 AD)”, *Journal of Neurology*, 259, 5, 2012, pp. 1001-1002.

²² D. Elhendi-Halawa, W. Vásquez-Muñoz, I. Rodríguez-Contreras, ob. cit., p. 7.

²³ J. A. Sillau-Gilone, ob. cit., p. 203.

como el desarrollador del alambique y descubridor del alcohol etílico²⁴ (que refinaba y utilizaba como antiséptico) así como del ácido sulfúrico²⁵. Se podría decir que Al-Razi, debido a sus inclinaciones experimentales, fue el “más químico” de todos los alquimistas musulmanes²⁶; motivo por el cual muchos científicos e historiadores lo consideran como uno de los Padres de la Química²⁷. En el área de farmacia, Al-Razi legó sus famosas tablas farmacológicas y en su tiempo fue conocido por sus “recetas” donde, por ejemplo, indicaba tratar las obstrucciones nasales mediante sustancias mezcladas con vinagre de vino²⁸ y para la melancolía recomendaba jugos de amapola (que contiene opioides) o cuscuta.

Los aportes de Al-Razi a la filosofía

La obra del Al-Razi puede enmarcarse dentro de la filosofía medieval del Islam²⁹. La filosofía musulmana fue receptora de las fuentes aristotélicas de una manera bastante peculiar: los escritos de Aristóteles contenían muchas adulteraciones y en ellos, generalmente, se observaba una gran influencia neoplatónica³⁰. Lo anterior fue habitual en el siglo X, donde comenzaron a aumentar rápidamente las traducciones al idioma árabe del legado griego y de otros pueblos³¹. Tal como lo menciona Schajowicz³², el filósofo árabe no solamente se inspira en la filosofía griega, sino que se considera como un verdadero continuador de la sabiduría griega y, en particular, de su sabiduría helenística. No obstante, se dice que Al-Razi fue un férreo adversario del Estagirita³³. Tornero³⁴ afirma que Al-Razi es un

²⁴ Anónimo, “1150th Anniversary of the Birth of Muhammad Zakariyā Rāzī...”. <<http://en.unesco.org/celebrations/anniversaries/2016/all?page=3>> [acceso el 11 /agosto/ 2019].

²⁵ D. Elhendi-Halawa, W. Vásquez-Muñoz, I. Rodríguez-Contreras, ob. cit., p. 6.

²⁶ Joaquín Grau, *La Magia*, Madrid, Bruguera, 1965, p. 100.

²⁷ Anónimo, “1150th Anniversary of the Birth of Muhammad Zakariyā Rāzī...”. <<http://en.unesco.org/celebrations/anniversaries/2016/all?page=3>> [acceso el 11 /agosto/ 2019].

²⁸ D. Elhendi-Halawa, W. Vásquez-Muñoz, I. Rodríguez-Contreras, ob.cit., p. 8.

²⁹ Josep-Ignasi Saranyana, *Breve Historia de La Filosofía Medieval*, Pamplona, EUNSA, 2001: 55-68.

³⁰ J.-I. Saranyana, ob. cit., p. 56.

³¹ Emilio Tornero, “Falsafa versus ‘Arabiyya: Al-Rāzī”, *Al-Qanṭara*, 21, 1, 2019, pp. 3-16.

³² Ludwig Schajowicz, *La Filosofía y El Mundo Contemporáneo*, San Juan: Ediciones La Torre, 1964, pp. 53, 142-144.

³³ Á. M. Alcalá, *La Alquimia en Al Ándalus*, ob.cit., pp. 1-304.

manífico ejemplo de Helenismo en el cual se mezclan el interés científico con el ideal ético del sabio, una *rara avis*, como este autor menciona³⁵. Este gran interés por las ciencias naturales observadas en el filósofo Al-Razi se pone de manifiesto al refutar el deseo pretencioso de ciertos sabios musulmanes de querer posicionar las ciencias filológicas árabes por sobre las ciencias de la naturaleza³⁶. Así, para Al-Razi no es un sabio quien domina la filología y la gramática, sino que lo es quien domina la lógica y las matemáticas, las ciencias naturales y la metafísica; de esta forma, posiciona por encima a las ciencias racionales³⁷. Al respecto, es muy conocida su frase “Ningún hombre merece el nombre de ‘filósofo’ a menos que sea un maestro en la química teórica y aplicada”^{38,39}.

Entre sus contribuciones a la filosofía destacan sus profundas ideas sobre el tiempo, el espacio y la materia^{40,41}. Respecto al tiempo, Al-Razi dice que no es algo imaginario, sino real. El tiempo no puede ser falso, porque si los atributos del tiempo (futuro, presente y pasado) son evidentes, aún más debe ser la existencia del tiempo mismo⁴². En relación al espacio, Al-Razi afirma que también es eterno y que los cuerpos se encuentran en él. El espacio demostraría su eternidad porque si la materia es eterna, también debe ocupar necesariamente un espacio que también es eterno⁴³. Respecto a la materia, Al-Razi es un defensor del atomismo y afirma que la materia es solo un compuesto de partes indivisibles (*i.e.*, los átomos) en las que cada una de estas partes tendría un volumen⁴⁴.

Si prestamos atención a la formación recibida por Al-Razi, a su posición intelectual frente a la religión, a su formación preislámica (fue educado en la tradición persa), a sus inclinaciones profesionales de orientación empírica y a su

³⁴ Emilio Tornero, “Falsafa versus ‘Arabiyya: Al-Rāzī”, *Al-Qanṭara*, 21, 1, 2019: 3-16.

³⁵ *Ibíd.*, p. 3.

³⁶ *Ibíd.*, pp. 5,7.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ Anónimo, *Chemist and Druggist: The Newsweekly for Pharmacy*, Volumen 10, Benn Brothers, 1927, p. 240. La frase original en inglés es “No man deserves the name of philosopher unless he be an adept in theoretical and applied chemistry”.

³⁹ Á. M. Alcalá, *ob. cit.*, pp. 1-304.

⁴⁰ Santiago Escobar Gómez, “Abu Bakr Zakariya Al-Razi, un Filósofo de una Antigüedad Tardía”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 0, 1993, pp. 57-60.

⁴¹ S. Escobar Gómez, “Abu Bakr Al-Razi...”, *ob.cit.*, pp. 115-116.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*

interés en la filosofía griega⁴⁵, entonces su pensamiento, tendiente al dualismo iraní y brahmínico, coincidió mejor con el platonismo que con el aristotelismo⁴⁶. Al-Razi destaca claramente por la gran originalidad de su pensamiento filosófico en el contexto de su tiempo y su cultura⁴⁷. Su pensamiento es profundamente ecléctico, se nutre de fuentes tanto helénicas como iraníes⁴⁸ y representa lo último de la antigüedad clásica, pero con incrustaciones de la novedad que representa la llegada de la religión musulmana a su tierra y cultura⁴⁹.

Contribuyó también a la psicología y a la psiquiatría mediante algunos textos⁵⁰, pero respecto al amor, la opinión de Al-Razi es bastante severa: él considera que el amor es propio de las personas groseras que existen entre los árabes, nabateos, turcos y persas⁵¹; sin embargo, entre los griegos –pueblo que él considera con mayor sabiduría y entendimiento– se evidenciaría de forma más escasa este fenómeno del amor⁵².

Finalmente, en consideración a los interesantes aportes filosóficos de Al-Razi, uno puede preguntarse ¿por qué el trabajo de este polímata en el área de la filosofía es tan desconocido para el mundo occidental?

⁴⁵ Ibíd.

⁴⁶ Ibíd.

⁴⁷ Ibíd.

⁴⁸ Ibíd.

⁴⁹ Ibíd.

⁵⁰ Carlos Pérez Soto, *Una Nueva Antipsiquiatría: Crítica y Conocimiento de Las Técnicas de Control Psiquiátrico*, Santiago, LOM Ediciones, 2012.

⁵¹ E. Tornero, ob.cit., p. 5.

⁵² Ibíd.

Conclusión

El legado cultural que dejó Al-Razi es enorme y marcó una etapa en la historia de la medicina clásica y, en general, en el desarrollo de las ciencias naturales⁵³. La obra médica de Al-Razi se enmarca principalmente en el género isagógico⁵⁴, especialmente por sus características de sencillez en la exposición y cierta brevedad en la extensión, así como ser un vehículo que transporta una tradición helénica mezclada con elementos persas y árabes⁵⁴. Tal como sostienen algunos autores, “la contribución de algunos magníficos médicos pioneros medievales, como Rhazes, [...] es menos conocida y no debe ser ignorada”⁵⁵. Es relevante conocer los aportes de Al-Razi no solo desde un punto de vista filosófico y científico, sino también

⁵³ Manuel E. C. Cortés, “Razhes, El Polímata Olvidado”, *Revista Historias Del Orbis Terrarum*. 2018; *Ponencias-Abstracts (V Simposio Internacional de Estudios Medievales)* (Santiago, Chile, 2018).

<<https://historiasdelorbisterrarum.files.wordpress.com/2018/09/ponencias-abstracts.pdf>>. [acceso el 11 /agosto/ 2019].

⁵⁴ A. Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā Rāzī y M. C. Vázquez de Benito, *Introducción al Arte de la Medicina de Al Razi o “Isagoge”*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1979.

⁵⁵ D. Elhendi-Halawa, W. Vásquez-Muñoz, I. Rodríguez-Contreras, ob.cit., p. 8.

⁵⁶ J. A. Sillau-Gilone, ob. cit., p. 203.

⁵⁷ Georges C. Anawati, Arabic Alchemy. En: R. Rashed y R. Morelon, *Encyclopedia of the History of Arabic Science: Technology, Alchemy and Life Sciences, volume 3*, Londres, Routledge, 1996, p. 853-885. Las referencias en esta obra son de especial interés para este artículo.

⁵⁸ John Burnet, “Poem of Parmenides”, English translation, 1892,

<<http://philoctetes.free.fr/parmenidesunicode.htm>> [acceso el 11 /diciembre/ 2019]. El original en griego es “ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι τήνδ’ ὁδόν - ἧ γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν -, ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρέμεξ ἥτορ ἥδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής”, cuya traducción al castellano sería “...es necesario que tú aprendas todas las cosas, tanto el corazón imperturbable de la Verdad toda redonda, así como las opiniones de los mortales, donde no existe certeza fidedigna”.

⁵⁹ Quintus Ennius, *Fragmentos*, Madrid, Editorial CSIC, 1984, p. 87. El original en latín es “...doctus, fidelis suavis homo...uerbum paucum, multa tenens antiqua, sepulta uetustas quem fecit et mores ueteresque nouasque tenentem, ... leges diuumque hominumque...” cuya traducción al castellano sería: “...(admirable es) el hombre culto, fiel, amable, de pocas palabras, experto en muchas doctrinas antiguas, olvidadas, a quien la edad le hizo conocedor de costumbres viejas y nuevas, ...de leyes divinas y humanas...”.

histórico ya que “si uno no sabe historia, no sabe nada; es como ser hoja y no saber que forma parte del árbol”⁵⁶.

Se puede concluir que Al-Razi fue un “experimentador” en el amplio sentido de la palabra, tuvo el coraje y la capacidad de decir lo que pensaba, ser crítico no solo hacia la religión sino también para confiar en la humanidad y en el poder de la razón, características que lo asemejan a un filósofo antiguo y que son evidentes a lo largo de su vida. Pero, como lo destaca Anawati⁵⁷, también nos recuerda a un sabio del Renacimiento, a un *homo universalis*, una mente enciclopédica versada tanto en lo experimental como en lo especulativo, quien incansablemente persistió y defendió los resultados de sus estudios, incluso arriesgando su vida. La personalidad de Al-Razi rememora lo expuesto por Parménides⁵⁸, acerca de la necesidad de que se aprendan todas las cosas⁵⁸, y también recuerda lo mencionado por Ennio⁵⁹ respecto a los sabios expertos en muchas doctrinas antiguas, olvidadas, conocedores de costumbres viejas y nuevas, ...de leyes divinas y humanas⁵⁹. Al-Razi, como polímata, pudo perfectamente armonizar lo impensado hoy en día: la medicina, la alquimia y la filosofía.

Agradecimientos

Al óptico y tecnólogo médico Juan Hernández Espinoza (Programa de Doctorado en Ciencias de Materiales Avanzados, Universidad Mayor, Chile) por sus comentarios sobre los aportes oftálmicos de Al-Razi.



Al-Razi, el gran polímata de la filosofía medieval árabe.
Sus innumerables aportes abarcan la alquimia, la botánica, la farmacia,
la pediatría, la otorrinolaringología, la oftalmología y la filosofía.
Figura preparada por el autor.

MANUEL ENRIQUE CORTÉS CORTÉS

Un capítulo de las relaciones entre judaísmo y cristianismo: sobre el origen cabalístico de las *Dignitates Dei* de Ramon Llull

Julián Barenstein

Introducción

Nuestro objetivo es dar cuenta del origen cabalístico de las *Dignitates Dei*, fundamento del *Ars magna* de Ramon Llull (1232-1316). Así, este trabajo se articula en cuatro partes. En la primera explicaremos qué son las *Dignitates Dei*, cuántas son, por qué cambia su número a lo largo de la reescritura del *Ars magna* y qué lugar ocupan en el sistema luliano. En la segunda daremos cuenta, en clave más historiográfica que filosófica, de la posible influencia del *Séfer Yetsiráh*, una de las obras más leídas entre los cabalistas del siglo XIII, en el pensamiento luliano a través de un recuento de las relaciones que Llull mantuvo con los judíos y los círculos cabalísticos asentados en los territorios aragoneses. En la tercera, expondremos la teoría de las *sefirot*, numeraciones o emanaciones divinas, tal como aparece en la obra mencionada y ampliada en reelaboraciones de ésta del siglo XIII y posteriores y compararemos críticamente las *sefirot* con las *Dignitates Dei*. En la cuarta, por último, presentaremos una prueba ulterior para confirmar la influencia del *Séfer Yetsiráh* en el *Ars magna*, basada en la lógica combinatoria cabalística y luliana.

1. Las *Dignitates Dei*

Las *Dignitates Dei* reciben diferentes nombres en las obras lulianas y en las de los discípulos y comentadores de Llull, p.e., “*virtuts divinals*”¹, “*virtuts*”², “*virtutes*”³, “atributos divinos”, “principios absolutos”⁴, “*Principia*”⁵, “*Divinae*

¹ Cf. Ramon Llull, *Arbre de Ciència*, II *et passim*.

² Cf. Ramon Llull, *Libre del gentil e les tres savis*, I *et passim*.

³ Cf. Ramon Llull, *De modo convertendi infideles*, III *et passim*.

⁴ Se llama a las Dignidades “principios absolutos” por contraposición a los “principios relativos” que se utilizan para descender desde éstas a todo lo creado. Esta terminología “absolutos-relativos” no es de Llull, sino que fue establecida a lo largo del siglo XVI por diversos comentadores. Entre ellos Cornelio Agrippa von Nettesheim y Bernardo Lavinieta.

proprietates”⁶, etc. Como sea que se las llame, designan todas aquellas cualidades que se pueden predicar directamente de Dios, pero que en Él son indistintas y conforman el conjunto de los principios ontológicamente activos a partir de los cuales creó el universo. Consideradas en la Creación, las *Dignitates* son, para decirlo con un término escolástico, los *transcendentales*.

En obras tempranas sobre el *Ars magna*, como el *Art abreujada d’atrovar veritat* (1272) o incluso el *Ars demonstrativa* (1283), las *Dignitates* son dieciséis: *Bonitas*, *Magnitudo*, *Aeternitas*, *Potestas*, *Sapientia*, *Voluntas*, *Virtus*, *Veritas*, *Gloria*, *Perfectio*, *Iustitia*, *Largitas*, *Simplexitas*, *Nobilitas*, *Misericordia* y *Dominium*. En obras posteriores a 1290, como el *Ars generalis ultima* (1308), solo aparecen las nueve que van desde *Bonitas* hasta *Gloria*. La reducción del número de *Dignitates* obedece tan solo a la simplificación del método luliano y a una aplicación más efectiva y ágil de este a la conversión de los infieles⁷. Según Llull, en efecto, las *Dignitates* son aceptadas por las tres religiones del Libro atendiendo a que judíos, cristianos y musulmanes estarían de acuerdo en identificar a Dios con los mismos atributos o cualidades⁸. Por lo demás, bajo la égida del Arte luliano, la relación entre las *Dignitates* y el mundo creado está gobernada por los “principios relativos” o “relata”⁹, los cuales resumen, de acuerdo con el *Doctor illuminatus*, todas las relaciones posibles. Estos principios son *differentia*, *concordancia*, *contrarietas*, *principium*, *medium*, *finis*, *maioritas*, *aequalitas* y *minoritas*. De modo tal que cada ente existente, cualquiera sea su lugar en la *scala creaturarum*, no sólo es bueno, grande, durable, etc. a su medida, sino también diferente, concordante, o contrario, etc. respecto de otros entes.

Cf. Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull*, A user’s guide, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 235ss.

⁵ Cf. Ramon Llull, *Art abreujada d’atrovar veritat*, I et passim.

⁶ Cf. Ramon Llull, *Liber super psalmum quicumque vult*, III, 17.

⁷ Para la clásica ya sistematización de la escritura del pensamiento de Llull y la reescritura del *Ars magna* en etapas y ciclos, ver Bonner, ob. cit., pp. 26ss et passim.

⁸ A pesar de lo dicho en el cuerpo del texto, hay una “pequeña trampa”, por así llamarla, de Llull, sobre todo en la última versión de las *Dignitates*. Según Ramon, en efecto, el cuadrado de un número conserva las propiedades del número del cual es cuadrado. De este modo, 9 conservan las propiedades de 3 y, por tanto, el número de las *Dignitates* refleja la trinidad divina. Se trata de un punto que, como es sabido, no es aceptado por los judíos ni por los musulmanes.

⁹ Ver nota 4.

Debemos recordar, por último, que en su aspecto formal el *Ars magna* se estructura como una técnica combinatoria que sistematiza todos los elementos basales de la realidad, los cuales significa por medio de una serie de letras y los conjuga de acuerdo con unas pocas reglas con las que se puede obtener conocimiento cierto y demostrado acerca de todo lo que existe. De ahí que todos los textos de Llull sobre el *Ars magna* comiencen por la exposición de un *Alphabetum* que hay que memorizar para poder utilizarlo y con la confección de figuras geométricas que contienen las letras del *Alphabetum*, sin las cuales no se puede realizar la combinatoria.

2. Sobre el origen de las *Dignitates*: un dato historiográfico.

En virtud de que las más de las veces Ramon no menciona los antecedentes de su sistema ni da cuenta de sus lecturas, dilucidar los textos y las influencias detrás de su Arte y en especial de las *Dignitates* es algo realmente difícil. En este caso nos interesa tomar el punto de vista, ya clásico, aunque no obsoleto¹⁰, de Millás Vallicrosa. El profesor Millás, Orientalista y lulista, se inclinó por pensar que la fuente principal del *Ars magna* era judaica. Más aun, apuntó a que esta fuente era un libro, el *Séfer Yetziráh*, a la sazón, el texto filosófico hebreo más antiguo, escrito en algún momento entre los s. I y VI, que ofició, además de fundamento de algunas corrientes de la cábala medieval¹¹. Las razones de Millás para sostener esta

¹⁰ Para confirmar nuestro punto de vista, cf. Moshé Idel, *Estudios sobre la cábala en Cataluña*, Barcelona, Alpha Decay, 2016, en especial caps. 1 y 2.

¹¹ No podemos dejar de mencionar que Gershom Scholem delimita el período que va del s. I al XII como correspondiente a la mística de la *merkabah*, dando cuenta, además, de su dinámica y desarrollo interno sin aludir a la cábala. En otras palabras, según Scholem, la cábala no comienza *strictu sensu* sino en el s. XII, algo antes de la redacción del *Séfer ha-Bahir*, en la ciudad de Girona y en torno del círculo del sabio Isaac el Ciego. Sin intención de polemizar sobre estas categorías historiográficas, se ha de advertir que el *Séfer Yetziráh*, contiene una serie de doctrinas que serán ampliamente utilizadas por los cabalistas. Pero esto, huelga decirlo, no implica que la cábala ya estuviera contenida en dicha obra, en efecto, la mayoría de las tradiciones místicas se construyen sobre la base de textos de un pasado lejano al que asimilan y de los que sus representantes se figuran como legítimos continuadores. Este fenómeno –se ha de insistir en ello– no es propio de la mística hebrea, algo semejante ocurre, p.e., en la religión de los hindúes con la transición del período del *Rig veda* al de los brahmanes. Por otra parte, no debemos olvidar que con posterioridad a la proliferación de los círculos cabalísticos en Provenza y sus inmediaciones, todos los elementos místicos y, por ende, esotéricos del judaísmo fueron integrados bajo el común denominador de “cábala”. (Cf.

afirmación, las cuales resumimos a continuación, son de carácter historiográfico. Primero (1), la antigüedad del *Séfer Yetsiráh*: la redacción es muy anterior a la época de Llull y, por tanto, el texto estaba disponible en múltiples copias y era conocido por cualquier cabalista que se preciara de tal. Segundo (2), el conocimiento del *Séfer Yetsiráh* estaba extendido entre los judíos de Aragón. Tercero (3), hacia fines del s. XII se comienzan a producir reelaboraciones del *Sefer Yetsiráh* en ciudades cercanas a Mallorca, patria de Llull, especialmente en Lunel (Provenza) y en Girona (Catalunya). En el punto cúlmine de esa reelaboración aparecen en primer plano tres pensadores: los hermanos Azriel y Ezra de Girona, y el más célebre Nahmánides, directores todos ellos de la academia cabalista de Girona durante el siglo XIII¹². Y en cuarto lugar (4), consta que Llull envió a dos rabinos de Barcelona una de sus obras sobre el *Ars magna*. Se trataría de Rabí Shlomo ben Abraham Aduf y Rabí Aarón ha-Leví, ambos discípulos de Nahmánides¹³. Podemos conjeturar, pues, con cierto grado de seguridad, que Llull esperaba que su obra fuera bien recibida entre estos intelectuales judíos, en base, tal vez, a lugares comunes. En suma, el profesor Millás basaba su afirmación en argumentos que remiten a la cercanía espacial y cultural de Llull con los centros cabalísticos de los mal llamados “países catalanes” y en la comunicación entre nuestro filósofo y algunos representantes de la nueva cábala del s. XIII¹⁴. Con otros argumentos que no podemos mencionar aquí, hay dos

Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, FCE, 1996², pp. 45-75. Cf. también Gershom Scholem, *Los orígenes de la cábala*, Barcelona, Paidós, 2001, vol I, pp. 59-72).

¹² Cf. Lourdes Dina Rensoli Laliga, “La escuela de la Cábala en Gerona” en *eHumanista* 14, 2010, p. 256ss.

¹³ Cf. José María Millás Vallicrosa, *Literatura Hebraicoespañola*, Bs. As., Editorial Labor, 1973 pp. 121, 164, y 171.

¹⁴ Para otras opiniones sobre el origen de las *Dignitates* remitimos al lector interesado a los siguientes trabajos: M. Asín Palacios, *El Islam Cristianizado*, Madrid, Editorial Plutarco, 1931, p. 219; Frances Amelia Yates, *El Arte de la Memoria*, Madrid, Taurus, 1974, p. 209; Miguel Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia, Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977, p. 15ss; Jocelyn Hillgart, *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth century France*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 11; Anthony Bonner, “L’ Art lul.liana com autoritat alternativa”, en *SL*, 33-1, 1993: 15-32; A. Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull, A user’s guide...*, pp. 1-25; José Higuera Rubio, *Física y Teología* (atomismo y movimiento en el Arte luliano), España, Institut D’studis Medievals, 2014, p. 42ss; Annemarie Mayer, “*Contemplatio in Deum* or the pleasure of knowing God via His Attributes” en J. Higuera Rubio (ed.), *Knowledge, Contemplation and Lullism*, Turnhout, Brepols, 2015: 135-150; Henry Berlin, “Ramon Llull and his contemporaries” en Amy Austin- Mark Johnston, (eds.), *A companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 33ss; Josep Enric

autores contemporáneos que se acercan a esta posición, Harvey Hames y Moshé Idel¹⁵.

3. Las *sefirot* y las *Dignitates Dei*

En el *Séfer Yetsiráh*, entonces, se expone la creación divina de las veintidós letras del alfabeto hebreo y la teoría de las *sefirot*, que es la que nos interesa¹⁶. Se trata de las diez medidas o numeraciones divinas, emanadas, no creadas, en un proceso que tiene lugar en Dios.

Para abordar la doctrina de las *sefirot* debemos retrotraernos a otra que ésta supone: la doctrina del *Ensof*. “*Ensof*” (אין סוף), “infinito”, “ilimitado”, es un término que en tradición la mística judía designa a Dios, considerado infinito en todos los sentidos, i.e., infinito bien, infinita presencia, infinito poder, etc. Las *sefirot* (ספירות)¹⁷, por su parte, son casi idénticas con el Dios-*Ensof*: son manifestaciones de su actividad creadora y reciben diferentes denominaciones, a modo de epítetos. Entre otros, “divinas medidas”, “numeraciones”, “efectos”, “medios”, “receptáculos”, “vidrieras”, “cortinas”, “ventanas”, “vasos”. Se trata en todos los

Rubio, “Llull’s “Great Universal Art”” en Amy Austin-Mark Johnston, M. D. (eds.), ob. cit., pp. 90-96.

¹⁵ Cf. Harvey Jaim Hames, *The Art of conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth century*, Leiden-Boston, Brill, 2000, p. 15ss *et passim*. También cf. Moshé Idel, *Estudios sobre la cábala en Cataluña...*; Moshé Idel, “Ramon Llull and Ecstatic Kabbalah. A preliminary observation” en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51, 1988: 170-174.

¹⁶ Se ha de tener en cuenta que la teoría de las *sefirot* aparece en su fase por así decir “primigenia”, más no primitiva, en el *Séfer yetsiráh*. Para complementar la información que esta obra breve pero densísima trae sobre las *sefirot*, tal como anunciamos en la introducción (*vide*), debemos acudir a las teorizaciones del *Zohar* o incluso a comentarios del *Séfer Yetsiráh* a los que hemos podido acceder, como el del célebre cabalista Eleazar de Worms (1176-1238). Recurrimos también, incluso a riesgo de caer en el anacronismo, al célebre *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera (1570-1635), texto que no es un comentario del *Séfer yetsiráh* sino una síntesis de la cábala de su época y la cábala medieval, a la que pertenece la obra en cuestión.

¹⁷ La raíz de los términos “*Ensof*” y “*sefiráh*” está compuesta, como se puede ver en su grafía original, por las letras *samaj* (ס) y *fei* (פ/ף). Las expresiones mencionadas, al ser leídas en conjunto deben ser entendidas como *infinito* y *finito* o, lo que es lo mismo, *indeterminado* e *determinado* respectivamente.

casos de elementos que comunican y templan la luz pura del ser divino, haciéndola inteligible para el ser humano. etc.

Las diez *sefirot* son *Keter* (כתר, Corona), *Hokmah* (חוכמה, Sabiduría), *Binah* (בינה, Entendimiento) *Hesed* (חסד, Misericordia o Grandeza), *Geburah* (גבורה, Valentía o Fuerza), *Tiferet* (תפארת, Belleza), *Nesah* (נצח, Eternidad), *Hod* (הוד, Gloria), *Yesod* (יסוד, Fundamento) y *Malkut* (מלכות, Reino o Soberanía), y entre ellas existe una rígida jerarquía y el hombre puede conocer a Dios, solo elevándose a través de ella¹⁸.

A pesar de la diferencia entre unas y otras, y la rígida jerarquía que mantienen entre ellas, todas las *sefirot* comparten la misma función de manifestar el *Ensof*. Nombran, pues, las facultades metafóricas de Dios, de otro modo oculto e inefable que, al adquirir atributos concretos, se revela al entendimiento humano. Solo a través de las *sefirot* el lenguaje puede ser utilizado por el cabalista para abordar el conocimiento místico. Las *sefirot* solo son un medio para acercarse a Dios, pues de Él reciben toda su potencia y de Él dependen tanto en su ser como en su actividad. El universo, dirá un cabalista del s. XVII, es como un libro y sus enigmas son escritos en cifras que sólo se pueden interpretar correctamente como manifestaciones y efectos de la causalidad divina si poseemos la clave de la sabiduría mística: esta clave son las *sefirot*. Si *Ensof* es, pues, el autor del libro del mundo, las *sefirot* son su vocabulario. Éstas, como *kelim*, como vasos que son, muestran el agua diáfana vertida en ellos que es la divinidad, de acuerdo con su propio color¹⁹.

Por lo dicho hasta aquí las *Dignitates* no sólo comparten ciertas características con la *Sefirot*, sino que incluso algunas de ellas son la traducción latina de una *sefiráh*:

<i>Dignitates Dei</i>	<i>Sefirot</i>
<i>Bonitas</i>	<i>Keter</i> (Corona)
<i>Magnitudo</i>	<i>Hokmah</i> (Sabiduría)
<i>Aeternitas</i>	<i>Binah</i> (Entendimiento)

¹⁸ Cf. *Séfer yetsiráh*, I. También cf. *Zohar*, II 42b.

¹⁹ Cf. Abraham Cohen de Herrera, *Puerta del Cielo* (ed. Miquel Beltrán), Madrid, Editorial Trotta, 2015, I.II y VI, III.

Potestas	Ḥesed (Misericordia o Grandeza)
Sapientia	Geburah (Justicia, Valentía o Fuerza)
Voluntas	Tiferet (Belleza)
Virtus	Nesah (Victoria o Eternidad)
Veritas	Hod (Gloria o Eternidad)
<u>Gloria</u>	Yesod (Fundamento)
Perfectio	Malkut (Reino o Soberanía)
Iustitia	
Largitas,	
Simplicitas	
Nobilitas	
Misericordia	
Dominium	

Si consideramos las dieciséis *Dignitates* que aparecen en las obras tempranas de Llull, encontramos varias coincidencias. Puntualmente nueve *Dignitates* pueden ser identificadas con seis *sefirot*, a saber, *Magnitudo* y *Ḥesed*, *Aeternitas* y *Nesah*, *Potestas* y *Gevurah*, *Sapientia* y *Hokmah*, *Virtus* y *Gevurah*, *Gloria* y *Hod*, *Iustitia* y *Hod*, y *Misericordia* y *Ḥesed* y, por último, *Dominium* y *Malkut*. Podríamos asimilar también las restantes *Dignitates* a algunas de las *sefirot*, pero entraríamos así en el terreno de la conjetura.

4. Una última prueba

La influencia del *Séfer Yetsiráh* en el *Ars magna*, según pensamos, no termina con las *Dignitates* como una suerte de traducción de las *sefirot*. En capítulos IV y V del libro II (## 18-19)²⁰ de dicha obra, el anónimo autor trata de explicar cómo Dios

²⁰ Todas las versiones del *Séfer Yetsiráh* que hemos utilizado y/o consultado presentan el texto dividido en capítulos, con excepción del texto crítico de Hayman, que presenta el texto dividido por párrafos. Aquí utilizamos la división usual en capítulos y subcapítulos. Para más detalles nos remitimos a las siguientes versiones: Peter Hayman, *Sefer Yesira, Edition, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004 *passim*; Carlos Campanini, *Fundamentos da Cabala: Sêfer Yetsirá*. Edição revisada e ampliada, Pelotas, UFPEL, 2011, p. 25ss; Kaplan, A., *Séfer Yetsirah. Book of Creation*, 1997, Boston, Wieser Books, 1997, p. 3ss *et passim*, y Isidor Kalisch, *Sepher Yetzirah*, New York, L. H. Frank & co. 1877, *passim*.

ha creado todo lo que existe a partir de la palabra o, mejor aún, del alfabeto hebreo, y escribe que:

“[II, IV] Las 22 letras son el fundamento ‘de todas las cosas’. ‘Él’ las fijó en un círculo, como un muro con 231 puertas. Giró el círculo hacia delante y hacia atrás. Un signo lo muestra: no hay, pues, nada mejor que el gozo [ענג], y nada peor que el dolor [גנע]. [II, V] Él las cortó, las talló, las pesó, las intercambié, las combiné y formó con ellas la vida de toda la creación y la vida de todo lo que podría haberse formado. ¿Cómo las pesó y las intercambié? ‘Combiné’ la ‘letra’ א con todas ‘las otras letras’ y todas ‘las otras’ con la א, la ב con todas, y todas con la ב, la ג con todas, y todas con la ג, y así con toda la serie de letras. De aquí se sigue que haya doscientas treinta y una formaciones y que toda la creación y toda palabra salieran de Su único nombre”²¹.

En este densísimo pasaje se establece, primero (en II, IV/#18), cómo con la combinación de las letras que componen una palabra, en este caso “ענג”, se pueden formar otras haciéndolas girar en círculo²². El ejemplo estriba en la contraposición de los significados de “ענג”, “gozo” y “גנע”, “dolor”, “pena” “problema”, “calamidad”, etc. A continuación (en II, V/#19) se establece el modo en que Dios realizó la combinación de las veintidós letras del alefabeto. El resultado de la combinación es 231 y se obtiene con la siguiente fórmula:

$$\frac{n(n-1)}{2} = \frac{22(21)}{2} = 231$$

²¹ שקלן והמירן'א עם כולם וכולם עם'א ב' עם כולם וכולם עם ב' וחזרות הלילה ונמצאות ברל"א רישע
כיצד צרפן
ונמצא כל היצור וכל הדבור יוצא משם אחד:
ממש מתהו ועשה את אינו ישנו וחצב עמודים גדולים מאויר שאינו נתפש וזה סימן א' עם כולם וכולם עם א' צופה
יצר

וממיר ועשה את כל היצור ואת כל הדיבור שם אחד וסימן לדבר עשרים ושתים חפצים בגוף אחד:
La traducción nos pertenece. Hemos utilizado la edición de Kalisch. (Cf. Kalisch, ob.cit., caps. II.IV-V, pp. 30-32).

²² No podemos dejar de mencionar que esta parte del texto parece remitir a una figura circular semejante a las del Arte luliano, con casillas periféricas en cada una de las cuales se ubica una letra. Con todo, no podemos desarrollar este tema aquí.

El resultado de esta breve ecuación puede ser presentado en aquel tipo de figura que los matemáticos llaman “*half-matrix*”²³:

אב בג גד דה הו וז זח חט טי יך כל למ מן נס סע עף פץ צק קר רש שת
 אג בד גה דו הו וז זח חט טי יך כל למ מן נס סע עף פץ צק קר רש שת
 אד בה גו דז הח וט זי חך טל ים כן לס מע נף סף עק פר צש קת
 אה בו גז דח הט וי זך חל טס ין כס לע מף נץ סק ער פש צת
 או בז גח דט הי וך זל חם טן יס כע לף מץ נק סר עש פת
 אז בח גט די הד ול זם חן טס יע כף לץ מק נר שש עת
 אח בט גי דך הל ום אן חס טע יף כץ לק מר נש סת
 אט בי גך דל חם ון זס חע טף יץ כק לר מוש נת
 אי בך גל דם חן וס זע חף טף יק כר לש מת
 אך בל גס דן הס וע זף חף טק יר כש לת
 אל בם גן דס הע וף זץ חק טר יש כת
 אם בן גס דע חף וץ זק חר טש ית
 אן בס גע דף חף וק זר חש טת
 אס בע גף דף חק ור יש חת
 אע בף גז דק חר וש זת
 אף בץ גק דר הש ות
 אץ בק גר דש הת
 אק בר גש דת
 אר כש גת
 אש בת
 את

Por su parte, Llull presenta en todos los escritos sobre el *Ars magna*, una figura de idénticas características, p.e., la Tercera Figura del *Ars generalis ultima*²⁴, la cual

²³ La excelente versión del texto crítico del *Séfer Yetsiráh* de Peter Hayman, no contiene ninguna referencia al respecto de la combinatoria aquí presentada. Un esquema semejante al presentado aquí se puede ver en el libro imprescindible para nuestra investigación de Marla Segol, en el comentario de Campanini a su traducción del *Séfer Yetsiráh*, en el comentario de Eleazar de Worms (s. XIII) y en la traducción inglesa decimonónica de Isidor Kalisch (1877). Para más detalles, ver Hayman, ob. cit., pp. 98ss; Marla Segol, *Word and Image in Medieval Kabbalah. The texts, Commentaries and Diagrams of the Sefer Yetsirah*, UK, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 95-97; Campanini, ob.cit., p. 130; ms Przemyl 1854, fol. 18^a (citado en Idel, M., “Ramon Llull and Ecstatic Kabbalah. A preliminary observation” ..., pp. 173ss), y Kalisch, I., ob. cit. n. 21 de la traducción.

²⁴ Todas las obras de Llull sobre el *Ars magna* contienen figuras combinatorias similares. En el *Ars demonstrativa*, p.e., todas las figuras se dividen en “*prima*” y “*secunda*”, y por lo

se compone de 36 casillas que contienen todas las combinaciones posibles de las nueve letras del alfabeto sin repetición:

BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

El número total de casillas se obtiene con la siguiente fórmula:

$$\frac{9(8)}{2} = 36$$

La fórmula para efectuar combinaciones binarias de determinado número de elementos sin repetición es universal y la utilizaron tanto el autor del *Séfer Yetsiráh* y Llull:

$$\frac{n(n-1)}{2}$$

Conclusión

Llegados a este punto no podemos negar que hay una cercanía formal y conceptual entre las *Dignitates* y las *sefirot*, tampoco podemos negar que Llull tomó contacto con los cabalistas que habitaban en el reino de Aragón y, más aún con los de la región de Catalunya. Empero para dar el salto de la verosimilitud a la confirmación nos faltan documentos que den cuenta del interés del *Doctor illuminatus* por la cábala; asumimos que si existen estos documentos –y

general las “*primae*” son circulares mientras que las “*secundae*” son combinatorias y del tipo *haf-matrix*.

aventuramos ahora una hipótesis— deben haber sido producidos en el marco de la cultura judaica, no en ámbitos cristianos, y, por tanto, deben estar escritos en hebreo. Sobre todo, a juzgar por la creciente aversión que los cristianos peninsulares manifestaron hacia los musulmanes andaluces y los judíos sefardíes desde la célebre batalla de las Navas de Tolosa (1212). Es difícil pensar, pues, que sea posible encontrar documentos que vayan en sentido inverso. Sea de ello lo que fuere, hasta que no los tengamos, si es que existen, debemos conformarnos con plantear las similitudes entre las *Dignitates* y la *sefirot* y, por extensión, entre el *Ars magna* y la cábala o, al menos, alguna versión de la cábala. Por lo demás, la igualdad de las figuras combinatorias aquí estudiadas, así como la alusión a la misma fórmula para dar cuerpo a sus estructuras es de por sí es tan sugestiva en cuanto a la relación Arte-cábala que sorprende que los lulistas modernos no se hayan detenido en ello, más allá de haber hecho alguna sugerencia. Con todo, no podemos ceder sin más a la seducción de las imágenes, puesto que, si Llull ideó su sistema siguiendo las directrices, o algunas, del *Séfer Yetsiráh*, esto no fue algo obvio para sus lectores contemporáneos, ni siquiera para los judíos que pudieron haber escuchado sus predicaciones. Para que la identificación entre cábala y *Ars magna* sea considerada como un hecho por un grupo importante de personas —o, mejor, de intelectuales— habrá que esperar hasta 1486, cuando Pico della Mirandola (1463-1494) defiende la cábala en su célebre *Oratio de hominis dignitate* reinterpretándola como uno de los cuatro sentidos de las Escrituras, el anagógico. Pero eso es parte de otra historia...

**El auge del conocimiento por la vía del amor en el capítulo VII
del *Itineratio mentis ad Deum* de San Buenaventura:
¿Un camino posible para la ansiada paz en la posmodernidad?**

Pablo Antonio Beorlegui Vicente

Introducción

Buenaventura en su obra *Itineratio mentis ad Deum* presenta tres grados a través de los cuales el ser humano puede llegar a adquirir conocimientos superiores. En el primero, el hombre se dirige a Dios descubriéndolo en las cosas sensibles como por un espejo o por el vestigio y en el vestigio. En el segundo, el hombre sube a Dios viéndolo en las realidades espirituales, o sea, por la imagen y en la imagen de Él. Finalmente, el hombre llega a Dios contemplándolo en la Verdad Eterna por la luz del amor y en el amor, es decir, por la semejanza de la luz divina.

En este contexto, al verificar los límites del intelecto humano y abiertas las puertas que muestran la luz que lo conduce a conocimientos superiores, parece oportuno exponer las teorías referentes al pensamiento filosófico del Doctor Seráfico sobre el amor como uno de los corolarios del auge del conocimiento.

El presente trabajo pretende ser un modo de buscar sendas o pistas, para aquellos que anhelan el llamado “descanso del alma”. Se trata del primer paso de un proyecto más amplio que busca ofrecer la propuesta de san Buenaventura como aporte al debate filosófico contemporáneo.

1. Conocimiento por el vestigio y en el vestigio

Los seres creados son percibidos por los sentidos corporales y penetrados por el conocimiento intelectual, el cual perfecciona la percepción de los sentidos¹; este primer grado de conocimiento, comienza en el mundo sensible, por medio de los

¹ Buenaventura, *Obras completas de San Buenaventura*. Madrid, BAC, 1945, vol. 4, p. 577.

vestigios². Ahora, para alcanzar realidades superiores en el campo intelectual, no basta conocer apenas las criaturas, pues para llegar a un conocimiento integral de los seres es necesario descubrir en ellos aquello que tienen del Ser trascendente. En efecto, la visión del ser en el Ser origina un conocimiento más perfecto que el que puede dar de sí el mismo ser, porque la semejanza ejemplar en Dios manifiesta el ser con mayor perfección.

El mundo entra en el alma por las puertas de los cinco sentidos, a modo de aprehensión, delectación y juicio de las cosas sensibles; ahora bien, el hombre, a través de estas cinco puertas, llega a un primer grado de conocimiento sensible, por medio de ellas, tiene una primera noción intelectual de la realidad. Este proceso se establece como vestigio por donde la mente humana, sublimada por los efectos del amor, puede investigar a Dios³.

Se puede decir entonces, que toda criatura es como una efigie o similitud de la eterna Sabiduría; así siendo, no es posible llegar al auge del conocimiento sin contemplar y amar a Dios por las cosas y en las cosas, y, por otra parte, no es posible la contemplación de Dios sin amar las cosas por Dios y en Dios. El alma, pues, que oye la voz por la cual toda criatura proclama los vestigios del Creador, como claramente se manifiestan en todos los seres creados, trasciende el orden de la contingencia natural desde el momento que lo ve todo bajo la luz del afecto, con la cual, afirma San Buenaventura, la mente humana llega a lo sumo, o sea a la verdadera metafísica⁴.

2. Conocimiento por la imagen y en la imagen

En el grado precedente, se analizó a Dios fuera del hombre, algo así como si alguien se asomara a una ventana y viese el sol iluminando a las cosas. Ahora se analizará a Dios desde el interior del ser humano, en cuanto que el hombre se vuelve a Él y es iluminado directamente por Él. De este modo, se considerará en este grado

² “Mas, como en relación con el espejo de las cosas sensibles, nos sea dado contemplar a Dios no solo por ellas como por vestigios, sino también en ellas por cuanto en ellas está por esencia, potencia y presencia”, Buenaventura, ob. cit., p. 577.

³ Bajo este prisma, el doctor seráfico, concluye este primer grado de la contemplación de Dios. Ibid., p. 589.

⁴ Ibid., p. 589.

a Dios, primeramente, por la imagen y luego en la imagen, o sea, tomando el alma como verdadera imagen representativa de Dios, así se le discurrirá por el alma y en el alma.

Inicialmente, el hombre, movido por los efectos del amor impresos en sí, conoce a Dios por el alma, al buscar la razón última de su actividad memorial, intelectual y volitiva, la explicación de lo cual le lleva necesariamente a la contemplación de la eternidad, verdad y bondad de Dios⁵.

De este modo, la actividad memorial refleja cierto carácter de eternidad. Retiene, en efecto, lo pretérito, lo presente y lo futuro. Es así como, manifiesta y aquilata este carácter, en cuanto contiene las nociones o principios inmutables y eternos de las ciencias, reflejando así, la imagen de Dios, interiorizada en sí en la luz inconmutable que recuerda las verdades invariables. Su operación no se concretiza solamente en captar del exterior las imágenes de las cosas, sino también, recibe y conserva de las impresiones del amor, imágenes de realidades más, pues éstas no pueden entrar por las puertas de los sentidos ni ser causa de imágenes sensibles⁶.

Por lo anteriormente expuesto, la operación intelectual, sublimada por los efectos del amor, es un reflejo de la Verdad eterna, ya que por esta vía la mente del hombre comprende los términos de las definiciones, la forma de las proposiciones, y, por virtud del raciocinio deduce conclusiones más elevadas⁷. El entendimiento, auxiliado por el amor al Ser purísimo, puede apoderarse del significado de los términos con precisión y claridad, pues es Él, en toda su pureza, quien revela las razones de todas las cosas.

Por otra parte, el ser humano, en cuanto a su naturaleza contingente e incompleta, connotan siempre en los conceptos de privación y defecto los grados positivos de perfección, sin los cuales sería imposible conocer lo defectuoso y lo incompleto. Así, el entendimiento, para abarcar estos términos, se apoya en el conocimiento que tiene del Ser Absoluto, el cual excluye todo defecto e imperfección. Entonces, el entendimiento conoce la verdad de las proposiciones de una manera cierta e inconmutable, en fuerza de una luz proveniente no de la

⁵ *Ibíd.*, p. 591.

⁶ *Ibíd.*, p. 593.

⁷ *Ibíd.*, p. 593.

inmutabilidad e inconstancia de la mente humana, sino de una luz que brilla de manera invariable⁸.

Entonces, la necesidad de las conclusiones no puede venir de la existencia de la cosa en lo contingente, mucho menos de la cosa en el alma, pues sería como una ficción si se apoyara en la cosa misma. En consecuencia, la necesidad de las conclusiones viene de las imágenes de Dios en el arte eterno, según la cual estos mismos rastros tienen aptitud y relación unos con otros en fuerza de su representación en este arte eterno. Es así como, toda luz del raciocinio toma su resplandor de aquel amor, por el cual, a partir de las impresiones divinas, el hombre trata de llegar a Dios⁹.

Así, lo que parecía oscuro en el alma excluyendo a Dios, resulta claro y perspicuo cuando se considera bajo esta luz divina. Siendo pues, el alma, imagen de la Trinidad, su memoria es iluminada por la eternidad del Padre, la inteligencia resplandece por la verdad del Hijo, y la voluntad es atraída por el amor del Espíritu Santo¹⁰.

Por estas razones, es esencial considerar cómo el alma está próxima de la Sabiduría, cómo la memoria en la eternidad, la inteligencia en la verdad, por medio del amor que conduce a la suma bondad en su propio obrar. El alma no puede, en palabras de San Buenaventura, levantarse de las cosas sensibles a su reflejo de la Verdad Eterna si no se deja iluminar por los resplandores de esta luz divina. Por lo tanto, el hombre, por muy iluminado que esté por la luz de la filosofía natural, no podrá elevarse para deleitar realidades metafísicas, si no se deja iluminar por la luz del afecto, imagen de la luz divina¹¹.

El alma, purificada, iluminada y perfeccionada por el ejercicio del amor, contempla al Ser divino de modo más perfecto. De esta manera, elevándose hacia Dios y bajando hacia sí, podrá conocer más perfectamente uno y otro extremo, y en esta forma será capaz de contemplar la Verdad eterna en sí como por una imagen.

⁸ *Ibíd.*, p. 595.

⁹ *Ibíd.*, p. 599.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 599.

¹¹ *Ibíd.*, p. 601.

3. Conocimiento por la luz y en la luz

La mente humana, al desprenderse de las cosas, se encuentra a sí misma, pero trascendiendo a partir de sí misma, por la luz del amor, no encuentra otro ser que a Dios. Este tránsito del intelecto humano a Dios es inmediato y natural. La explicación del dinamismo trascendente de la razón a Dios, impelida por la consideración de las cosas exteriores e interiores al hombre, está en el impulso que el amor causa en el alma, por el cual se busca siempre la luz divina en las cosas. No, son pues las cosas que nos llevan a Dios, sino que es Dios por las cosas¹².

Esta admiración, como fruto del amor a la Verdad eterna, causada en una mente pura, la ciega en cierto modo. Pero siendo producida esta oscuridad por una luz mayor, le sigue un conocimiento todavía más profundo de Dios y del mundo; de Dios porque su armonía intrínseca y vital aparece más clara en la conciliación de los contrarios; del mundo porque la inmensidad y omnipresencia de Dios es penetrada e iluminada con mayor claridad¹³.

La consideración de la unidad divina en todas las cosas introduce la contemplación de la Trinidad, que, según San Buenaventura, es el bien; en efecto, esta consideración profunda de la esencia divina por medio de la luz divina, que es el amor, muestra al hombre la bondad de Dios, que es lo que más íntimamente se expresa con la esencia y constituye el fundamento principal de todas las emanaciones divinas, es decir, la vida íntima de Dios¹⁴. En este grado el objeto de la contemplación del hombre es el hecho de las emanaciones divinas en sus principales propiedades, y el objeto de su admiración es el modo intrínseco de estas emanaciones¹⁵.

En primer lugar, el hombre no puede pensar en el Ser divino como sumo Bien sin que lo vea como difusivo de sí. Más aún: siendo Dios no solamente bueno, más también óptimo, tal difusión o comunicabilidad requiere de Él a tal grado que no puede concebirse otra mayor¹⁶. Se explica así la bondad de la creatura porque con la

¹² *Ibíd.*, p. 617.

¹³ *Ibíd.*, p. 621.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 621

¹⁵ *Ibíd.*, p. 621

¹⁶ *Ibíd.*, p. 623.

luz de este sumo ejemplar es cosa clara y evidente que todo cuanto existe en el universo es una participación de esta difusión y de esta comunicabilidad¹⁷.

Considerada la bondad divina sobre la luz del amor, en la cual se manifiesta, como en clara luz, las emanaciones eternas en la santísima Trinidad y la bondad difundida en todas las criaturas, el Santo seráfico dirige todavía su mente escrutadora a la Persona divina que, siendo el medio entre el Padre y el Espíritu Santo, es también el medio, como Verbo Humanado, entre Dios y la criatura. “En esta consideración es donde nuestra alma, a la vista del hombre formado a imagen de Dios [...] halla la iluminación perfecta”.¹⁸

Al llegar a esta consideración, la iluminación de la mente humana alcanza la perfección, consumada en el amor por la contemplación del hombre modelado según la imagen de Dios, manifestada en los fulgores de las propiedades esenciales y personales del ser divino reflejado en el Verbo humanado, en el cual la naturaleza humana, exaltada hasta lo sumo, realiza en sí la expresión más exacta de la divina imagen¹⁹.

Siendo, en efecto, la imagen una semejanza expresiva, capaz de dar a conocer lo imaginado, el hombre que contempla en el amor la imagen del Sumo Bien, que es el Dios invisible, exalta su humanidad, encontrando su ápice y la verdadera Sabiduría de tal forma que, no queda otra cosa sino el ‘día del descanso’ esto es, el día en el cual la mente atinge el sumo grado del conocimiento, que San Buenaventura llama de éxtasis, en el cual cesa toda la actividad de la mente humana.

Para que este tránsito sea perfecto es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que en el ápice el afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Ésta es una experiencia mística y secretísima, que nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula²⁰,

¹⁷ *Ibíd.*, p. 623.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 623

¹⁹ *Ibíd.*, p. 627.

²⁰ *Ibíd.*, p. 631.

4. Conclusión. Solo Dios puede saciar al hombre

Ahora ¿Cómo conseguir todo lo descrito? Una pista podría estar en lo que nos legó Boecio hablando sobre un tema tan actual, la felicidad; el santo de Paiva la define así: “Se trata de un bien que, cuando se obtiene, no deja lugar a cualquier otro deseo”²¹.

Como se ha observado en este trabajo el ser humano es el más complejo e indivisible de las criaturas²²; su naturaleza integral demanda la unión de cuerpo y alma sometándose a todas las leyes de la materia, sin embargo, tiende a un ideal superior impulsado por las más altas aspiraciones de su espíritu, es el punto de convergencia de todas las ciencias biológicas, psicológicas y morales.

Por lo tanto, el hombre por naturaleza está abierto a lo trascendente conducido por la necesidad inmanente de encontrar su fin último, aquello donde él procede,²³ esto porque el hombre es finito, y es característico de todo lo finito el hecho de que no puede ser comprendido exclusivamente por sí mismo, sino que remite a un primer ser que debemos considerar infinito. Lo infinito no se puede saciar con lo finito y para saciar lo infinito solo es lo infinito, lo único infinito es Dios, concluyendo que no existe un bien mayor que Él. Para Boecio Dios es el perfecto y soberano bien²⁴.

Por lo que se puede concluir que un camino valido para obtener el “todo” es por medio de la contemplación de los esplendores que existen en el universo, que según San Buenaventura se llega a tener este contacto con lo sublime, lo eterno, lo infinito que es Dios²⁵.

²¹ Boecio, *De Consolatione Philosophiae*, Opuscula Theológica editit Claudio Moreschini. München: Bibliotheca Teubneriana, 2005, p. 55.

²² M. Philippon, *O sentido do eterno*, São Paulo, Flamboyant, 1964, pp. 13-20.

²³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 12, a.1, 1 co. Santo Tomás afirma que la felicidad última del hombre parece estar unida al descubrimiento de ese Ser del cual procede.

²⁴ Boecio, *De Consolatione Philosophiae*, p. 76.

²⁵ Buenaventura, *Obras completas de San Buenaventura*, pp. 631- 633.

PABLO ANTONIO BEORLEGUI VICENTE

A ciência moral entre as virtudes intelectuais e os graus do saber em Tomás de Aquino

André Ricardo Randazzo Gomes

Proponho nesta comunicação estudar um problema que surge entre alguns intérpretes de Tomás de Aquino: a natureza prática ou especulativa da filosofia moral. Por “filosofia moral” entenda-se precisamente a Ética a Nicômaco, sobre a qual Tomás escreveu um Comentário completo. Considero dois modelos de interpretação: o primeiro é fornecido por João de Santo Tomás e chamo de modelo das “virtudes intelectuais”, e o segundo é fornecido por Jacques Maritain e chamo de modelo dos “graus do saber”. No modelo de João de Santo Tomás, a filosofia moral é dividida em dois hábitos intelectuais, um especulativo e outro prático. E no modelo de Jacques Maritain, a filosofia moral pode ser entendida como uma ciência especulativamente prática e como uma ciência praticamente prática. Pode-se dizer que não está claro que Tomás de Aquino tenha caracterizado a filosofia moral de acordo com qualquer um destes modelos. Portanto, proponho examinar o tema das virtudes intelectuais e o tema dos graus do saber em Tomás de Aquino e, brevemente, o modelo de Jacques Maritain. Ao final, apresento minhas conclusões.

No *Comentário à Ética a Nicômaco*, as virtudes intelectuais são enumeradas assim¹: as virtudes intelectuais são hábitos pelos quais a alma expressa a verdade; e há cinco hábitos pelos quais a alma sempre expressa a verdade: a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o entendimento (intelecto).

No *Comentário à Metafísica*, as virtudes intelectuais são distinguidas em dois tipos, de acordo com a parte da alma racional que aperfeiçoam²: assim, três delas (a sabedoria, a ciência e o entendimento) são especulativas, por pertencerem à parte especulativa (ou científica) da alma racional, e duas delas (a prudência e a arte) são práticas, por pertencerem à parte prática (ou raciocinativa) da alma racional. Ademais, cada virtude intelectual especulativa está relacionada, de um modo particular, com demonstrações: o entendimento versa sobre os primeiros princípios da demonstração; a ciência tem demonstrações (ou conclusões) sobre causas

¹ Ver Tomás de Aquino, *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 6, lição 3, n. 1143.

² Ver Tomás de Aquino, *Comentário à Metafísica*, livro 1, lição 1, n. 34.

inferiores; e a sabedoria tem demonstrações (ou conclusões) sobre causas primeiras. E cada virtude intelectual prática está relacionada, de um modo particular, com coisas contingentes e operáveis pelo homem: a prudência é a reta razão que versa sobre as ações que devem ser feitas (*recta ratio agibilium*) (e que aperfeiçoam o agente); e a arte é a reta razão que versa sobre as obras que devem ser produzidas (e que são exteriores ao agente).

Para João de Santo Tomás, a ciência moral pode ser considerada como parte da ciência natural, isto é, da virtude intelectual da ciência, e como idêntica à prudência³.

Examinemos as duas principais passagens em que Tomás estabelece os “graus do saber”. Primeiramente, vejamos a das Questões Disputadas Sobre a Verdade.

Tomás começa mencionando duas passagens de Aristóteles, uma de Sobre a Alma e a outra da Metafísica, para afirmar, a partir delas, que “um conhecimento é chamado de prático porque é ordenado a uma obra”⁴. No entanto, ele acrescenta que há dois modos pelos quais um conhecimento prático é ordenado a uma obra: (1) de um modo, enquanto está ordenado em ato a uma obra, e, assim, é chamado de **prático atual**; e (2) de outro modo, enquanto é ordenável a uma obra, mas não está ordenado em ato a uma obra, e, por isso, é chamado de **prático habitual ou virtual**. Exemplo desses dois tipos de conhecimento é o conhecimento que o artista tem de sua obra. Por outro lado, o conhecimento especulativo é aquele que não é ordenável à operação⁵. Mas há dois modos pelos quais um conhecimento especulativo não é ordenável à operação: (1) de um modo, enquanto versa sobre coisas cujas naturezas não são operáveis pelo conhecimento do cognoscente; e, (2) de outro modo, enquanto versa sobre alguma coisa operável, mas não a considerando como operável, e sim como especulável. O primeiro tipo de conhecimento pode ser chamado de **puramente especulativo** e o segundo, de **apenas especulativo, embora de coisa operável**. Exemplo do primeiro tipo é o conhecimento que temos das coisas naturais, e exemplo do segundo é o conhecimento que um artista tem da

³ Ver João de Santo Tomás, *Teoría aristotélica de la ciencia*, introducción y traducción de Mauricio Beuchot, Cidade do México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, q. 27, a. 1, ad 1; e *Sobre la naturaleza de la lógica*, introducción de Mauricio Beuchot, traducción de Gabriel Ferrer, Cidade do México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, q. 1, a. 4, ad 3.

⁴ Ver Tomás de Aquino, *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 3, a. 3, corpo.

⁵ Ver *ibid*.

casa. Na passagem a seguir, estes quatro tipos de conhecimento reaparecem com outros nomes, nesta sequência: (1) conhecimento puramente especulativo, (2) conhecimento apenas especulativo, embora de coisa operável, (3) conhecimento prático habitual ou virtual, e (4) conhecimento prático atual.

Na passagem da Suma de Teologia, Tomás mostra que uma ciência pode ser chamada de especulativa de três modos⁶: de um modo, por parte das coisas conhecidas, isto é, por parte do objeto ou matéria, e assim é chamada de (1) **ciência apenas especulativa**, como, por exemplo, a ciência que o homem tem das coisas da natureza ou de Deus; de outro modo, quanto ao modo de conhecer, e assim é chamada de (2) **ciência especulativa quanto ao modo de conhecer e prática sob outro aspecto**, como, por exemplo, a ciência que o arquiteto tem da casa, definindo-a, dividindo-a e considerando suas características universais, o que é proceder de modo resolutivo; e ainda de outro modo, quanto ao fim, e assim é chamada de (3) **ciência especulativa quanto ao fim e prática sob outro aspecto**, como, por exemplo, a ciência que o arquiteto tem da casa, considerando como poderia ser construída, não com a finalidade de construí-la, mas apenas para conhecer. A ciência que tem por fim a operação é chamada de (4) **ciência apenas prática**.

A partir dessas duas passagens e ainda de outras, Jacques Maritain formula um quadro⁷, em que distingue os diversos graus do saber.

Há uma ciência chamada (1) **especulativa**, que tem por objeto um objeto de pura especulação, por modo de conhecer o modo especulativo, e por fim conhecer para conhecer. Exemplo dessa ciência é a filosofia especulativa em geral. Há, ademais, uma ciência chamada (2) **especulativamente prática**, que tem por objeto um objeto operável, por modo de conhecer o modo especulativo quanto à estrutura das noções, e por fim conhecer para agir, dirigindo a ação desde longe. Exemplos dessa ciência são a filosofia moral e a medicina teórica. Há, ainda, uma ciência chamada (3) **praticamente prática**, que tem por objeto um objeto operável, por modo de conhecer o modo prático, e por fim conhecer para agir, dirigindo a ação desde perto. Exemplos dessa ciência são as ciências morais práticas e a medicina prática. E, enfim, há a (4) **prudência**, que tem por objeto um objeto operável, por modo de

⁶ Ver Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 14, a. 16, corpo.

⁷ Ver Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1932, p. 885.

conhecer o modo prático, ao máximo grau, e por fim conhecer para agir, dirigindo a ação imediatamente.

Maritain e vários outros autores começam por excluir a filosofia moral do primeiro tipo e do quarto tipo. Isso quer dizer que eles, ainda que não o pretendam, excluem exatamente a tese de João de Santo Tomás, para quem a ciência moral pode ser parte da virtude intelectual da ciência (que pertence ao primeiro tipo) e também consistir na virtude intelectual da prudência (que pertence ao quarto tipo). Avaliemos, então, a posição de João de Santo Tomás. Para ele, a ciência moral especulativa é uma parte da ciência natural. O seu *Cursus Philosophicus Thomisticus*, além de conter a Arte Lógica como sua primeira parte, contém uma segunda parte chamada Filosofia Natural, que, por sua vez, é dividida em quatro partes: (1) “Do ente móvel em comum”, (2) “Do ente móvel incorruptível”, (3) “Do ente móvel corruptível” e (4) “Do ente móvel animado”. Podemos presumir que a ciência moral especulativa seria uma parte que viria em seguida à quarta parte, que inclui o estudo da alma intelectual. Tomás de Aquino, nos prólogos que escreveu às obras *Física*, *Do céu*, e *Do sentido e dos sensíveis*⁸, estabelece aquela sequência das partes que João usa em sua Filosofia Natural. Porém, Tomás jamais mencionou que a filosofia moral viria como mais uma parte de tal sequência. Ademais, ele nunca atribuiu à ciência moral um modo de abstração, isto é, um modo de afastamento da matéria e do movimento, qualquer que seja ele. E, além disso, Tomás jamais atribuiu a ciência moral ao modo científico, mas, ao contrário, a atribuiu ao modo raciocinativo, que corresponde à parte prática da alma racional. Portanto, não há base alguma nos textos de Tomás de Aquino para que a ciência moral seja postulada como uma ciência especulativa, isto é, como parte da ciência natural e da virtude intelectual da ciência.

Quanto à ciência moral prática, esta é, para João de Santo Tomás, idêntica à prudência. Em minha opinião, esta identidade está bem fundada nos textos de Tomás. A operação a que visa a ciência moral não é ato de arte, nem de ciência, mas de virtude⁹ (da prudência). Ademais, a ciência moral tem por fim o fim da felicidade ativa¹⁰, que é a operação da prudência. Além disso, a ciência moral procede de modo

⁸ Ver os textos de tais prólogos em Tomás de Aquino, *Thomas Aquinas. Selected writings*, edited and translated with an introduction and notes by Ralph McInerney, Londres, Penguin books, 1998: 438-454.

⁹ Ver Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 1, ad 3.

¹⁰ Ver *ibid.*, q. 5, a. 1, ad 4.

raciocinativo, que versa sobre o que pode ser realizado pela ação humana¹¹ (*agibilia humana*), que é precisamente a matéria sobre a qual a prudência versa. Ademais, a filosofia moral procede de modo compositivo, aplicando princípios universais e simples aos casos (ou ações) singulares e compostos¹², modo idêntico ao da prudência¹³. Pode-se distinguir a ciência moral e a prudência, no sentido de que a ciência moral reside apenas na razão, sendo assim uma ciência prática, ao passo que a prudência reside na razão e no apetite¹⁴. No entanto, não se pode aprender a ciência moral apenas como uma ciência prática, pois, para que ela seja aprendida, requer-se experiência e uma alma livre das paixões¹⁵, isto é, alguma virtude moral, que reside no apetite.

João de Santo Tomás também afirma que não há “ciência prática”, isto é, que não há ciência simultaneamente especulativa e prática, mas não há nenhum texto em que Tomás de Aquino entenda “ciência prática” dessa maneira.

No entanto, alguns intérpretes de Tomás de Aquino admitem a possibilidade de que a filosofia moral pertença ao tipo da **ciência especulativa quanto ao modo de conhecer e prática sob outro aspecto**, que Maritain chama de **especulativamente prática**. Tomás de Aquino, porém, jamais atribuiu o modo especulativo, resolutivo ou demonstrativo, à filosofia moral, mas, ao contrário, atribuiu a ela o modo compositivo e raciocinativo. Maritain parece pensar que João de Santo Tomás, ao falar da ciência moral especulativa, a considerou como especulativamente prática, isto é, como se ela procedesse “de modo prático quanto às suas finalidades e às condições do objeto, mas que permanecesse no modo especulativo ou explicativo quanto ao equipamento cognoscitivo fundamental”¹⁶. Por isso, Maritain chega até a afirmar que João de Santo Tomás criou um “monstro epistemológico”¹⁷. Entretanto, tal criação é mais de Maritain do que de João de Santo Tomás. Portanto, não há base

¹¹ Ver *ibid.*, q. 6, a. 1, ad 4 (a).

¹² Ver Tomás de Aquino, *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 1, lição 3, n. 35.

¹³ Ver Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, II-II, q. 47, a. 3.

¹⁴ Ver Tomás de Aquino, *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 6, lição 7, n. 1200.

¹⁵ Ver *ibid.*, livro 1, lição 3, e livro 6, lição 7, n. 1211.

¹⁶ Ver Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1932, pp. 618-620.

¹⁷ Ver Jacques Maritain, *Science and wisdom*, translated by Bernard Wall, New York, Charles Scribner's Sons, 1940, p. 166: “It then tends to become a speculative science of the practical, a kind of epistemological monster against which even men like John of St. Thomas were perhaps not sufficiently on their guard”.

nos textos de Tomás de Aquino para que a filosofia moral seja colocada como uma ciência daquele segundo tipo.

Resta apenas considerar se a filosofia moral pode pertencer ao tipo da **ciência especulativa quanto ao fim e prática sob outro aspecto**, que Maritain chama de **praticamente prática**. Vários autores parecem colocar a filosofia moral nesta categoria. A única diferença entre ela e a prudência está no fim: ela tem por fim a consideração da verdade, ao passo que a prudência tem por fim a operação. No entanto, em face dos textos encontrados no Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio e no Comentário à Ética a Nicômaco, não há base alguma para que se postule um fim especulativo na filosofia moral¹⁸. Na Suma de Teologia (II-II, q. 47, a. 2), pergunta-se se a prudência reside na razão prática ou também na razão especulativa, e Tomás responde que ela reside apenas na razão prática. O fim especulativo pode competir à arte, mas não à prudência, pois algumas artes liberais procedem por vias certas e determinadas, ao passo que a prudência aconselha sobre meios que não são determinados; por isso, pode haver uma arte especulativa, mas não uma prudência especulativa.

Assim, concluo aceitando a tese de João de Santo Tomás pela metade: para Tomás de Aquino, a filosofia moral pode ser considerada como idêntica à prudência¹⁹.

¹⁸ Apesar disso, recentemente um autor, Philip Neri Reese, “The end of ethics: A Thomistic investigation”. *New Blackfriars*, Volume 95, Issue 1057, 2014, pp. 285–294, tentou defender o fim especulativo da ética e que a ética pode ser uma ciência especulativa, sem apresentar qualquer texto claro de Tomás para isso.

¹⁹ Dois estudiosos de Aristóteles defendem que a *Ética a Nicômaco* é idêntica à prudência: Terence Irwin, *Aristotle's first principles*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 600, n. 2, e Takatura Ando, *Aristotle's theory of practical cognition*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 169-173.

Aproximación a la *voluntas ut natura* en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino¹

Beatriz Reyes Oribe

Introducción

A pesar de que la cuestión de la *voluntas ut natura* ha tenido tratamiento por parte de medievalistas y de estudiosos del Aquinate, se sigue detectando falta de unanimidad al recorrer los diversos abordajes e interpretaciones que surgen al elaborar un estado de la cuestión. Estas dificultades están asociadas a los distintos enfoques de esos estudiosos y del marco conceptual en el que ubican la temática estudiada. A eso se le suma la recuperación de la locución “*voluntas ut natura*” para ser utilizada en contextos antropológicos, psicológicos y éticos por parte de autores contemporáneos que no están interesados en la exégesis histórica.

Según el clásico estudio de O. Lottin –clave en la historia de las nociones de “voluntad natural” (*thélesis- voluntas ut natura*) y “voluntad deliberativa” (*boúlesis- voluntas ut ratio*)–, el origen de la temática entre los latinos está en la traducción de Burgundio de Pisa del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno². La influencia de esta traducción fue moldeada a su vez por las versiones que de ella llegaban a mano de los escolásticos; todo lo cual conlleva a variantes en la lectura latina de los términos *thélesis* y *boúlesis* (no traducidas en la versión de Burgundio) en relación con sus significaciones originales.

Por otra parte, J. Prado observa que un importante antecedente de la noción de “voluntad natural” es Máximo el Confesor, dado que sería el primero que, a partir de la problemática teológica de las “dos voluntades” en Cristo, distingue una *thélesis* y *boúlesis* que convendrían a Cristo en cuanto hombre, aportando una primera

¹ Este trabajo es parte del Proyecto PIUNSTA 2018-2020 “Voluntad natural y deliberativa en los maestros de teología de París del siglo XIII” que dirigimos.

² O. Lottin, “La psychologie de l’acte humain chez S. Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental”, *Problemes de psychologie I*, J. Duculot, Gembloux, 1957: 393-424.

elaboración de la concepción de “voluntad natural”³. Asimismo, según reporta P. Gondreau, Juan Damasceno recogió los aportes de Máximo, y su obra ejerció importante influjo en Pedro Lombardo y en Hugo de San Víctor, autores que, con tal bagaje doctrinal, luego fueron leídos, comentados e incorporados diversamente por los escolásticos del siglo XIII⁴. Ahora bien, Gondreau considera que la *voluntas ut natura* tomasiana es un querer que abarca de algún modo la tendencia sensible y el apetito del bien propio de la voluntad; este último antes de cualquier especificación a algún bien. Gondreau recurre varias veces a la expresión “instinto”, pero no queda suficientemente explícito lo que entiende por ello. Lo cual refuerza su enfoque sobre una interpretación de la *voluntas ut natura* en Tomás como un querer natural que representa el todo del hombre, racional y sensible. Gondreau apela a la postura de J. P. Torrell, quien afirma que la *voluntas ut natura* en Tomás es un movimiento natural por el cual la voluntad como potencia se dirige al bien en sí, antes de cualquier diversificación en tal o cual bien concreto⁵. Pero Torrell conduce a una nueva dificultad en la exégesis de la locución tomasiana, a saber, que no hay una identidad entre la noción *voluntas ut natura* y *voluntas naturalis*. Según este autor, la *voluntas naturalis* incluiría la tendencia natural sensible. En Gondreau empero no parece hallarse esa distinción. Tanto Gondreau como Torrell abordan la exégesis histórico-doctrinal del tema en el Aquinate en el marco de un desarrollo primariamente teológico.

Según Corso de Estrada, podría relacionarse la noción de *voluntas ut natura* con la de *instinctus*, entendido como una *vis inclinativa* que surge de la presencia de un finalismo perfectivo germinal cargado de racionalidad. La autora ha investigado en fuentes del siglo XIII el influjo de vías de documentación estoico-latinas en maestros de París (Guillermo de Auxerre, Felipe Canciller, Alberto Magno, Tomás de Aquino). En ese contexto ha puesto de manifiesto la recepción y relectura escolástica del finalismo de la naturaleza de tradición ciceroniana y, consecuentemente, de numerosas formulaciones procedentes de escritos

³ J. Prado, *Voluntad y naturaleza, la antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Erío Cuarto, ed. Universidad Nacional de Río Cuarto, 1974.

⁴ P. Gondreau, “St. Thomas Aquinas. The Communication of Idioms, and the Suffering of Christ in the Garden of Gethsemane”, J. F. Keating and T. J. White ed., *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Eerdmans, Grand Rapids 2009.

⁵ J. P. Torrell, “Les acteurs de la Passion”, *Le Christ en ses mystères, La Vie et l'Oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, T. 2, Paris, Desclée, 1999.

ciceronianos conocidos en el siglo XIII en París. Entre ellas, la recepción de la noción de “impulso natural” (*hormé*), recogida por los maestros de París como *vis* o también como *instinctus*⁶. Esta posición, puesta en relación con la de *voluntas ut natura*, supone determinar el modo en que la razón sella al apetito a su modo, y por qué se daría una identificación entre racional y natural, como sugiere la formulación *ratio ut natura* de Felipe el Canciller y Alberto Magno estudiada por la autora. Otro elemento fundamental para poder juzgar cómo se relacionan estas nociones es de qué modo pudo Tomás interpretar la autoridad del Damasceno respecto de otros antecedentes e influencias.

Pero también se han dado otras interpretaciones sobre la *voluntas ut natura* tomasiana. Por ejemplo, considerarla una inclinación natural al bien de la voluntad en cuanto está en acto como tal, sin necesidad del intelecto⁷. La *voluntas ut natura* sería así el apetito natural del ente intelectual que está determinado a lo uno por naturaleza. Se trata de una posición discordante respecto de la de T. Alvira, quien considera que la *voluntas ut natura* se distingue del apetito natural, puesto que la voluntad en su ejercicio depende de una forma previamente aprehendida. Asimismo, considera que su objeto es triple: el *bonum in communi*, el fin último y todos los bienes convenientes a la naturaleza⁸.

⁶ L. Corso de Estrada, “La naturaleza como *instinctus*. Una tesis de tradición estoica en la *Summa de bono* del canciller Felipe”, ed. J. F. Meirinhos, y M. Lázaro Pulido, *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade média (séculos IX-XIV)*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto 2011; “*Instinctus naturae* como *ratio naturae*. Componentes del finalismo de tradición estoica y ciceroniana en la *Summa de bono* de Felipe Canciller y en el *De bono* de Alberto Magno”, en Ma. Jesús Soto Bruna - L. C. de Estrada (eds.) *Vox naturae, vox rationis*, Zürich, G. Olms, 2016: 61-86; “El binomio naturaleza-racionalidad. La concepción ciceroniana sobre las inclinaciones naturales en la *Summa de bono* de Felipe Canciller”, en A. Setaioli (cura), *Apis Matina*, Trieste, Ed. U. de Trieste (EUT), 2016: 158-166.

⁷ J. A. Widow, *La libertad y sus servidumbres*, RIL ed., Santiago de Chile, 2014, p. 119 y ss. En la misma línea de interpretación: G. Letelier, “Lo primeramente querido, el fin último y la causa final del hombre”, *Razón y tradición*, T. 2, Globo ed., Santiago, 2011: 293-315.; J. L. Widow, *La naturaleza política de la moral* Santiago de Chile, Rile ed., 2004: 89-147.

⁸ T. Alvira, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, EUNSA, 1985: 39-47. Respecto de las dificultades exegéticas en torno al apetito natural, cfr. también J. Laporta, “Pour trouver le sens exact des termes

Además, contamos con la postura de C. Fabro quien desarrolla una interpretación de los textos tomasianos a partir del primado de la voluntad sobre el intelecto, lo que afecta a la noción de *voluntas ut natura* tal como es considerada por otros autores⁹; varios de sus discípulos se ocuparon del tema a partir de dicha tesis fabriana¹⁰. En esta línea de exégesis se han movido varios estudiosos, sea en relación con el Aquinate, sea en relación con la voluntad humana libre.

El estado de la cuestión también revela la postura de quienes afirman que la *voluntas ut ratio* es la verdadera voluntad, mientras que la *voluntas ut natura* constituye solamente la posibilidad inicial de pasar de la potencia al acto para la voluntad¹¹.

Finalmente debemos atender a la exégesis según la cual la *voluntas ut natura* es una especie de acto de la voluntad especificado por un conocimiento no deliberativo, sino intelectual como el de los hábitos naturales (*intellectus* y *synderesis*); por eso la *voluntas ut natura* se distingue de la *voluntas ut ratio* ligada a la deliberación racional. Según esta perspectiva, *ut natura* y *ut ratio* son diferencias que surgen del modo de conocimiento que especifica a la voluntad. Esta perspectiva recoge la distinción de *intellectus* y *ratio*, e indaga sobre sus posibles relaciones con la división *ut natura* y *ut ratio* de la voluntad en el Aquinate. Esta es la línea que hemos seguido en estos años de estudio de la cuestión por considerarla la más cercana a los pasos más explícitos del Aquinate¹².

appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis, etc. chez Thomas d' Aquin", *Archives d' Histoire Doctrinel et Littéraire du Moyen Âge*, 40, 1973: 37-95.

⁹ C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Roma, Ed. del Verbo Incarnato, 2004.

¹⁰ A. Giannatiempo, "Sul primato trascendentale della volontà in San Tommaso", *Divus Thomas*, 79, fasc. 2, 1971:131-154; M. Gigante, "Thelesis e boulesis in S. Tommaso", *Asprenas* (Nápoles) 1979: 265- 273.

¹¹ G. Montanari, "Distinzione tra la *voluntas ut natura* e la *voluntas ut ratio* nella dottrina tomista della libertà", *Aquinas* 5 /1 58, 1962: 58-100.

¹² B. Reyes Oribe, *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Bs. As., Vortice, 2004; "Ley natural y *voluntas ut natura*", en Cruz Cruz, J. (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos*, Cuadernos de Anuario filosófico, 203, Pamplona 2007: 96-102; "Persona, naturaleza y voluntad en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino", *Scripta Mediaevalia* 2, N. 1, 2009: 165-185; "Voluntas ut natura y virtud en Tomás de Aquino", *Espiritu* 61, N. 143, 2011: 95-108.

En definitiva, se podrían agrupar los problemas relativos a la exégesis e interpretación de la *voluntas ut natura* en Tomás de Aquino, tal como surgen de los relevamientos del estado de la cuestión hasta el momento, del siguiente modo:

- Los que consideran la *voluntas ut natura* solo desde el punto de vista de la inclinación de la voluntad en relación a la naturaleza. Sin embargo, de esta posición resulta una noción excesivamente amplia, que no se distingue de la misma voluntad entendida como parte de la naturaleza humana. La nota esencial que posiblemente une las interpretaciones que reportamos en esta línea, está en considerar que la *voluntas ut natura* es un movimiento tendencial cargado de racionalidad y de teleología.

- Los que toman en cuenta la necesidad de relacionar la distinción de *voluntas ut natura* y *ut ratio* con el proceso de la razón propuesta por el Aquinate, junto con distinguir potencia del alma, sus actos y hábitos. Es decir, se trata de saber si estas voluntades son potencias, actos de una misma potencia o hábitos.

De esta división principal de las posturas se desprenden otras consideraciones:

- la necesidad de clarificar las nociones de *voluntas naturalis*, *inclinatio naturae*, *appetitus naturae*, *instinctus* y *ratio ut natura*, respecto de la noción de *voluntas ut natura*, y
- la de determinar en qué medida la división de *intellectus* y *ratio* se relacionan con la de la voluntad como *ut natura* y *ut ratio*.

Tomás de Aquino abordó primeramente la cuestión de la *voluntas ut natura* en su *Scriptum super sententiarum* en los pasajes que vamos a abordar inmediatamente; luego, retomó el tema en otras obras¹³.

Con el propósito de discernir las notas propias de la *voluntas ut natura* en el Corpus tomístico a partir de una consideración genético- especulativa de sus desarrollos sobre el tema, abordamos en primer lugar el estudio de la temática en el *Comentario a las Sentencias* y para ello hemos seleccionado los pasos más significativos.

¹³ Cf. por ejemplo: S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, III, q 18, a 3, co y ra 3; a 4, co; a 5, co, ra 1 y ra 2.

Es importante señalar que el Aquinate trata en esta obra de la *voluntas ut natura* en los comentarios a los cuatro libros de Pedro Lombardo. De ahí que presentemos algunos de los textos que hemos relevado de cada uno, con el fin de detectar si a lo largo de toda la obra la noción es coherente. Al ocuparse de la temática de las voluntades de Cristo del tercer libro establece relación entre el autor comentado y Juan Damasceno, con sus nociones de *thélesis* y *boúlesis*.

La selección que presentamos se atiene estrictamente a los lugares donde el Aquinate menciona expresamente la locución *voluntas ut natura*.

1. En el Comentario al Libro Primero

En la distinción 48 sostiene Tomás que:

- a)
- “[...] hay en nosotros una voluntad natural por la cual apetece lo que es en sí bueno para el hombre; y esto sigue a la aprehensión de la razón en tanto considera algo de modo absoluto: como el hombre quiere la ciencia, la virtud, la salud, y cosas por el estilo. Hay también en nosotros cierta voluntad deliberada consiguiente al acto de la razón que delibera sobre el fin y diversas circunstancias. [...]”¹⁴.

Podemos destacar en este paso los siguientes elementos que constituirán el articulado de la noción de *voluntas ut natura* en el Aquinate:

- i. Existe una conexión entre el carácter de natural que puede atribuirse a alguna voluntad y la naturaleza humana.
- ii. Hay una dependencia de cierto modo del conocimiento de la razón: la que considera algo de modo absoluto.
- iii. Se puede distinguir esta voluntad de otra, caracterizada como deliberada porque sigue a un modo deliberativo de la razón.

¹⁴ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, I d 48, q 1, a 4, co. La traducción de los textos es nuestra, aunque recientemente la hemos cotejado con la edición preparada por J. Cruz Cruz: Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, EUNSA, Pamplona 2002 y 2015.

En la misma respuesta continúa el Aquinate mostrando la necesidad de la voluntad deliberada, la cual se encuentra corrompida en los pecadores. Éstos dejan de lado el orden racional que Dios establece y conservan la voluntad natural y el apetito sensitivo, también querido por Dios, pero afectado por el pecado. Por ejemplo, la aceptación de la ablación de una parte del cuerpo o de la muerte de un ser querido, hace que el pecador murmure contra Dios.

Los justos aceptan con voluntad deliberada la voluntad Divina, pero pueden distinguirse dos situaciones: la que viven los justos *in via* y la de los bienaventurados. En los primeros, la voluntad deliberada está íntegra, aunque imperfecta; de este modo ellos pueden querer la voluntad Divina sin conocerla perfectamente y pueden amarla tironeados o retardados por los afectos inferiores. En los segundos, está íntegra y perfecta, porque “[...] viendo lo que Dios quiere, lo cual ellos mismos quieren, experimentan gozo [...]”¹⁵.

De esto se sigue que:

b)

I. Aunque la voluntad natural quiere lo que Dios quiere,
II es necesaria la deliberación y la voluntad deliberada para querer aquello que Dios ordena para el hombre caído.

c)

Asimismo, en la razón tercera, dice que Cristo quería su Pasión con voluntad racional deliberada y, del mismo modo la Virgen María y los santos, aunque la voluntad natural disintiese¹⁶.

Por lo tanto, vemos que es posible un desacuerdo entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*. Esto le sirve a Tomás y a otros teólogos para descubrir las voluntades de Cristo que se ponen de manifiesto mejor en esa situación. Recordemos que a cada naturaleza le corresponde una voluntad; entonces, en Cristo

¹⁵ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d 48, q 1, a 4, co, in fine. “[...] *in videndo illud quod Deus vult, quod et ipsi volunt gaudium experiuntur* [...]”.

¹⁶ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d 48, q 1, a 4, ra 3.

hay una voluntad divina y una voluntad humana. Sin embargo, esta división de *voluntas ut natura* y *ut ratio* corresponde a la voluntad humana. Estas consideraciones de las voluntades de Cristo son habituales en todos los comentaristas de Pedro Lombardo. Algunos hacen intervenir también la opinión de Hugo de San Víctor con su *Opúsculo sobre las cuatro voluntades de Cristo*, aprovechado por Buenaventura y menos tenido en cuenta por el Aquinate en este asunto¹⁷.

2. En el Comentario al Libro Segundo

a)

En la distinción 39 Tomás dice que

“[...] 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; porque en la razón hay algo naturalmente conocido como principio indemostrable en lo operable, que se da al modo del fin, porque en lo operable el fin tiene razón de principio [...] De ahí que lo que es fin del hombre es naturalmente conocido en la razón como bueno y apetecible, y la voluntad que sigue a este conocimiento se llama *voluntas ut natura*. [...]”¹⁸.

En este texto Tomás afirma que la división de la voluntad en natural y deliberada no le corresponde más que por seguir al juicio de la razón. La voluntad como potencia es una y lo que puede dividirse son los actos u operaciones de ella. En este caso el Aquinate señala dos tipos de operación: uno natural, si el juicio de la razón también lo es, y otro deliberado. Esta afirmación pone a la *voluntas ut natura* en la línea del operar ilícito.

¹⁷ B. Reyes Oribe, “La recepción de *Las cuatro voluntades de Cristo* de Hugo de San Víctor en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y en la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino”, *Scripta Mediaevalia* 13, N. 1, 2020; “La *voluntas naturalis* en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* de San Buenaventura”, en C. Lértora Mendoza, N. Jakubecki, G. Fernández Walker, *Filosofía Medieval, continuidad y rupturas*, UNSTA-FEPAL, Bs. As. 2013: 685-696.

¹⁸ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d 39, q 2, a 2, ra 2.

Además, establece un paralelismo entre el operar de ambas potencias. Tal como opera la razón, así será el operar de la voluntad. Y esto es así porque la voluntad sigue a la razón, tal como se acaba de afirmar.

Por último, Tomás pone este juicio de la razón y a la misma *voluntas ut natura* en relación con el fin del hombre. La razón conoce como principio indemostrable a ese fin al que tenderá la voluntad de modo elícito natural.

b)

El Aquinate sostiene que “[...] 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 [...]”¹⁹. Y esto es así porque una potencia se define por lo que es formalmente su objeto. En el caso de la voluntad, el objeto es el bien, y principalmente el fin. Sin embargo, lo que conduce al fin también es objeto de la voluntad en tanto participa de la razón de bien y en tanto “[...] en la voluntad está la fuerza de la razón que ordena [...]”²⁰.

“[...] La virtud aprehensiva se divide convenientemente en la virtud que capta absolutamente lo verdadero, como el *intellectus*, y la que es *cum collatione*, como la *ratio*; pero la apetitiva no debe ser dividida en aquella que toma el bien absolutamente y en aquella que toma el bien en orden a otro, porque ese orden no proviene de la voluntad, sino de la razón; de ahí que la voluntad es más de lo ordenado y comparado, que sea ella la que compara u ordena. [...]”²¹.

Este texto es muy importante porque aquí Tomás sostiene nuevamente que la voluntad por sí misma no tiene divisiones. De este modo no puede decirse que, sin la huella de la razón, como *ratio* o como *intellectus*, la voluntad sea *ut natura* o *ut ratio*.

También a este libro segundo pertenece la afirmación de Tomás: “[...] el apetito unido al intelecto se llama voluntad, pero el apetito separado del intelecto es apetito

¹⁹ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d 24, q 1, a 3, ra 4.

²⁰ *Ibíd.*, II, d 24, q 1, a 3, ra 3.

²¹ *Ibíd.*, II, d 24, q 1, a 3, ra 4.

sensible o apetito natural [...]”²². En este caso, intelecto se toma como el nombre de la potencia racional, no como un tipo de acto de ella.

3. En el Comentario al Libro Tercero

Es en este libro donde Tomás se refiere explícitamente a las nociones de *thelesis* y *boulesis* del Damasceno.

a)

El primer fragmento que analizaremos corresponde al artículo sobre: “Si en Cristo hubo, además de la divina, una o varias voluntades humanas”.

“[...] debe decirse que, según el Damasceno, *thelesis* es la voluntad natural, a saber, la que se mueve al modo de la naturaleza hacia algo según una bondad absoluta considerada en eso; *boulesis*, empero, es apetito racional que se mueve hacia algo bueno a partir de un orden a otro. Y estas dos son llamadas con otros nombres por el Maestro *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* [...]”²³.

Observamos en este fragmento que, en primer lugar, Tomás unifica las nociones de *thélesis* del Damasceno con la de *voluntas naturalis* y de *voluntas ut natura*, y la *boulesis* con la de *appetitus rationalis* y *voluntas ut ratio*, y que esto lo hace en relación a explicar las voluntades humanas de Cristo.

En segundo lugar, atiende a lo querido por ambas voluntades: algo en lo que se ha considerado una bondad absoluta, o algo que es bueno a partir de una ordenación a otro. Debemos resaltar que Tomás no dice simplemente que la voluntad se dirija por sí misma a un bien absoluto o a un bien ordenado, sino que introduce la idea de una mediación cognoscitiva. No de otro modo puede entenderse “*secundum bonitatem absolutam in eo consideratam*”²⁴.

²² S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum* In II Sent d 38, q 1, a 3, co: “[...] Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur: sed appetitus ab intellectu separatus, est appetitus sensibilis et naturalis [...]”.

²³ Ibíd., III, d 17, q 1, a 1C, ra 1.

²⁴ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum*, III, d 17, q 1, a 1C, ra 1

Esto se ve reforzado por lo que sigue:

“[...] esta diversidad [de *voluntas ut natura* y *ut ratio*] proviene de que nos movemos a algo sin una comparación o con ella. Comparar no pertenece a la voluntad, sino a la razón [...]”²⁵. De ahí que esta diversidad no divida la potencia, ya que lo propio de la voluntad es “querer el bien bajo la razón de bien”, o sea, supuesta la mediación cognoscitiva²⁶.

Por ello afirma también que es la “aprehensión precedente”, con o sin comparación, la que distingue a una misma potencia volitiva en *voluntas ut natura* y *ut ratio*²⁷.

En definitiva, si tomamos en cuenta que el Aquinate había afirmado un poco antes que la voluntad se toma como potencia, como acto de querer o como lo querido, si descartamos que la *voluntas ut natura* pueda ser potencia, solamente es posible que sea acto o lo mismo querido²⁸. Pensamos que se refiere, al menos principalmente, a los actos de la voluntad. Pero no hay una identificación con otras clasificaciones de los actos de la voluntad, de modo que lo más probable es que se trate de tipos de actos o modos de operar. Respecto de esta opinión resulta iluminador que Tomás haya tenido presente la lectura de Buenaventura, quien sostiene precisamente eso²⁹.

²⁵ *Ibíd.*, III, d 17, q 1, a 1C, ra 1

²⁶ *Ibíd.*, III, d 17, q 1, a 1 C, co. Cfr. III, d 17, q1 a 2A, co.

²⁷ *Ibíd.*, III, d 17, q 1, a 1 C, ra 1.

²⁸ *Ibíd.*, III, d 17, q 1, a 1 A, ra 3.

²⁹ S. Buenaventura, *In II Sent* d 24, p 1, a 2, q 3, concl. (Quaracchi II, 566): “[...] divisio potentiae per naturalem et deliberativam non variat eam secundum essentiam potentiae, sed secundum modum movendi [...]”. Cf. B. Reyes Oribe, “La *voluntas naturalis* en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo de San Buenaventura”, en C. Lértora Mendoza, N. Jakubecki, G. Fernández Walker, *Filosofía Medieval, continuidad y rupturas*, cit., 2013: 685-696; “Traducción de la cuestión “Si dividir la voluntad en natural y deliberativa es hacerlo en diversas potencias”, del Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo de San Buenaventura (L II, Dist. 24, p. 1, a. 2, q 3)”, *Mediaevalia americana*, N. 1, diciembre de 2014; “Traducción de la cuestión «Sobre el número y la suficiencia de las voluntades en Cristo», del Comentario a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo de san Buenaventura (L. III, d. 17, a. 1, q. 2)”, en S.

b)

En la respuesta al argumento 5 de la misma subcuestión, dice Tomás que la voluntad del fin y el libre albedrío no constituyen potencias distintas, sino que también difieren como *thélesis* y *boulesis*. La razón aducida es que la voluntad es del fin absolutamente, mientras que el libre albedrío elige algo en orden al fin³⁰.

Hay otros pasos donde Tomás identifica la *voluntas ut natura* con el acto primero de la voluntad y el libre albedrío o la *electio* con los actos de la *voluntas ut ratio*. Sin embargo, hemos preferido dejar esta temática de los actos parciales de la voluntad para un desarrollo posterior, ya que es un tema con diversas aristas y que recibió un tratamiento más acabado en obras posteriores del Aquinate.

4. En el Comentario al Libro Cuarto

Tomás sostiene que “en los condenados puede considerarse una voluntad doble, a saber, *voluntas deliberativa* y *voluntas naturalis*”³¹. Esta última la tienen por el Autor de la naturaleza, mientras que la primera les pertenece.

La *voluntas naturalis* permanece, porque en los condenados no se pierde la naturaleza ni la inclinación que puso Dios. Por este motivo, aunque están condenados, la *voluntas naturalis* sigue siendo buena. Por el contrario, la deliberativa a la que le corresponde inclinarse a diversas cosas, es solamente mala voluntad en ellos por haber rechazado el recto orden al fin último verdadero.

En este paso, donde el Aquinate plantea el tema de la buena y mala voluntad, no opone la *voluntas ut natura* a la *voluntas deliberativa*, sino una *voluntas naturalis*. De esta afirma, además, que es una inclinación natural. Por otra parte, de la *voluntas deliberativa* sostiene que posee la potestad de inclinarse por el afecto a cosas diversas.

Filippi (ed.), *Las coordenadas del pensamiento tardo-antiguo y medieval* (Paideia Publicaciones, Rosario, aceptado 2015).

³⁰ S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum*, III, d 17, q 1, a 1 C, ra 5.

³¹ *Ibíd.*, IV, d 50, q 2, a 1A, co.

Observamos entonces que, desde el punto de vista de la salvación o condenación, del bien o mal de la voluntad, Tomás prefiere hablar de inclinación. Una razón posible de este cambio en la misma obra es el cambio de contexto: por un lado, se pasa de hablar en términos antropológicos a un planteo de teología moral, y por otro, se trata de la condición de la voluntad al término de la vida presente, cuando ya la voluntad ha quedado determinada en su afecto.

Algunas conclusiones

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*.

La noción de *Virtus Essendi* en Tomás De Aquino y el límite entre física y metafísica

Cecilia Giordano

Existe en la obra de Tomás de Aquino una noción raramente aludida en la exposición de su metafísica, aunque citada por aquél en innumerables textos: la noción de *virtus essendi*. La encontramos en la traducción latina de *Nombres Divinos*, que inspira su Comentario al texto de Dionisio. La explicación más extendida de esta expresión la introduce Tomás en un lugar en el que, curiosamente, no figura en el texto dionisiano. El tema tratado es cómo le conviene el Ser mismo a Dios y a los seres creados:

“Dionisio muestra que todas las cosas se refieren a Dios, de cierta manera. Ello es evidente cuando consideramos que toda forma recibida en un sujeto está limitada y determinada de acuerdo a la capacidad del que la recibe; es por ello que ese cuerpo blanco (individual) no posee la totalidad de la blancura según todo el poder de la blancura. Pero si existiese una blancura separada, no carecería de nada que pertenezca a la **perfección de la blancura**. Pero, todos los otros seres [...] poseen un ser que es recibido y participado y, es por ello, que su ser no es conforme a toda la **perfección del ser** (*totam virtutem essendi*), sino sólo Dios, que es el ser subsistente en sí mismo, posee un ser que corresponde a toda la perfección del ser...”¹.

Tomás establece la siguiente analogía: a la pura blancura separada le conviene la totalidad de la perfección de la blancura, o del poder ser blanco (*virtus albedinis*), mientras que, a los cuerpos blancos, les conviene limitadamente y de un cierto modo. Asimismo, conviene el ser a Dios y a los entes: en éstos, la perfección del ser

¹ *In Div. Nom.*, c. 5, lect. 1, 629: “Ostendit quod omnia conveniunt Deo, quodam modo. Ad cuius evidentiam considerandum est quod omnis forma, recepta in aliquo, limitatur et finitur secundum totum posse albedinis. Sed si esset albedo separata, nihil deesset ei quod ad virtutem albedinis pertineret. Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi, esse habet”. Traducimos aquí *virtus* por perfección, según justificamos a continuación.

o el poder de ser (*virtus essendi*) les es participado, mientras que a Dios –siendo el Ser en Sí mismo Subsistente– le conviene toda la perfección del ser (*totam virtutem essendi*). Lo llamativo es que Aquino, en vez de hablar lisa y llanamente de **ser blanco** y de **ser**, introduce de *motu proprio* las expresiones *virtus albedinis* y *virtus essendi*. Dijimos que ésta pertenece al vocabulario de Dionisio. Efectivamente, traduce δῖναμις. Sin embargo, como observa Gilson², resulta difícil pensar a la blancura en términos de una fuerza operativa o energía; más bien sugiere una cualidad o perfección formal que puede ser considerada totalmente y en sí misma (en su esencia formal pura) o parcialmente (participada en un sujeto). También puede ser entendida como potencia (no como posibilidad sino como efectiva capacidad actual) que se posee en mayor o menor grado: así, el poder-ser blanco coincide con la Blancura en sí; o es limitado en las cosas-blancas.

Sin embargo, estos conceptos resultan más difíciles de aplicar a la virtud de ser, por el mismo hecho de que el ser pertenece a un orden distinto al de la blancura. Entendemos así que, el sentido de *virtus essendi*, depende de qué se entienda por ser, y es ésta la discusión metafísica que nos interesa plantear. El desarrollo del trabajo consistirá en exponer brevemente y poner en diálogo tres modos de entender esta expresión: a) como el acto de ser mismo: *esse* (Gilson); b) como poder o potencia de las formas (Dewan)³; c) como intensidad gradual del ser (O'Rourke)⁴, también entendida en términos de “cantidad virtual” (Echavarría)⁵. Desarrollaremos estas acepciones según dos presupuestos: 1. que el sentido de *virtus essendi* se resuelve en el plano de la forma, esencia, o alguna perfección formal; o bien en el acto de ser (*esse*) entendido como principio distinto de la anterior; 2. Que tales diferencias repercuten en la delimitación entre física y metafísica.

² Etienne Gilson, “Virtus Essendi”, *Mediaeval Studies*, 26, 1964: 1-11.

³ Lawrence Dewan, “A note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi*”, *The Thomist*, 75, 2011: 637-651.

⁴ Fran O'Rourke, “Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas”, *Dionysius*, 15, 1991: 31-80.

⁵ Martín Echavarría, “La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino”, *Logos*, Anales del Seminario de Metafísica, Vol. 46, 2013: 235-259. También “Virtud y Ser en Tomás de Aquino”, *Espíritu*, 58, 138, 2009: 9-36.

Virtus essendi y actus essendi

Según Gilson (y retomando el texto de Tomás), se podría decir que poseer el ser según toda la virtud de ser, es poseerlo de manera plena y perfecta, tal como lo posee un Ser cuya **naturaleza** es Ser, pura y simplemente: “El ser *secundum totam virtutem essendi* es toda la posibilidad misma de ser en acto”⁶; un Ser tal que su poder ser (*virtus essendi*) es total en cuanto simplemente *Es*. Lo que se sigue de esto es la identidad entre *virtus essendi* y *actus essendi*. Es Dios quien posee toda la virtud de ser, por ser el Ser.

Veamos ahora más detenidamente en qué consiste la *virtus essendi* participada. En SCG I, 28, 2 encontramos nuevamente a la blancura, virtud participada según grados⁷: así como la *virtus albedinis* (la perfección o esencia misma de la blancura) se gradúa según modos que corresponden a “los límites del sujeto receptor” (la cosa blanca); así también acontece a la *virtus essendi*, cuyo “grado depende de lo que su sujeto le permita hacer existir”⁸. En los seres, la *virtus essendi* es su ser (*esse*) según la perfección gradual de su sujeto. Como en los seres no hay ser sin sujeto, hablamos de grados de ser. Sin embargo, el acto de ser de los entes, en sí mismo considerado, no está sujeto a grados: es aquel principio que hace que todo lo que pertenece a los seres, sea. Hay seres más o menos perfectos que otros, mas su perfección no reside en su *esse* tomado aparte. Entonces, “sin el *esse*, la más alta de las perfecciones formales no es nada, pero el *esse* mismo despliega su poder, su virtud de ser según la medida de las perfecciones formales que él hace existir”⁹.

⁶ E. Gilson, ob.cit., p. 4: “*L’être secundum totam virtutem essendi est en acte toute la possibilité de l’être même*”.

⁷ SCG I, 28,2: “Sic ergo secundum modum quo res habeat esse, est sus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquis est qui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatem deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esse aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ..habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat”.

⁸ E. Gilson, ob. cit., p.7: “son degré dépend de ce que son sujet lui permet de faire exister”.

⁹ Ibíd.: “... sans l’esse, la plus haute des perfections formelles n’est rien ...mais l’esse lui-même déploie son pouvoir, sa vertu d’être selon la mesure des perfections formelles qu’il fait

Para Gilson, el ser (*esse*) no es gradual ni intensivo, ni cuanto (extensiva¹⁰ o virtualmente), ni dinámico o móvil en sí mismo¹¹, ni, por tanto, temporal. Ello, por el hecho de ser un acto que atraviesa todos los niveles del ente, haciéndolos existir, tal como la luz por y en la diafanidad del aire (esencia) mas sin ser ella, lo atraviesa haciendo de él, aire luminoso.

***Virtus essendi* y forma**

En su artículo “A note on Thomas Aquinas and *Virtus Essendi*”¹², Lawrence Dewan disiente con Gilson a propósito de la interpretación del siguiente texto de Tomás:

exister”. Notemos aquí que, en principio, *virtus essendi* y *actus essendi* son entendidos como principios intrínsecos de los seres, en los que componen con la esencia. En segundo lugar, y por vía de causalidad remiten a una causa eficiente extrínseca, el *Esse* Puro.

¹⁰ SCG I, 20, 21: “Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis”.

¹¹ SCG I, 20, 24: “Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente”. Siendo acto sin potencia ni materia, al *esse* no le conviene el devenir. El *esse* del ente en devenir, no está él mismo, deviniendo; mas todo devenir participa de él, en cuanto es. Asimismo, las formas no se suceden en la materia por vía de devenir; la forma siguiente reemplaza a la precedente en la materia preparada para recibirla. Así, no hay “devenir de las formas” sino “por las formas”. Se puede decir, sin embargo, que éstas son activas, en cuanto principian y sostienen, según su ser, la acción de un ente, la cual “completa su poder de obrar” (SCG II, 9, 3) “porque este poder es entonces plenamente él mismo y el ente que obra es entonces plenamente esto que es”. Luego, “la operación viene del ser del ente y a él retorna como situándolo en su completa actualidad. Cuanta más perfección tiene una forma para dar el ser, más fuerza tiene ella para obrar” (E. Gilson, “Elementos de una metafísica tomista del ser”, *Espíritu*, 41, 1992, pp. 5-38 (pp. 29-30) Tenemos así tres niveles inescindibles pero distinguibles en las cosas: forma, ser, operación. *Virtus essendi* se dice, según estos elementos, del ser mismo, el orden más elemental del ente. Más allá del plano de la física, Gilson entiende que Tomás de Aquino dota a esta expresión de un sentido propio: “C’est justement là que l’erreur d’interprétation guette le lecteur. Il convient de ne pas transposer les attributs du physique dans l’ordre du métaphysique. Au delà de la nature il n’y a plus de matière, ni d’étendue, ni de quantité, ni de plus ou moins. L’esse échappe à toutes ces déterminations, mais comme malgré tout il y a des différences d’être, nous nous représentons des degrés de pureté et d’actualité formelle sous l’aspect de degrés d’intensité quantitative qui ne conviennent aucunement à l’être” (E. Gilson, “*Virtus...*”, p. 9). *Virtus essendi* es poder de ser, que pertenece a un ser como su acto más perfecto (y en tal sentido, formal).

¹² Ver supra Nota 3.

“[Averroes] se ha engañado al pensar que la potencia de ser (*virtutem essendi*) pertenece sólo a la potencia pasiva, la cual es la potencia de la materia, cuando más razonablemente pertenece a la potencia de la forma, dado que todas las cosas existen por su forma. Por tanto, cada realidad tiene tanto de ser y durante tanto tiempo, cuanto sea la potencia de la forma. De este modo, la potencia de ser existe siempre, no sólo en los cuerpos celestes, sino también en las sustancias separadas”¹³.

Efectivamente, al identificar Averroes la potencia de ser, con la materia, daba cuenta del movimiento de los seres; pero no es lo mismo aquella potencia que explica el movimiento, que la que explica el ser. Y la que da cuenta del ser es la potencia de la forma. Podríamos preguntarnos aquí si es suficiente la potencia de la forma (que puede ser entendida como fuerza, como δύναμις) para acceder al orden metafísico, que es el del *esse*. Pero Aquino seguidamente lo aclara al señalar que “todas las cosas existen por su forma”. De allí toma Dewan el principio que funda su interpretación de la metafísica tomasiana¹⁴. Según este autor, es la misma noción aristotélica de sustancia la que permite entenderla como *quiddidad* –de acuerdo a la

¹³ *I De Caelo* 6, 62: “Fuit autem deceptus per hoc quod existimavit virtutem essendi pertinere solum ad potentiam passivam, quae est potentia materiae; cum magis pertineat ad potentiam formae, quia unumquodque est per suam formam. Unde tantum et tamdiu habet unaquaque res de esse, quanta est virtus formae eius. Et sic non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in substantiis separatis est virtus essendi semper”.

¹⁴ En este sentido Dewan no acuerda con la interpretación de Gilson según la cual la potencia de ser pertenece a la forma **porque el ser (esse) es lo más formal con respecto a todo lo de la cosa** (*STh.* q.4, a.1, ad3). Sin entrar a discutir en qué sentido el ser es formal, las alternativas son: o la *virtus essendi* pertenece a la forma en cuanto el ser es lo máximamente formal; o bien le pertenece por ser ésta, principio del *esse*: “...We find that Thomas’ premise bears, not on *esse* as maximally formal, but on the form of the being as principle of *esse*” (L. Dewan, “A note...”, p. 646). Entendemos que claramente Dewan sigue el texto tomasiano, que resulta algo forzado en la interpretación de Gilson. Sobre Dewan y los presupuestos metafísicos de la noción de *virtus essendi*, cfr. L. Irizar - C. Rodríguez, “Sobre el *actus essendi* y la *virtus essendi* en Tomás de Aquino: Una lectura desde la forma como principio del *esse*”, *FZPhTh*, 63, 2016, I. Más allá de este tema, sería interesante una lectura completa de esta lección 6, 62 de *I De Caelo*, que trata de si “el cuerpo celeste es ingenerable e incorruptible”, pues en ella Aquino discute la lectura averroísta de Aristóteles, introduciendo la propia. Distingue así, el orden físico cuyo principio último son las formas (corruptibles/incorruptibles; generables/ingenerables; finitas/infinitas temporalmente) y el plano metafísico, que es el de su *esse*, en sí mismo exento de indicación cuantitativo/temporal (el tema de la creación es de este orden).

razón— o como *forma* que es principio y causa de la sustancia, tal como existe¹⁵. Para Dewan, la forma explica tanto el ser específico de un ente, como su ser¹⁶. En tal sentido quedarían homologados el plano de la naturaleza, y el del acto de ser¹⁷. Sin embargo y admitiendo que Tomás distingue con bastante nitidez forma y ser, remite la diferencia al plano de la causalidad eficiente: esta distinción sólo se da en las cosas creadas, cuyo *esse* se explica por la acción de una causa extrínseca. ¿Cuál es, entonces, el principio del ser: la causa eficiente o la forma inmanente? Ambas; pues el ser sigue a la forma, que es instrumento de una causa eficiente más alta¹⁸.

Concluimos que, para este autor, el *ens* se dice en relación a su forma y, su *ese*, se explica últimamente por su causa eficiente; de lo cual se deduce que existir, para un ente, es ser causado, i.e. es ser distinto de su causa. El *esse*, considerado como intrínseco a un ente, no le agrega más de lo que puede ser explicado por su forma. ¿Qué extraemos de ello, respecto al concepto dewaniano de *virtus essendi*? Que es el poder de la forma para ser; donde ser, es ser según su naturaleza. Comprobamos aquí que su noción de *virtus essendi* se extiende hasta donde se extiende su noción de ser.

¹⁵ Cfr.L. Dewan, “Saint Thomas, Metaphysics and Formal causality”, *Laval Théologique et Philosophique*, 36, 3, 1980: 385-316, (p. 313).

¹⁶ “Form is thus very close in nature (or ontological carácter) to what we call “esse”. Indeed, form and being are indissociable; being follows upon or necessarily accompanies form, just because of the kind of thing form is” (L. Dewan, “Saint Thomas and the Distinction between Form and *Esse* in Caused Things”, *Gregorianum*, 80, 2, 1999: 353-370 (p. 363). ¿Y qué tipo de ser es la forma? Es lo que satisface la mente, dando completitud y orden a algo, al modo del orden que reciben las letras, en una palabra: efectivamente, para una palabra, recibir la forma según la cual se ordenan sus letras es recibir el ser. Acá hay una “casi identidad” (*almost identity*) (ibíd., p. 364), una “concomitancia” (*concomitance*) (ibíd., p. 365) entre “ser palabra” y “ser”. Al causar lo primero, la forma es causa de lo segundo.

¹⁷ Es sugestivo al respecto, el título de un *paper* leído por Dewan en la Guifford Conference on Natural Theology (Escocia, mayo de 2000): “Thomas Aquinas and Being as nature”, *Acta Philosophica*, 12, 2003: 123-135, citado por L. Irizar, “Thomas Aquinas and *Virtus Essendi*: different meanings? Lawrence Dewan’s Probable Answer”, *Science et Esprit*, 71, 1, 2019: 29-40 (p. 36).

¹⁸ Cf. L. Dewan, “St. Thomas, Metaphysical Procedure, and the Formal Cause”, en L. Dewan, *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics, Studies in Philosophy and History of Philosophy*, vol. 45, Washington DC, The Catholic University Press, 2006, p. 168.

***Virtus essendi* y ser intensivo**

Según O'Rourke –también Echavarría siguiendo a Andereggen¹⁹ en este punto– la *virtus essendi* refiere al *esse*, el cual pertenece a un orden distinto al de sus determinaciones (esenciales, sustanciales, etc.). Sin embargo, es éste fuente de cuya plenitud, fuerza e intensidad aquéllas emergen como concreciones individuales²⁰. El ser se im-pone, se presenta en las cosas como una fuerza interna, intensiva y gradual. Veremos, entonces en primer lugar, cómo es que el ser mismo contiene la totalidad de la virtud de ser; luego, qué significa que el ser mismo –y su virtud– sea intensivo.

Con respecto a lo primero, diremos que todas las perfecciones están contenidas en el Ser mismo: “están almacenadas de antemano en el tesoro del ser, que es la fecundidad universal de todo”²¹. Es el caso del Ser divino, el cual, siendo la máxima perfección, contiene en sí todas las demás. Es por esto que no conviene desterrar de Él el vocabulario de la esencia: “Dios no carece de esencia, sino que en él la esencia es su *Esse*. La identidad secreta de Dios, su Esencia, es la posesión intensiva de toda la perfección del ser. Sólo la esencia y la forma limitada, creada, es distinta del *esse*”²². De este modo entienden estos autores las expresiones del *Comentario a Nombres Divinos* V, I, 629, corroborado en este otro texto:

“La forma separada que es puro acto, es decir Dios, no está determinada a ninguna especie o género, sino que tiene todo el poder del ser (*totam virtutem essendi*) incircunscripto, por cuanto existe como su propio acto de ser, como es claro en Dionisio en el Cap. V de Nombres Divinos”²³.

Poseer toda la virtud de ser, incircunscripta a género o especie algunos, es poseer la plenitud de la perfección del ser. El ser se entiende aquí según su perfección y es,

¹⁹ Ignacio Andereggen, *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires, EDUCA, 1989, p. 213.

²⁰ F. O'Rourke, ob. cit., p. 74.

²¹ *Ibid.*, p. 77: “they are stored up in advance within the treasury of being which is the universal fecundity of all”.

²² M. Echavarría, “Virtud...”, p. 25.

²³ *De Malo* 16, 9, ad 6: “Forma separata, quae est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod; sed incircumscripse habet totam virtutem essendi, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysius” cap. V *De Divinis Nominibus*.

por tanto, gradual e intensivo. Desde esta óptica, no es incoherente entenderlo como cantidad virtual en tanto ésta contiene grados de intensidad cualitativa. Es una interpretación diversa de la de Gilson, quien remite las perfecciones divinas, a la simplicidad de su puro acto de Ser: Dios es perfecto, en tanto Es. El *Esse* divino es la raíz de su poder de ser. En este texto puntual, resulta apropiada la versión gilsoniana, pues, si bien las expresiones tomasianas refieren a la *virtus essendi* según todo y partes, sin embargo, en Dios, no es esta *virtus* nada distinto que su propio Acto de Ser.

Dijimos que la intensidad del ser (O'Rourke) está en relación con su gradualidad, y ésta, con su perfección. El ser mismo –en cuanto *virtus*– es entonces una fuente que contiene todas las perfecciones y se despliega: a) como una fuerza, poder o vehemencia ejercido por todo lo que existe (este es el sentido que, según O'Rourke, Aquino encuentra en Aristóteles); b) como la misma actualidad, perfección o poder con que la existencia “irrumpe” en cada individuo, según una intensidad variable²⁴. Este es un sentido más dionisiano de la expresión.

Concluimos entonces que estamos en las antípodas de lo planteado por Gilson: aquí el ser adquiere el sentido griego y dionisiano de *virtus*, lo cual implica una actualidad dinámica, o bien una excelencia, nobleza o perfección con que se pone la existencia según grados intensivos. *Virtus essendi* es *esse* (en primer lugar, es el mismo *Esse* divino). Pero en Gilson y en O'Rourke se entienden en sentidos opuestos. En el primero, *virtus essendi* es *actus essendi*; en el segundo, el *esse* (o *actus essendi*) es su *virtus*.

Conclusión

La noción de *virtus essendi* resulta riquísima, tanto como controvertida a nivel conceptual. El artículo de Gilson de 1964 constituye un antecedente ineludible al respecto. Hemos visto que su interpretación a veces fuerza la literalidad del texto tomasiano, tal como señala Dewan en su artículo; sin embargo, otras veces es totalmente consistente con el texto.

²⁴ Cf. F. O'Rourke, ob.cit., p. 78. Este autor critica la opinión de Gilson de que el *esse* en cuanto tal no es susceptible de una intensidad cualitativa variable según grados, ni de cantidad. Para O'Rourke, el ser está exento de cantidad dimensiva, mas no virtual, diferencia que, según él, Gilson no advirtió, negando ambas.

Entre los autores que discute, efectivamente, con él, tomamos a Dewan y a O'Rourke. Tanto O'Rourke como Gilson acuerdan en identificar *virtus essendi* con *esse*, entendiendo esta identidad en sentidos diversos, según lo antedicho. Por su parte, Dewan entiende *virtus essendi* como forma, a la cual subordina el *esse* según la afirmación tomasiana de "*forma dat esse*", identificándose ambos en Dios. Por esta centralidad de la forma, conserva el lenguaje de la esencia para hablar de Dios, rechazando que esté "más allá" de la misma, hacia un *esse* que la trascienda. Ello le permite hablar fluidamente de perfecciones según grados esenciales. Así, los grados de la esencia son los del ser. También, el poder del ser es el de las formas esenciales, su causa. Esta cuasi identidad o concomitancia entre ser y forma hace que el límite entre física y metafísica se establezca sobre la base de las diferencias entre formas (materiales-espirituales). Diversamente, la distinción forma-*esse* tal como la entiende Gilson, traza un mapa distinto del límite entre física y metafísica, sobre la base del acto de ser. Claramente, según este autor, el objeto de la metafísica es el *esse* de los seres, el modo como le conviene a las naturalezas y, finalmente, a Aquél cuya naturaleza es Existir. En tal sentido, se resuelven de modo distinto los problemas relativos a la eternidad del mundo vs. finitud del ente creado (planteado en *De Caelo* 1, 6, 61-66), cuestión que demanda un principio distinto e irreductible a la forma de los seres.

CECILIA GIORDANO

La presencia de Tomás de Aquino en Francisco Suárez: el caso de la objeción segunda en *D.M. I, 1* y la máxima extensión del ente real

José María Felipe Mendoza

Las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez¹ han sido objeto de múltiples consideraciones académicas en los últimos lustros del siglo XXI² por parte de los] medievalistas y estudiosos de la modernidad. Los primeros, por la misma filosofía del Dr. Eximio³, quien manifiesta un amplísimo conocimiento de la escolástica medieval y renacentista⁴. En cambio, los segundos, por la acentuada influencia de su pensamiento en la filosofía católica y protestante posterior⁵.

La herencia intelectual recopilada en los textos del granadino respecto de la Edad Media pone de manifiesto su deuda con la tradición aristotelizante del saber. Publicada en el año de 1597 en la Universidad de Salamanca⁶, el tratado de las *D.M.*

¹ El siguiente estudio está basado en la siguiente traducción: Francisco Suárez, *D.M.*, Madrid, Biblioteca hispánica de filosofía, 1960 (Ed. y trad. de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón).

² A modo de ejemplo sobre la abundancia de estudios respecto de la filosofía de Suárez, Cf. Manuel Lázaro Pulido, María Idoia Zorroza Huarte, “Memoria peninsular de un legado para el siglo XXI: Francisco Suárez (1617-2017)”, *Pensamiento*, 74/279, 2018: 299-318.

³ Cf. Víctor Sanz Santacruz, “Filosofía y teología en Francisco Suárez”, Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Nicolás de Cusa, Suárez*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico n. 241, 2011: 104-105.

⁴ Cf. Héctor Pérez San Martín, “Cuestiones previas al estudio de las Disputaciones Metafísicas del P. Francisco Suárez”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 24, 1997, p. 48: “el P. Suárez logra confrontar la totalidad de las tesis escolásticas del pasado con los problemas y opiniones de su época, convirtiendo de este modo su corpus metafísico en una enciclopedia crítica del saber filosófico [...]”.

⁵ Cf. María Mercedes Bergadá, “El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna”, *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, pp. 1921-1926. Cf. Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos, 2011, pp. 15-49, y específicamente, el apartado sobre una nueva epistemología (pp. 34-49). Cf. Juliano Almeida Oliveira, “Francisco Suárez: a metafísica na aurora da modernidade”, *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia* 2/4, 2010: 44-57.

⁶ Pueden consultarse a modo de ejemplo para el contexto histórico de las universidades y el saber en general los siguientes textos: John R. Hale, *La Europa del Renacimiento 1480-1520*,

discutía en sus LIV libros qué es el ente, cómo debe entenderse su extensión conceptual, de qué modo es considerado por cada una de las ciencias, cuál es la implicancia de los principios metafísicos para los demás saberes demostrativos, y de qué modo Dios y las inteligencias quedan contenidas en la máxima ciencia racional, entre otras numerosas cuestiones. A su vez todas ellas propulsan la necesidad intelectual de precisar el conocimiento científico según la doctrina de cada ciencia. Mas, este último aspecto, que reúne y fundamenta los saberes y delimita su horizonte, no habría sido enfocado directa y exclusivamente por los estudiosos contemporáneos. La doctrina científica del Dr. Eximio todavía es *terra incognita*.

La necesidad aludida de precisar el conocimiento científico deja entrever su actualidad como hombre del renacimiento español. La discusión sobre el canon aristotélico de las ciencias, acontecida en el siglo XVI tiene ante sí dos frentes. Primero, en diálogo permanente con los escolásticos de los siglos XIII al XV⁷, el granadino fija una nueva comprensión de la doctrina de la ciencia a modo de respuesta ante las múltiples interpretaciones sobre la filosofía aristotélica⁸, sin dejar de señalar, seguidamente, que ello también respondería a la inclinación cada vez más evidente del pensamiento de la época en favor de una tendencia platonizante y matematizante del saber.

La novedad especulativa de Suárez, derivada de aquella necesidad señalada supra, se evidencia en el interior del aristotelismo, en relación con la totalidad de las ciencias, al gravitar alrededor de las nociones de *obiectum*, *conceptus entis*, *conceptus obiectivum*, *conceptus formalis* y *ens abstractissimum*. En efecto, las D.M. manifiestan el surgimiento de una filosofía que reorganiza la glosa al tratado aristotélico de la *Metafísica* según los temas capitales del saber. En derredor de ello,

Siglo XXI, Madrid, 2016: 293-336; Geoffrey Parker, *Europa en crisis 1598-1648*, Siglo XXI, Madrid, 2017, pp. 354-373; Luis Enrique Rodríguez-San Pedro de Bezares, *La Universidad Salmantina del Barroco, período 1598-1625*, t. II: *régimen docente y atmósfera intelectual*, Universidad de Salamanca, España, 1986. Me parece también orientador, de modo paralelo, el debate en derredor de las luces y sombras de la Edad Media y el Renacimiento. Allí, precisamente, aparece la figura de F. Suárez. Cf. Francisco León Florido, “El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval”, *Cauriensa*, 12, 2017: 467-489.

⁷ Cf. Yolanda Guerrero Navarrete, “Los contenidos de la ciencia y los progresos de la ciencia en la edad Media”, *Arbor* CLIX, 625, 1998: 82-84. Cf. A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo* (vol. 2) Madrid, Alianza, 1987.

⁸ Cf. Ángel Poncela González, “Aristóteles y los Jesuitas. La génesis corporativa de los *cursus philosophicus*”, *Cauriensa*, 6, 2011: 65-101.

la ciencia se configura en sede *objetiva y conceptual*. Esta es la novedad que ilustra uno de los giros especulativos determinantes entre la Edad Media y la Edad Moderna⁹. Empero, todo ello aparece plasmado en una trama escolástica de horizontes científicos de características aristotélicas que es sede común entre la medievalidad y la modernidad. En el caso del Dr. Eximio esta tradición epistémica presentaría cuatro hilos teoréticos: 1. aristotelismo antiguo, medieval y renacentista, 2. Tomás de Aquino y el tomismo medieval de la primera escolástica, 3. la naciente segunda escolástica dominica¹⁰, 4. las filosofías de Duns Scoto y Guillermo de Ockham.

Bajo este marco el presente trabajo propone una sucinta consideración de la objeción segunda donde aquella tradición medieval enfatiza, en el particular caso que aquí interesa, la presencia de la metafísica de Tomás de Aquino. Para ello hemos dividido el texto en dos apartados: 1. la comprensión de Suárez sobre la máxima extensión del concepto de ente real; 2. las diferencias y similitudes entre Tomás de Aquino y Suárez respecto de este tópico según la explícita referencia del Dr. Eximio allí fijada.

⁹ Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, París, Épiphanée, 2015, pp. 12-41: Este capítulo, dedicado al tratamiento escolástico de la metafísica como ciencia, se detiene en la transformación de la noción de *subiectum* en *obiectum*. Sobre la base de numerosos textos que recorren principalmente las posiciones de Avicena, Tomás de Aquino y Duns Scoto, se busca mostrar el giro que comienza en la teología como sacra doctrina hasta su configuración como metafísica en un horizonte cada vez más racionalista. Mientras que la noción de *subiectum* designa la unidad de una ciencia *per se*, la noción de *obiectum*, en cambio, siempre enmarcada en un contexto noético, expresa la relación de la ciencia según la expresión *quoad nos*. Allí, en su configuración, interviene la inteligencia.

¹⁰ Diferencias respecto de Tomás de Aquino y la neoescolástica, Cf. Serge-Thomas Bonino, “Avant-propos. Le thomisme et son histoire”, *R.T.*, 97, 1997: 5-8. Cf. Serge-Thomas Bonino, “L’école thomiste au XVe siècle”, *RTL*, V, 2, 2000: 223-234. Cf. Serge-Thomas Bonino, “Le thomisme parisien au XVe siècle”, *R.T.*, 107, 2007: 625-653. Cf. Dietrich Lorenz, “Sobre algunos disensos, progresos y crisis en la historia de la metafísica tomista”, *Revista Philosophica*, 26, 2003: 1-16.

1. Suárez, la metafísica y el concepto de ente real

La *D.M. I* está dirigida a ubicar adecuadamente la metafísica entre las ciencias¹¹. El apartado indicado muestra por vez primera cómo el Dr. Eximio asume el problema epistémico de la metafísica en términos exclusivamente racionales, donde el comienzo está dado en la búsqueda de la delimitación de su contenido y doctrina en relación con su propio horizonte, ya especificado por Suárez en el proemio, al insistir sobre los diferentes nombres de este saber. La precisión del caso está dada por la apertura de la obra donde las seis objeciones primeras responden simultáneamente a la doctrina fundamental del saber metafísico.

La objeción primera había refutado la consideración de los entes de razón como materia propia de la ciencia de la sabiduría. En cambio, la objeción segunda, ciertamente más compleja que la primera, postula que la metafísica considera con propiedad los entes *per accidens*. Allí afirma:

“La segunda opinión puede ser que el objeto de esta ciencia es el ente real en toda su extensión, de tal manera que directamente no comprenda los entes de razón, porque carecen de entidad y de realidad, y se extiende, en cambio, no sólo a los entes *per se*, sino también a los entes *per accidens*, ya que también estos son reales y participan verdaderamente de la razón de ente y de sus pasiones y, respecto de estos, aún urgen más las razones aducidas en confirmación de la sentencia precedente. Y puede confirmarse, además, porque hay ciencias particulares que tienen como objetos entes *per accidens*;

¹¹ La primera sección de la *D.M. I* presenta seis opiniones sobre el objeto de la ciencia metafísica que con frecuencia se sostenían en el siglo XVI. Tal disparidad de juicios, fundados todos ellos sobre hermenéuticas del tratado homónimo aristotélico y del devenir de una tradición cristiana aristotelizante, condujo a una inadecuada comprensión, según el parecer de Suárez, de dicho saber, y al riesgo, cada vez más próximo, de un cuestionamiento que interrogue sobre la auténtica utilidad de dicha ciencia en particular, tanto respecto de sí como para las restantes. No es transparente ni hay acuerdo sobre qué es la metafísica. Esto es sintomático y es, en verdad, la razón por la que el tratado primero de las *D.M.* comienza de esa manera. No hubiera sido apropiada una declaración de principios de carácter absoluto y dogmático obviando las otras posiciones especulativas. Era necesario poner en evidencia sus falencias y mostrar el auténtico camino de la filosofía metafísica. Tal escenario esclarece, a su modo, la razón por la que las *Disputationes* no son un comentario al tratado aristotélico de la metafísica según la costumbre medieval precedente, sino un tratamiento exhaustivo de temas y tópicos que tal obra presenta.

pero el objeto de nuestra ciencia comprende directamente en sí todos los objetos de las ciencias particulares, luego”¹².

La objeción segunda avanza sobre la conclusión de la primera, al afirmar la eliminación de los entes racionales. El argumento es la ausencia de entidad y realidad de los mismos. Empero, desconsiderada esta posición –ya ampliamente estudiada en la *Disputación LIV*– y atentos al contenido preciso de la objeción, hallamos aquí, y por contraposición, la primera clave. Si el ente de razón tiene un grado de entidad mínimo, entonces el grado pleno de entidad está en el ente real. De donde el ente de razón recibe el nombre de entidad únicamente por extensión impropia.

Una vez más. Se llama ente en sentido estricto al ente real, al ente plenamente real. Y en este marco, que es el propio de las ciencias especulativas, el ente se divide en ente *per se* y ente *per accidens*. Esta es la máxima extensión de la metafísica, porque ambos entes “participan verdaderamente de la razón de ente y de sus pasiones.” Ahora bien, a juicio de la objeción, la plena y propia consideración de la totalidad del ente real supone una totalidad en la metafísica que abarca para sí el amplio espectro de los demás saberes. Al considerar la ciencia de la metafísica los entes reales *per se* y *per accidens* como materia propia de su ámbito, entonces las ciencias particulares son simplemente partes integrantes del saber metafísico en cuanto “el objeto de nuestra ciencia comprende directamente en sí todos los objetos de las ciencias particulares”.

Esta breve objeción es decisiva. La ciencia metafísica trata de lo suyo –v.g. los entes reales *per se*– y también de los entes reales *per accidens* –v.g. el tema de las ciencias particulares–. Luego, o las ciencias particulares son parte integrante de la ciencia metafísica, o bien la consideración de estas ciencias es ajena y superficial en comparación con la propia de la metafísica. Mas, esto último no puede suceder, porque carecería de cientificidad la consideración de la física y la matemática. Por lo tanto, se sigue que cada ciencia real o especulativa sea parte integrante de la ciencia metafísica, y con ello la afirmación de que la única ciencia real es la filosofía primera. Hasta aquí la objeción. En cambio, la respuesta afirma:

¹² Francisco Suárez, *D.M.* I, I, 4: “*Secunda opinio esse potest obiectum huius scientiae esse ens reale in tota sua latitudine ita ut directe non comprehendat entia rationis quia entitatem et realitatem [...]*”.

“Por esta razón, dije que aquí se trataba del ente *per accidens* en cuanto tal, pues éste, como tal, no es ente sino entes y, por tanto, directamente no queda comprendido en el objeto de una sola ciencia, sino de varias, a las cuales pueden pertenecer los entes *per se* de que consta tal ente *per accidens*, como notó el Divino Tomás en el libro VI de la *Metafísica*, lectio 4”¹³.

La respuesta del granadino, sobre la base de la autoridad de Tomás de Aquino, separa los saberes especulativos. No confunde unos con otros ni los reduce a una unidad cuya división sea pura apariencia. Con la intención de resguardar la división aristotélica de las tres ciencias especulativas el Dr. Eximio presenta un argumento metafísico sobre el ente *per accidens* donde tiene lugar también el ente *per se*. A semejanza de estos últimos también los entes *per accidens* señalan cierta unidad. Y es esta característica trascendental que explica la razón por la cual la noción de ente *per accidens* puede incluir entes *per se*. La división de los entes *per accidens* explicita la división de las ciencias segundas, mientras que la categoría primera, reservada para la ciencia metafísica, es aquella del ente *per se*. Aquí la alusión es clara. Aquí se consideran, a la vez, la división categorial del ente y los modos trascendentales de decirse el ente *per se*.

El pasaje en cuestión pone brevemente de manifiesto (1) la unidad de cada ciencia especulativa, (2) la diferencia entre los saberes científicos y (3) la relación jerárquica entre tales ciencias. Cuando el texto señala que los entes *per accidens* expresan multitud es porque la física tiene como objeto al ente en cuanto materia – primera categoría–, y la matemática, al ente en cuanto cantidad –segunda categoría–. Y así en las ciencias el ente *per accidens* es y afirma cierta unidad dada en el ente *per se*. La unidad de cada ciencia está dada por la consideración de su objeto propio, mientras que ello dice a la vez su diferencia en comparación con los demás saberes. Asimismo, unidad y diferencia señalan la existencia de una relación epistémica que expresa un organigrama especulativo tripartito y jerárquico: metafísica, física y matemática. Las ciencias segundas de la física y la matemática, cuya existencia depende de la consideración de la unidad de los entes *per accidens*, están sujetas a la metafísica o ciencia primera en razón de la exigencia de la unidad de cada ente *per accidens* y de su dependencia de la unidad primera fundamental de los entes *per se*.

¹³ Francisco Suárez, *D.M. I*, I, 5: “Propterea enim dixi sermonem esse de ente per accidens quatenus tale est; nam illud, ut sic, non est ens, sed entia, et ideo directe non comprehenditur sub objecto unius scientiae, sed plurium, ad quas pertinere possunt entia per se ex quibus tale ens per accidens constat, ut D. Thom. notavit dicto lib. VI Metaph., lect. 4”.

2. Tomas de Aquino y los modos de decirse del ente

La *lectio* 4 del comentario de Tomás de Aquino a la *Metafísica* aristotélica excluye ciertamente el tratamiento de los entes accidentales como tema propio de la metafísica. Sin embargo, el argumento de Suárez no se condice con aquello que expresa literalmente el Aquinate. Parece sostenerse en una ligera alusión al texto, de acuerdo con el desarrollo que presenta este monje dominico en derredor del ente verdadero y el ente accidental.

La consideración de Tomás de Aquino en la *lectio* 4 es la siguiente: el ente que se dice idéntico a lo verdadero. Y su desarrollo gira en torno a la doble exclusión de la ciencia metafísica del ente intramental en cuanto accidental y verdadero, atribuyendo su tratamiento a la ciencia del intelecto o lógica y a la ciencia del alma¹⁴. Ahora bien, sobre la diferencia señalada, el texto suareciano decía que el ente *per accidens* es objeto de varias ciencias, porque tales entes se dicen pasibles de consideración científica en cuanto pueden llamarse *secundum quid* entes *per se*. No otra consideración podría darse a la sentencia del Dr. Eximio que señala “a las cuales pueden pertenecer los entes *per se* de que consta tal ente *per accidens*”. Ahora bien, si esta fuera la hermenéutica correcta, entonces la argumentación de Suárez se aproximaría al sentido otorgado por el Dr. Angélico. Empero, el intelectual jesuita parece francamente haber pensado la resolución del caso con una originalidad que quedaría disfrazada por su declaración de fidelidad a Tomás de Aquino. En efecto, el Dr. Eximio no cita directamente las palabras de Tomás ni trata el mismo tema cuando acude a su autoridad en el contexto aquí planteado de la segunda objeción. El texto tomasiano afirma:

“Y por lo tanto ambos quedan fuera [de la *Metafísica*] es decir, el ente accidental y el ente que significa la verdad [...] Y por otra razón, porque ambos, a saber el ente verdadero y el ente accidental, son respecto de algún género de ente, y no respecto del ente *simpliciter* por sí que es en las cosas, y no muestran alguna naturaleza distinta del ente que existe en la realidad por sí [...] De ahí que si se estudia suficientemente el género del ente que se contiene bajo las categorías, estará bastante aclarado el ente accidental y el

¹⁴ Cf. Tomás de Aquino, *Met.*, lib. 6 l. 4 n. 11: “Et ulterius concludit, quod quaecumque oportet speculari circa ens et non ens sic dictum, scilicet prout ens significat verum, et non ens falsum, posterius perscrutandum est, scilicet in fine noni et etiam in libro de anima, et in logicalibus. Tota enim logica videtur esse de ente et non ente sic dicto”.

ente veritativo. Y por este motivo, esos entes no se estudian, sino que se estudian las causas y los principios del ente por sí en cuanto es ente¹⁵.

A modo de conclusión

Francisco Suárez se declara comprometido con la filosofía de Tomás de Aquino. La presencia del Aquinate parece decisiva en sus obras, y especialmente en el tratado de la *Metafísica*, a juicio de las 1008 veces que lo cita¹⁶. La primera ocasión en la que ello sucede es la objeción segunda aquí considerada.

De acuerdo con el parecer del Dr. Eximio, la división tripartita del ente planteada en la objeción –ente por sí, ente accidental y ente de razón– expresaría la máxima extensión de la ciencia metafísica. La refutación de los entes de razón como integrantes de la extensión de la metafísica y la necesaria inclusión de los entes accidentales de las ciencias particulares en la ciencia máximamente racional pone de manifiesto la endeble y confusa situación en la que dicha ciencia parecía hallarse. La respuesta que ofrece el granadino rectificaría tal doctrina en lo que a su extensión se refiere. Allí subraya la imposibilidad de la metafísica de confundirse con los demás saberes, la imposibilidad de subsumir las ciencias física y matemática en la metafísica, el reconocimiento de tres ciencias independientes entre sí con objetos adecuados diferentes, y la relación entre ellas sin reduccionismos.

Ahora bien, la respuesta de Suárez, en conformidad con la tradición aristotelizante del saber, no dice otra cuestión que lo obvio: las ciencias especulativas son tres, y entre ellas la metafísica es la ciencia superior. De allí que

¹⁵ Tomás de Aquino, *Met.*, lib. 6 l. 4 n. 20: “Et ideo utrumque est praetermittendum; scilicet et ens per accidens, et ens quod significat verum”. Cf. Tomás de Aquino, *Met.*, lib. 6 l. 4 n. 21: “Et alia ratio est, quia utrumque, scilicet ens verum et ens per accidens, sunt circa aliquod genus entis, non circa ens simpliciter per se quod est in rebus; et non ostendunt aliquam aliam naturam entis existentem extra per se entia”. Cf. Tomás de Aquino, *Met.*, lib. 6 l. 4 n. 22: “Unde si determinetur sufficienter illud genus entis quod continetur sub praedicamento, manifestum erit et de ente per accidens, et de ente vero. Et propter hoc huiusmodi entia praetermittuntur. Sed perscrutandae sunt causae et principia ipsius entis per se dicti, in quantum est ens”.

¹⁶ Leopoldo Prieto López, *Suárez y el destino de la metafísica*, Madrid, BAC, 2013, pp. 162-163: Tomás de Aquino es el segundo autor más citado en las *D.M.* con un total de 1008 veces. En primer lugar, Aristóteles con un total de 1.735 veces y, en tercer lugar, Duns Scoto con 363 veces.

las demás interpretaciones reduccionistas de las ciencias –aun cuando pretendan sostenerse sobre los textos aristotélicos– sean falaces. La objeción y la respuesta comparten una tradición que pudo haberse resuelto únicamente en este marco especulativo. A Suárez le bastaba citar al mismo Aristóteles para resolver el caso. Empero, la intervención de Tomás de Aquino parece señalar alguna variante. La referencia directa es deficiente, y la totalidad de la respuesta condice un tanto forzosamente con la posición del Aquinate.

Para el Dr. Eximio se trata de la consideración de los entes accidentales como entes por sí en orden a justificar la diferencia entre las ciencias. Para el Aquinate, sin referencia a la totalidad de las ciencias especulativas, se trata de comprender qué sea el ente accidental y veritativo y, por qué ambos no son tema de esta ciencia. De allí que el único enlace sea aquel del ente accidental –con exclusión del ente veritativo– como ámbito propio de otra ciencia. En ambos casos la tesis compartida es la siguiente: la metafísica considera para sí y con propiedad el ente por sí en cuanto ente, o ente por sí *extra anima*.

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA

Frutos de la castidad en la vida del religioso según Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* II-II q. 15 y q. 151

Roberto José Merizalde

Introducción

Cuando en la contemporaneidad se encienden las polémicas en torno de algunos principios fundamentales, es de gran utilidad buscar la opinión de pensadores de siglos anteriores sobre la materia. La atemporalidad del pensamiento aporta luces sorprendentes acerca de la perennidad del principio en cuestión.

Acerca de la conveniencia del celibato del religioso, Tomás de Aquino expone la esencia de su pensamiento al respecto en la *Suma Teológica* II-II q. 15 y q. 151. En esta última se pregunta acerca de la castidad, su sentido y consecuencias. En la q. 15 el Aquinate discurre sobre la relación entre castidad y espiritualidad.

Es bueno recordar que Tomás habla como fraile dominico mendicante, precisamente desde la pureza del origen de la orden en la cual se consagró.

1. Castidad

Al abordar el tema Tomás precisa los parámetros del término: “El sujeto de la castidad es el alma, pero tiene por materia al cuerpo. Es misión de la castidad usar moderadamente de los miembros corporales conforme al juicio de la razón y a la elección de la voluntad”¹. Según su visión el hombre debe buscar los placeres que son buenos y no aquellos que hacen mal al alma.

Explica que: “‘Castidad’ procede de ‘castigo’ que la razón impone a la concupiscencia, domándole como a un niño, como repite Aristóteles. Y es virtud porque reúne las condiciones de tal, es decir es una fuerza regulada por la razón”². O sea, la recta razón no permite que las pasiones dominen tomando el timón del ser.

¹ Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 151, a. 1, ad 1, co.

² *S. Th.*, II-II, q. 151, a. 1, co.

La castidad no tiene solamente una dimensión meramente física, sino que la más importante es la espiritual.

“El nombre de castidad podemos tomarlo en dos acepciones. Si tomamos la castidad en un sentido específico, posee materia especial, a saber, los placeres venéreos. Si la tomamos en sentido metafórico [...], existe también una castidad espiritual”³.

Evidentemente la castidad espiritual depende de la corporal.

Cuando el hombre ama con intensidad, hay una suerte de unión espiritual entre el amante y el objeto amado estableciendo una interdependencia. Cuando el objeto del amor es lícito esa unión es digna. Ahora, cuando el objeto amado es nocivo al alma, entonces existe una lujuria espiritual que contamina al alma.

Tomás concluye afirmando que: “Cuando la mente humana se recrea en la unión espiritual con Dios y se priva de los placeres opuestos al orden divino se habla de castidad espiritual”⁴.

Así, la castidad tiene como finalidad dominar todo aquello que pueda ser desordenado en los placeres voluptuosos⁵, pero sucede que es propio de la naturaleza del hombre el instinto de la procreación, y es necesario que sea así, pues sin este instinto se extinguiría la humanidad de la tierra.

“Ahora bien: así como conviene que se conserve la naturaleza corpórea del individuo, también es un bien excelente el que se conserve la naturaleza de la especie humana. Y del mismo modo que, para conservar la vida del individuo, está el uso de los alimentos, así para la conservación de todo el género humano está el uso del placer venéreo”⁶.

El mal se encuentra en la desorientación y desmedida del uso natural de las cosas. La finalidad y la medida hacen de un mismo acto virtud o vicio. Es pecado,

³ S. Th., II-II, q. 151, a. 2, co.

⁴ S. Th., II-II, q. 151, a. 2, co.

⁵ Cf. Adolph Tanquerey, *A vida espiritual: explicada e comentada*, 1 ed. Anápolis, Aliança Missionária Eucarística Mariana, 2007, p. 569.

⁶ S. Th., II-II, q. 153, a. 2.

dentro de los actos humanos, aquello que se opone al orden de la razón, el cual hace que cada cosa se oriente convenientemente a su fin. Por tanto, no se comete pecado cuando el hombre hace uso de algunas cosas conforme al fin al que están destinadas, de un modo conveniente, siempre que tal fin sea realmente bueno⁷.

Dentro del prisma de la castidad, Tomás analiza los términos pudor y abstinencia.

Pudor y castidad son dos términos afines “Así, pues, la pudicicia se ordena a la castidad, no como una virtud distinta de ella, sino como expresión de una circunstancia de ella. Entretanto, no es raro confundir una con la otra”⁸.

“ ‘Pudicia’ es voz derivada de ‘pudor’, palabra que indica vergüenza. Por eso la pudicicia debe versar sobre aquellas cosas de que el hombre más se avergüenza, cual son los actos venéreos. Ahora, ellos se avergüenzan, sobretudo, de los actos sexuales, a tal punto, como dice Agustín, la honesta copula carnal en el matrimonio no está privada de cierta vergüenza”⁹.

El pudor viene a ser un instrumento que ayuda a la práctica de la virtud de la castidad, pues la vergüenza de exponer el cuerpo a la vista de otras personas, la castidad se hace más fácil. “La pudicicia se ordena a la castidad, no como virtud distinta de ella, sino como circunstancia especial”¹⁰.

Por otro lado, la abstinencia es la orientación de la razón a las obras para que se ordenen según su finalidad. Aunque tiene un sentido universal respecto de las apetencias naturales que pueden sufrir desórdenes, sino que se refiere habitualmente a los placeres de la mesa y del sexo¹¹.

⁷ S. Th., II-II, q. 153, a. 2.

⁸ S. Th., II-II, q. 151, a. 4, co.

⁹ S. Th., II-II, q. 151, a. 4, co.

¹⁰ S. Th., II-II, q. 151, a. 4, co.

¹¹ Cf. S. Th., II-II, q. 151, a. 3.

2. Oscurecimiento del *lumen rationis*

El eje del pensamiento del Aquinate acerca del fruto de la castidad gira en torno de la capacidad abstractiva del intelecto humano y la lujuria. Según su visión se trata de dos fuerzas antagónicas que están en constante fricción: Lujuria vs *lumen rationis*.

El deleite de la lujuria tiene como consecuencia inmediata el oscurecimiento del intelecto humano a punto de llegar a dejarlo ciego, o sea a perder el *lumen rationis*. La disminución de los bienes espirituales es el precio que se paga por el desarreglo de las pasiones. “Los placeres sexuales contaminan el alma humana haciéndola disoluta, por eso se dice que todo exceso es lujurioso”¹².

Analizando los placeres ve que los más intensos coactan la razón y disminuyen la capacidad intelectual. “Los placeres venéreos son más vehementes y aprisionan más la razón que los placeres de la comida. Por eso necesitan de un mayor freno y castigo; pues, si se le consiente, crece la concupiscencia y disminuye la energía racional”¹³.

Aristóteles es muy claro respecto de los peligros de la lujuria juvenil. “Los jóvenes sólo viven del deseo y de la pasión, y nada iguala en ellos al amor desenfrenado por el placer”¹⁴. Esto en razón del aspecto de agitación deleitable de la lujuria.

Tomás explica que la lujuria produce el desenfreno y en consecuencia: “Ceguera de alma, irreflexión, inconstancia, precipitación, amor de sí, odio a Dios, apego al mundo y desesperación en relación al mundo futuro”¹⁵.

Pese a su contraposición, razón y lujuria no se excluyen mutuamente, pues no se puede afirmar que quien piensa no es lujurioso y el lujurioso no piensa. Se trata de un proceso graduado y proporcionado:

¹² Cf. S. Th., II-II, q. 153, a. 1, ad. 1.

¹³ S. Th., II-II, q. 151, a. 3, ad. 2, co.

¹⁴ Aristóteles, *Obras completas*, Trad. Patricio de Azcárate, Buenos Aires, Anaconda, 1947, v. I, p. 104.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Os sete pecados capitais*, Trad. Luiz Jean Lauand, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 108.

“Aunque hay quien, sometido a los vicios carnales, pueda a veces tratar sutilmente cosas espirituales por la bondad de su ingenio natural o de un hábito sobreañadido, sin embargo, las más de las veces, su intención se aleja necesariamente de esa sutil contemplación por los placeres del cuerpo. Y así, los impuros pueden saber algunas verdades; pero su impureza constituye para ellos un serio obstáculo”¹⁶.

En el vicio de la lujuria la razón pierde su brillo y llega a perder la misma luz, pues, “entre los vicios de intemperancia merecen censura, sobre todo, los pecados de la carne, sea por insubordinación de los miembros genitales, sea porque son los vicios que **más subyugan la razón**”¹⁷.

La vehemencia del deleite carnal “debilita su operación en el plano intelectual”¹⁸. De ahí que la lujuria puede llegar a originar la “ceguera de la mente”, con el “consecuente desconocimiento de los bienes espirituales”¹⁹.

En esto Tomás ve una disminución gradual de las potencias superiores, todo ha de ser graduado: a mayor lujuria menor capacidad abstractiva. En la persona disoluta se opera la obnubilación del espíritu y en consecuencia se vela las cosas divinas. “Por la lujuria, sobre todo las potencias superiores, o sea la razón y la voluntad, quedan desordenadas”²⁰.

3. La luz del Religioso

La esencia de la vida del religioso radica en la entrega total a Dios²¹, se trata de una consagración ontológica buscando la perfección espiritual²². “Se llaman

¹⁶ S. Th., II-II, q. 15, a. 3 ad 1.

¹⁷ S. Th., II-II, q. 151, a. 4, ad. 3.

¹⁸ S. Th., II-II, q. 15, a. 3 co.

¹⁹ S. Th., II-II, q. 15, a. 3 co.

²⁰ S. Th., II-II, q. 153, a. 5.

²¹ Antonio Royo Marín, *La vida religiosa*, Madrid, BAC, 1965, v. 1, p. 281.: Es esencial a la castidad religiosa el que sea ratificada por un voto, promesa o juramento obligatorio ante Dios.

²² *Ibíd.*, p. 288. En virtud de este voto, el cuerpo del religioso queda destinado al culto de Dios, a la manera de un cáliz consagrado que no puede destinarse a usos profanos.

religiosos por antonomasia aquellos que se entregan totalmente al servicio divino, ofreciéndose como holocausto a Dios”²³.

La esencia de la vida del religioso es el abandono de las cosas materiales para ocuparse de las espirituales. Como es natural, el estado de perfección obliga a sacrificios, pues lo perfecto es arduo. El estado religioso fue instituido principalmente para alcanzar la perfección mediante ciertas prácticas con las cuales se suprimen los obstáculos a la caridad suprema²⁴.

Para Tomás el estado religioso requiere el alejamiento de todo aquello que pueda ser obstáculo a la unión de la voluntad humana con Dios, en particular el placer carnal. “Ahora la unión carnal impide que el alma se consagre totalmente a ese servicio. Y esto de dos modos: Primero, por causa de la intensidad del placer, cuya experiencia frecuente aumenta la concupiscencia, como observa Aristóteles”²⁵.

El Aquinate subraya la imposibilidad de unir los dos estados: “el religioso no puede ejercer los actos del matrimonio, que consisten en unirse corporalmente a la esposa, cuidar de los hijos y de todas las exigencias familiares”²⁶.

Por otro lado, la castidad es un presupuesto para la templanza: “el hombre que se agrada en abstenerse de los placeres corporales es temperante; entretanto, quien al proceder así, se entristece, es intemperante”²⁷.

Los vicios carnales son obstáculos potentes que desvían el espíritu de su meta de contemplación espiritual. “Los vicios carnales, cuanto más lejos están del espíritu, tanto más desvían su atención hacia cosas ajenas; por eso impiden más la contemplación del alma”²⁸.

El Aquinate destaca el eje de la cuestión de la castidad en el religioso:

²³ S. Th., II-II, q. 186, a. 1.

²⁴ S. Th., II-II, q. 186, a. 1.

²⁵ S. Th., II-II, q. 186, a. 3.

²⁶ S. Th., II-II, q. 88, a. 2.

²⁷ Tomás de Aquino, *Onze lições sobre a virtude: comentário ao segundo livro da ética de Aristóteles*, Trad. Tiago Tondinelli, Campinas, Ecclesiae, 2013, p. 36.

²⁸ S. Th., II-II, q. 15, a. 3 ad 3.

La perfección de la operación intelectual en el hombre consiste en la capacidad de abstracción de las imágenes sensibles. Por eso, cuanto más libre estuviere de esas imágenes el entendimiento humano, tanto mejor podría considerar lo inteligible y ordenar lo sensible²⁹.

La abstracción intelectual y recogimiento espiritual son los hijos primogénitos de la castidad³⁰. Es imposible alcanzar la perfección espiritual sin la castidad. “La abstinencia y la castidad, disponen extraordinariamente al hombre para que la labor intelectual sea perfecta”³¹.

Sin duda la castidad es fruto de la gracia como dice San Pablo (Gl 5-23), entretanto Tomás explica con claridad que “La castidad tiene razón de virtud en cuanto que obra conforme al dictamen de la razón; y es fruto del Espíritu Santo, en cuanto al gozo que en dicho acto existe”³².

Tomás afirma tajante: “La lujuria pervierte”³³, pues como afirmó claramente: “La disminución de los bienes espirituales es el precio que se paga por el desarreglo de las pasiones”³⁴. En sentido contrario, no hay virtud que una tanto a Dios como la castidad, pues a través de ella se potencia la visión divina³⁵.

Conclusión

Las palabras de Jesús son claras, concisas y con amplias consecuencias: “Bienaventurados los puros de corazón, porque verán a Dios” (Mt 5, 8). Por si hubiera duda el Apóstol las ratificó con firmeza al afirmar que no se puede servir a Dios y al conyugue “el soltero cuida de las cosas que son del Señor, de cómo

²⁹ S. Th., II-II, q. 15, a. 3 co.

³⁰ Plínio Corrêa de Oliveira, *O ideal proposto pela castidade*, São Paulo, 03 fev. 1973. Conferência. (Arquivo ITTA-IFAT): “A castidade é por excelência uma virtude pela qual a gente renuncia às comodidades, para servir por dedicação a um ideal mais alto”.

³¹ S. Th., II-II, q. 15, a. 3 co.

³² S. Th., II-II, q. 151, a. 1, ad 4, co.

³³ S. Th., II-II, q. 153, a. 5, ad. 4: “Pervertit luxuria”.

³⁴ Cf. S. Th., II-II, q. 153, a. 1, ad. 1.

³⁵ João Crisóstomo, *As bem aventuranças*, Trad. Lydia Christina, São Paulo, Paulinas, 1956, p. 19-20.: “los puros de corazón, [...] o aun los que viven en castidad, pues no hay virtud que, como esta, nos conduzca a la visión divina”.

agradar al Señor. El casado se preocupa con las cosas del mundo, buscando agradar a su esposa” (1Cor 7, 32-33).

Es de conocimiento común confirmado por la experiencia que aquellos que se desenfrenan toldan su inteligencia y opacan su espíritu.

En el caso del religioso, lo abandona todo para unirse lo más perfectamente posible a Dios, él no busca su agrado sino agradar a Dios. “Los que son de Jesucristo crucifican la carne, con sus pasiones y concupiscencias” (Gl. 5,24).

Para Tomás de Aquino el religioso es aquel que desprecia las cosas materiales para alcanzar una alta perfección espiritual. Ahora, es intrínseco a la lujuria una gran agitación de los sentidos; ésta es a su vez un freno para la espiritualidad del alma. De tal modo que perfección y sensualidad son dos términos opuestos.

Según su visión la castidad es condición fundamental para la espiritualización del religioso pues solamente a través de la pureza espiritual se puede volar a las cosas divinas y comprenderlas.

Criação, sub criação e ontologia, em São Tomás de Aquino e em Tolkien

M. Ivone P. M. Fedeli

Segundo Betina von Arnin, sua íntima amiga¹, Beethoven considerava que suas obras musicais, mais que de sentimentos e emoções, eram portadoras de pensamento filosófico, afirmando que a música possibilitava ao ouvinte uma sabedoria mais abstrata e elevada que a própria metafísica².

De certo modo, o mesmo se poderia afirmar de qualquer verdadeira obra de arte e, não por acaso, a arte já foi definida como “uma filosofia posta em símbolos”. Como observa Paul Bénichou, a arte é profundamente “portadora de ideias [...] o que não é nela, como alguns pensam hoje, um caráter inessencial”³. Mais ainda, como afirma Vergote,

“a linguagem simbólica pode ser linguística, artísticas ou ritual; ela é sempre o índice revelador de um mundo ausente e abscondito, ou, do ponto de vista oposto, o símbolo torna presente o ausente”⁴.

¹ A.W. Thayer et alii. *The life of Ludwig van Beethoven*, Nova Iorque, The Beethoven Association, 1921, Volume 3, p 360.

² Esse pensamento é reportado por Betina Von Arnin em carta a Goethe de 28 de maio de 1810. *Goethe's Briefwechsel mit einem Kinde: Seinem Denkmal*, Volume 2, Dümmler, 1835, p. 193.

Ver ainda: Alessandro Bertinetto, “Hegel e Beethoven? Note su un fraintendimento” in Letizia Michelion, *Die Lagne des Ideellen (Il lamento dell'ideale) – Beethoven e la filosofia hegeliana*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2019: 89-101.

³ Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain*, Paris, NRF, Éditions Gallimard, 1996, p. 18: “porteuse d'idées [...] ce qui n'est pas en elle, comme quelques-uns le pensent aujourd'hui, un caractère inessentiel”.

⁴ Antoine Vergote, “Le symbole”, *Revue Philosophique de Louvain*, N. 54. 1959: 197-224, “le langage symbolique peut être linguistique, artistique ou rituel; il est toujours l'indice révélateur d'un monde absent et abscond, ou, envisagé de l'autre biais, le symbole rend présent l'absent”.

Ou seja, presente na obra de arte, o pensamento metafísico, filosófico não é, no entanto, patente: necessita, para ser alcançado, reflexão, investigação, passagem do signo presente para a realidade ausente.

Mais que todas, a obra de arte literária, e especialmente a ficção narrativa, é apta a portar em seu bojo, sob o véu das personagens e dos enredos que se enlaçam, ideias filosóficas, políticas e religiosas que estão longe de ser óbvias para os leitores, mas que, nem por isso deixam de influenciar seu pensamento e mesmo suas convicções. Basta lembrar, por exemplo, a notável importância do papel desempenhado pela novela *Uncle Tom's Cabin* na difusão das ideias abolicionistas nos Estados Unidos.

Assim, não seria fora de propósito comparar os princípios referente à criação, e suas consequências ontológicas, analisados filosoficamente por São Tomás de Aquino, aos mesmos princípios, agora subjacentes à narrativa ficcional, que aparece na obra *O Silmarillion*, de J. R. Tolkien, tanto mais que, segundo Christopher Tolkien, responsável pela edição dessa obra póstuma de seu pai, “em seus textos tardios, a mitologia e a poesia cederam espaço a preocupações teológicas e filosóficas [...]”⁵.

Na discussão medieval do problema do ato criacional de Deus, o tema está fortemente ligado ao da ciência do Criador e foi fortemente debatido devido à chegada ao Ocidente dos textos de Aristóteles, cujas teorias sobre o conhecimento de Deus e, portanto, sobre suas relações com a criatura, não pareciam compatíveis com os dados da revelação cristã. São Boaventura, por exemplo, cuja aversão às ideias aristotélicas é bem conhecida, afirma que para Aristóteles:

“Deus não conhece senão a si mesmo e não tem necessidade de conhecimento de nenhuma outra coisa e move enquanto desejado e amado. Esses filósofos postulam que Deus não conhece nada e nenhum ser em particular [...]. Desse primeiro erro segue-se outro, a saber que Deus não tem nem presciência nem providência, do fato que ele não tem em si as razões das coisas pelas quais ele as conheceria”⁶.

⁵ J. R. Tolkien, *O Silmarillion*, São Paulo, Martins Fontes, 2012. Prefácio, p. VIII.

⁶ Bonaventure, *Collationes in Hexaëmeron*, VI, 2-3 *Opera omnia*, v. 5, Quaracchi, 360-361: “Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscat. [...]. Ex

Naturalmente, era importante para os filósofos cristãos do século XIII estabelecer, em primeiro lugar contra Aristóteles ou, pelo menos, contra uma determinada e muito difundida leitura do filósofo, que Deus conhece o mundo e, em segundo lugar, contra os filósofos árabes, comentadores de Aristóteles, que esse conhecimento de Deus estende-se até às menores determinações, sejam físicas sejam espirituais, de todas as criaturas⁷.

A questão toca de perto o dogma cristão da universal Providência Divina, consubstanciada na expressão da Sagrada Escritura que diz “até os fios de vossas cabeças estão todos contados”⁸ e, do ponto de vista filosófico, conecta-se diretamente à questão metafísica das relações entre Deus e o mundo, ou seja, à metafísica da criação.

Ora, como se sabe, no Livro Λ da Metafísica, Aristóteles afirma que, uma vez que o ato de pensar é especificado por seu objeto, o objeto da contemplação divina não pode ser outro senão o que há de mais divino e de mais digno, ou seja, a própria essência divina e, portanto, se “a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento”⁹, não podendo absolutamente depender de um objeto exterior, pois isso introduziria no Ato Puro uma impossível passividade e dependência.

Seria tal, para os comentadores árabes, a fundamentação filosófica para a afirmação de que ou Deus não conhece o universo ou só o conhece de forma abstrata, sem determinações particulares, estando, portanto, alheio ao seu governo¹⁰.

São Tomás tratará da questão em seu comentário à Metafísica de Aristóteles, procurando provar que a afirmação de que Deus não conhece o universo, ou não o

isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam, ex quo non habet rationes rerum, per quas cognoscat”.

⁷ Cf. Serge Bonino, “La science de l’*Ipsum Esse Subsistens*”, *Espírito*, 58. N. 157, 2019, p. 12.

⁸ Lc 12: 7.

⁹ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, c. 9 (1074 b 33-34), tradução de Marcelo Perine, São Paulo, Edições Loyola, 2014, p. 577.

¹⁰ Cf. por exemplo Averrois, *In Metaphysica*, XII, com. 51. (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venise, 1652, t. 8, 335 D), apud Serge Bonino, ob. cit. p. 14.

conhece senão abstratamente, é alheia à intenção de Aristóteles¹¹ e, ao comentar a citada afirmação do Estagirita, introduz uma consideração na qual lembra que a afirmação de Aristóteles –que Deus conheça outra coisa senão sua essência– refere-se não aos termos atingidos pelo conhecimento, que podem ser quaisquer, mas ao objeto que determina o intelecto, ou seja o *medium* do conhecimento e que, portanto, ao contrário de desconhecer o mundo, ao conhecer a si mesmo, Deus conhece todas as outras coisas, até a suas menores determinações¹².

Note-se, porém, que a justificativa fornecida pelo Aquinate para esse conhecimento divino de tudo, a partir do conhecimento de si mesmo, decorre do fato de tudo o que está fora de Deus ser considerado como seu efeito direto, ou seja, sua criatura, pois, “mais um princípio entende perfeitamente, mais entende em si mesmo seus efeitos, pois os efeitos estão contidos na força ativa do princípio¹³”.

Essa dependência da ciência divina da causalidade divina não é, porém, própria a São Tomás. Ela se encontra já, e ainda mais explícita, em Dionísio, uma das principais fontes de São Tomás:

“Não é a partir dos entes que o Intelecto divino se instrui e conhece os entes, mas a partir de si mesmo e em si mesmo, a título de Causa, ele possui antecipadamente e abarca por antecipação o saber, o conhecimento e a essência de todas as coisas”¹⁴.

O que gostaríamos de ressaltar, porém, é que essa diferença de considerações sobre a ciência divina e sobre suas causas e modos de operação, radica-se numa instância mais profunda, a da ontologia. Como afirma Bonino, “a ciência de Deus tem a mesma extensão que sua causalidade”¹⁵, ou seja, o mundo é conhecido de Deus na medida em que é seu efeito, tanto mais conhecido quanto mais é seu efeito.

¹¹ Sobre o tema da *intentio auctoris* para São Tomás, ver M. R. Narvaez, *Thomas d'Aquin Lecteur*. Louvain/Paris, Walpole, 2012.

¹² Tomás de Aquino, *Sententiam in Methaphysicam*, XII, l. 11, in <http://www.corpusthomicum.org/cmp12.html>, 05.08.2019.

¹³ Ibid.

¹⁴ Pseudo Dionísio, *Les Noms Divins*, VII, 2 (SC579,60-61) Cf. C. D'Ancona, “Proclus, Denys, le Liber de Causis et la science divine”, in O. Boulnois et al., *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle*, Paris, 2002: 19-44, apud Bonino, ob. cit. p. 17.

¹⁵ Bonino, ob. cit., p. 17: “la science de Dieu a la même extension que sa causalité”.

O conhecimento de Deus de todas as coisas, e seu decorrente governo sobre todas as coisas, decorre necessariamente de uma causalidade total, tanto em extensão quanto em compreensão, como em intensidade. E, por fim, essa causalidade absoluta decorre do status ontológico de ato puro, possuidor de todas as perfeições e, portanto, imutável.

Ora, justamente é isso, justamente, que não admitem os filósofos que defendem uma abordagem imanentista e mediatista da produção dos seres. Também para eles, certamente, a causalidade divina é, de certo modo universal, mas não atinge diretamente a todos os seres concretos, uma vez que estes são produções de outros seres, espécies de demiurgos, que intermediam a criação, sistema que São Tomás combate incessantemente, afirmando que “a essência divina [...] é a causa radical de todas as determinações positivas que se encontram nas criaturas”¹⁶. Como afirma ainda, “criação é o ato próprio apenas de Deus”¹⁷. Também para os sistemas mediatistas não é a divindade originária algo de imutável e perfeito, mas também ela, um ser sujeito à evolução, a mutações e a percalços.

Assim, no século XIII os adversários filosóficos de São Tomás são, sobretudo, os comentadores árabes de Aristóteles que, apoiados no filósofo, negarão a onisciência divina e a providência e ainda todos os grupos de cariz neoplatônico, que atribuem a criação do mundo a seres intermediários, entre o mundo humano e o mundo divino.

No século XX, encontraremos a mesma discussão não sob forma de debate filosófico, mas sob forma de narrativa ficcional na obra de J. R. Tolkien. Para a maioria dos comentadores o escritor inglês, a visão deste, expressa em sua teogonia, *Ainundilâlë*, primeira parte do *Silmarillion*, na qual, segundo seu filho e editor, Christopher Tolkien, ele trabalhou durante toda a vida, pode ser caracterizada como “pré-tomista”¹⁸, ou seja, tributária de doutrinas que atribuem um papel demiúrgico, criador, a vários seres criados pelo Deus supremo, Ilúvatar. Assim, Ilúvatar raramente intervém em sua criação¹⁹, deixando a cargo dos Valar ou Ainur, os quais,

¹⁶ Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a.3, ad 3.

¹⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 45, a.5.

¹⁸ A expressão é de McIntosh, *The Flame Imperishable*, Kettering, Angelico Press, 2017, p. 163.

¹⁹ Cf. R. C. Wood, “Tolkien’s Cosmogony”, In: <http://www.leaderu.com/humanities/wood-cosmogony.html>, 06.08.2019.

como ocorre em outros sistemas emanatórios, se distribuem em casais e se responsabilizam pela criação e governo dos diferentes seres do universo. São quinze ao todo, seis pares e três sem cônjuge, estes dois Valar e uma Valarië.

Manuë, o Senhor dos Valar, que preside seus conselhos e ratifica e santifica as obras dos demais, criador dos ares, dos ventos, das nuvens e dos pássaros, desposa Varda, a Exaltada, que fez as estrelas, e estabeleceu o curso do sol e da lua e é cultuada pelos elfos como Elbereth, Rainha das Estrelas ou Gilthoniel, Acendedora de Estrelas, e atende tanto aos pedidos dos elfos como dos homens.

Aulë, que fez a maior parte das substâncias que formam a Terra –Arda–, além de ter criado o Sol e a Lua, fez também os anões que habitam as profundezas da terra e são hábeis mineiros, e é esposo de Yawanna, a qual criou todos os animais e árvores, além dos Ents, criaturas arboriformes cuja missão é proteger as florestas.

Ulmo, Mestre do Desejo, autor das visões e dos sonhos, é marido de Estë, juntamente com quem cuida de dar repouso aos Valdar no Jardim de Lórien.

Mandos, que mantém as Casas dos Mortos e conhece o julgamento de Ilúvatar a respeito de todos os seres é o juiz dos Valar e casou-se com Vairë, que tece as tapeçarias que cobrem as paredes da fortaleza em que habitam, e que contém todos os eventos que ocorreram no tempo.

Oromë, grande caçador e guerreiro, é marido de Vana, irmã mais nova de Yawanna, amiga das flores e dos pássaros, que logo aparecem quando ela está presente.

O último par é formado por Tulkas, o mais forte dos Valar, não muito intelectual, mas fiel e verdadeiro, e Nessa, última das Valarië, que está ligada ao mesmo tempo aos veados e à dança e é irmã de Oromë.

Desprovidos de cônjuge são Ulmo, que é Senhor das Águas, Arquiteto chefe de Arda e o que mais aprendeu música com Ilúvatar; Niema, a maior das Valarië, ligada ao sofrimento e a dor, cheia de compaixão pelos que foram prejudicados por Melkor, o terceiro Valar sem par, porque o mal não pode doar-se inteiramente a ninguém. Melkor é o traidor entre os Valar, invejoso de Ilúvatar e que procurará tomar Arda como seu domínio, sendo derrotado e aprisionado pelos demais Valar por três idades, mas vindo a ser solto, através de enganos, por Manuë.

Vê-se, assim, um completo e complexo sistema de relações de criação e governo, uma verdadeira teogonia, pois os Valares assemelham-se notavelmente mais aos deuses de Hesíodo, tanto em natureza quanto em ação, do que aos anjos – substâncias separadas – da filosofia ou da teologia cristãs.

Segundo McIntosh, podemos encontrar na teogonia de Tolkien muitos paralelos com o *Timeu*, embora ressalte que

“enquanto tanto o demiurgo de Platão quanto os Valar de Tolkien fabricam o mundo a partir de matéria pré-existente, tanto a natureza dessa matéria e, em consequência, a motivação por trás a feitura do mundo de seus respectivos demiurgos se diferencia de modos significativos”²⁰.

Como observa Bonino, por trás da questão da causalidade divina e, portanto, de sua relação mais ou menos direta com a criação, subjaz uma questão ontológica: é do próprio modo do ser divino que decorre sua relação com o universo.

A concepção de criador da filosofia tomasiana é um criador único e absoluto, que não delega seu poder criador a nenhum ser intermediário, razão pela qual tem, em primeiro lugar, um conhecimento total de todos os entes da criação até suas menores determinações e, em segundo lugar, o governo de todos os eventos que envolvem suas criaturas, embora respeitando as exigências de suas respectivas naturezas²¹.

Por outro lado, os sistemas emanatistas e mediatistas, conferem ao criador níveis diferentes de relação com os seres criados, muitos deles produtos de subcriadores e, portanto níveis diferentes níveis de conhecimento e de governo do mundo. Ao Deus onipotente de São Tomás, esses sistemas se lhe opõem um deus mais débil, frequentemente envolvido em conflitos cósmicos com inimigos que lhe são muito próximos em poder.

²⁰ J. S. McIntosh, *The Flame Imperishable*, Kettering, Angelico Press, 2017, p. 168: “while both Plato’s demiurge and Tolkien’s Valar fashion the world out of pre-existing matter, both the nature of this matter and, as a consequence, the motivation behind the word-making of their respective demiurges differ in significant ways”.

²¹ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I q.22 a. 4.

Uma última observação: Lazu, em seu estudo sobre os níveis de iniciação na obra de Tolkien, afirma que,

“Seguindo complexas e complicadas rotas dotadas de muito óbvios elementos de iniciação, as figuras maiores das lendas de Tolkien ilustram perfeitamente algum tipo de princípio ‘alquímico’, por assim dizer, colocado no próprio coração de cada uma dessas narrativas: passando através de certas situações ou experiências extremas, o Herói adquire um novo status, um estado ‘sagrado’ ‘do ponto de vista ontológico, fundamentalmente diferente do ‘profano’, específico dos seres humanos comuns’”²².

De fato, os personagens centrais de Tolkien cumprem invariavelmente um percurso que realiza todas as etapas da viagem iniciática e que, também invariavelmente, se conclui com a transmutação ontológica do herói²³. É mais um índice que se acrescenta aos demais. Tanto os processos de emanção e de sub-criação anteriormente mencionados, quanto a referência a um processo iniciatório, presente na obra de Tolkien, poderiam apontar para uma ideia de criador de status ontológico oposto ao postulado de São Tomás de Aquino: imanente e não transcendente, sujeito a um processo evolutivo e não ato puro, passível e não onipotente.²⁴

Mas estas são apenas pistas de pesquisa. Conclusões mais definitivas e nuançadas necessitam, sem dúvida, de maiores e mais detalhadas investigações.

²² Robert Lazu, “Towards the centre of the self by getting inside the belly of the dragon: levels of initiation in Tolkien’s Works”, in *Acta Iassyensia Comparationis*, 5/2007, p. 124: “Following complex and complicated roads endowed with a very obvious element of initiation, the major figures of Tolkien’s legends perfectly illustrate some kind of an ‘alchemic’ principle, to put it in this way, the one placed at the very heart of any of these narratives: by going through certain extreme situations or experiences, the Hero acquires a new status, a ‘sacred’ one from the ontological point of view, fundamentally different from the ‘profane’ one, specific to ordinary human beings”.

²³ Cf. Simone Vierende, “Le voyage initiatique”, *Romantisme* N. 4, 1972: 37-44; “Voyager doit être un travail sérieux”.

²⁴ Sobre o status ontológico e as relações do demiurgo com a criação, cf. Gretchen Reydam-Schils, *Demiurge and providence*, Turnhout, Brépols, 1999.

El tema de los mundos posibles en el pensamiento de Juan Duns Escoto

Olga L. Larre

Si bien ha sido Leibniz quien introdujo por primera vez la noción de mundos posibles en su *Teodicea* (1710), podríamos sugerir que el tema hunde sus raíces en el medioevo. En efecto, entendemos que es posible plantear la proximidad de esta teoría con doctrinas de Duns Escoto, pensador de marcadas afinidades metodológicas y doctrinales con el filósofo moderno.

La positiva valoración realizada por Leibniz de la escolástica en general, y de Escoto en particular, no necesita mayores demostraciones¹. En su *Disertación metafísica sobre el principio de individuación* la posición de Escoto es críticamente comentada por Leibniz, y en su *Teodicea* aparecen también referencias al maestro franciscano². Sin embargo, a pesar de los puntos de contacto y las referencias ostensibles que adquiere en Leibniz dicha tradición, no se ha encarado una investigación sistemática de la recepción del pensamiento tardo escolástico en la filosofía leibniziana. La completa bibliografía escotista de Tobías Hoffman³ registra

¹ El hecho es verificable por una vía de transmisión a través de la filosofía de F. Suárez y por su empleo en los manuales de metafísica de la época. Sobre el particular puede consultarse: M. Devaux – M. Lamanna, “The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)”, *Quaestio* 9, 2009: 173-208; L. Honnefelder, “Metaphysics as a Discipline: From the ‘Transcendental Philosophy of the Ancients’ to Kant’s Notion of Transcendental Philosophy”, en Russell F. y Lauge N. (comps.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, Dordrecht, Kluwer, 2003: 53-74; L. B. McCullough, “Leibniz and Traditional Philosophy”, *Studia Leibnitiana* 10, 1978: 254-271; A. Robinet, “Suarez im Werk von Leibniz”, *Studia Leibnitiana* 13, 1981: 76-96.

² Cf. M. Latzer, “The Proofs for the Existence of God: Henry of Ghent and Duns Scotus as Precursors of Leibniz”, *The Modern Schoolman* 74, 1996/87: 143–60 (p. 156, nota 70).

³ T. Hoffman, *Duns Scotus Bibliography From 1950 to the present*. Recurso electrónico disponible en: <http://faculty.cua.edu/hoffmann/scotus-bibliography.htm> (Fecha de consulta: 4/4/2016). Entre ellos, un estudio monográfico de carácter histórico: S. Di Bella, “Il fantasma dell'ecceità: Leibniz, Scoto e il principio d' individuazione”, *Quaestio*, 8, 2008: 535-67 y D. González Ginocchio, *Sobre la comprensión histórica de la modalidad en metafísica: Escoto y Leibniz*, U. de Navarra, recurso electrónico disponible en: https://www.academia.edu/748950/Apuntes_sobre_la_comprensi%C3%B3n_hist%C3%B3ric

tan sólo unos pocos estudios comparativos entre ambos filósofos, marcando el carácter exiguo de los antecedentes contemporáneos sobre trabajos que desarrollen esta línea de indagación.

1. Antecedentes medievales del problema

En particular han sido algunos pensadores de la tradición analítica quienes discutieron en las últimas décadas la posibilidad de una virtual anticipación de la teoría de los mundos posibles aneja a la ontología de la contingencia de Escoto. Se podría incluso recurrir tal como lo sugiere Douglas Langston⁴ a antecedentes más remotos, vinculando la teoría de los mundos posibles con Agustín de Hipona quien se preguntaba por las cosas que Dios pudo pero no quiso crear, cosas que incluyen otra historia, otra creación distinta de la nuestra y, presumiblemente, otros individuos⁵.

En un pasaje complejo, tratando de entender lo que significa la expresión “los siglos de los siglos”, y sosteniendo una posición contraria a la de quienes afirman la eternidad del mundo, de la especie humana y el eterno retorno de las cosas, San Agustín dice, de manera enigmática que:

“No me atrevo a decidir si los llamados siglos de los siglos son los que se suceden en sucesión continua y corren en ordenado desorden [...] o si por los siglos de los siglos deben entenderse los siglos que se mantienen estables y fijos en la sabiduría de Dios y son como causas eficientes de estos siglos que el tiempo roe con su diente”⁶.

Los siglos de los siglos **estables y fijos** pueden corresponder a todas las posibles creaciones divinas, algo que solo Dios conoce, correspondiendo al mundo real los siglos de los siglos en **sucesión continua**. En la mente divina existen todos los

a_de_la_modalidad_en_metaf%C3%ADsica_Escoto_y_Leibniz_ (Fecha de consulta: 4/42016).

⁴ D. Langston, *God's Willing Knowledge: the Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, Pennsylvania University Press, 1986.

⁵ Remito al lector al libro de Simo Knuutila, *Modalities in Medieval Philosophy*, Londres-Nueva York, Routledge, 1993, p. 69 ss.

⁶ San Agustín, *Obras completas*. Vol. 17. *La ciudad de Dios*, Libro xii, cap. 19, edición de la BAC.

mundos posibles y nuestro mundo es uno entre ellos, el único actualizado por la voluntad divina. Y lo propio de esos mundos posibles es que no son sucesivos sino simultáneos, la sucesión es una nota típica del mundo real.

En esta misma línea y, a partir de una interpretación que supone que la omnisciencia divina implica admitir la doctrina de los mundos posibles, Campos Benítez⁷ sostiene que Tomás de Aquino constituye también un antecedente en el tema. En efecto, en el orden del conocimiento divino, Aquino establece una distinción entre conocimiento por visión y conocimiento por simple inteligencia. Dios conoce en su esencia las cosas: por visión conoce nuestro mundo, pero por simple inteligencia conoce todos los mundos posibles que pudo haber creado, aunque no lo hizo. Conoce así los posibles: aquellos que no existen, no existieron, ni existirán⁸. Tomás de Mercado, un lógico novohispano del siglo XVI, a partir de esta doctrina de Aquino dice que sólo Dios llama con sus propios nombres a las cosas que existen como a las que no existen, aludiendo al mundo real y a mundos solo posibles⁹.

2. Escoto y los mundos posibles

Sin embargo, entendemos que la teoría de los mundos posibles solo aparece a la manera de real antecedente respecto de las teorías modernas, en el tardo medioevo, con el surgimiento de las nuevas ontologías que toman fuerza en la filosofía islámica, bajo la radical distinción entre existencia necesaria y contingente. En esta nueva cosmovisión, la existencia emerge como un atributo o accidente, como realidad conferida por Dios a los seres posibles a través del acto de creación¹⁰.

⁷ J. M. Campos Benítez, “Literatura, Teología y mundos posibles: una manera de leer a Jorge Luis Borges”, *Tópicos* 42, 2012: 207-222.

⁸ Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* I, c.66.4: “*Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit, extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt*”.

⁹ Tomás de Mercado, “Deus enim solus est qui vocat ea, quae non sunt, nominibus propriis, tanquam ea quae sunt” Cf. *Comentarii lucidissimi in textum Petri Hispani, L.II, c.9*, Sevilla 1571.

¹⁰ Ch. H. Kahn, “Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy”, en P. Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*, Fordham University Press, New York, 1982, pp. 7-8.

El modo en el que Avicena abordó el problema del ser le permitió entenderlo como indiferente –no repugnante– respecto de la existencia, de manera que la esencia se convierte en la condición de posibilidad de su propia existencia extramental o mental. Y por lo tanto el fundamento de la realidad no es su existencia, sino lo que subyace a la misma, su esencia, mientras que la existencia implica posibilidad y contingencia.

Y esta es, particularmente, la metafísica que asume Escoto donde el mundo es contingente pues pudo no haber sido, pero fue; o que, por el contrario, siendo, puede no ser.

La teoría de los posibles escotista supone dos aspectos fundamentales en su desarrollo: en primer lugar, propone conceptualizar la génesis de los posibles de modo independiente respecto de la voluntad divina, causa de su existencia real; y en segundo término entiende que los posibles se distinguen de la esencia divina, aspecto bajo el cual procura resguardar la simplicidad de Dios.

Escoto, resignifica la doctrina del Estagirita asumiendo el pensamiento de Avicena, al definir lo posible como aquello que ni es en sí mismo necesario, ni incluye contradicción¹¹. En esta definición, aparecen dos elementos que destacamos.

En conformidad con el primero, no puede darse un ser posible que sea necesario. El ser necesario es un modo de ser absolutamente distinto e infinitamente más perfecto que el posible; Escoto expresamente indica que el ser necesario tiene por sí mismo una entidad indefectible –*habet entitatem indefectibilem*–, una entidad a la que nada le falta. El ser posible, por el contrario, posee una entidad defectible, imperfecta¹², de allí que no tenga una relación necesaria con el ser o existir; puede ser o no ser.

¹¹ 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 necessario”.

¹² Juan Duns Escoto, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Liber IX, q. 2, n. 3 (*Opera Omnia*, Edición Wadding- Vives, t. VI, p. 532) “Alio modo sumitur potentia, ut opponitur necessario, et sic loquitur Avicenna de possibili 1^a Metaphysicae suae; et sic dicitur necesse quod ex se habet entitatem indefectibilem, ens possibile, quod defectibilem”.

El segundo aspecto señala que el ente posible no incluye contradicción. No hay una repugnancia lógica para unir los elementos formales o esenciales que constituyen lo posible. En tal sentido, solo se contrapone formal y esencialmente al imposible lógico. Escoto considera que la no contradicción de los términos o formalidades es condición –diríamos *a priori*¹³– para su existencia. Por lo cual la posibilidad queda asumida en términos de consistencia semántica; contrariamente, a lo imposible le repugna el existir.

Asumiendo este primer discernimiento, Escoto agrega una nueva precisión, al referir dos órdenes de posibilidades: la formal y la ontológica. La formal proviene de la relación de compatibilidad y no contradicción entre las notas constitutivas de lo posible. En cambio, la posibilidad ontológica reconoce como causa o principio, el entendimiento divino.

Las posibilidades formales o lógicas se pueden conocer en sí mismas; de hecho, serían lo que son, incluso si Dios no existiera. Escoto afirma que, si *por un impossibile*, ni Dios ni el mundo existiese, la proposición “El mundo es posible” expresaría igualmente una posibilidad lógica¹⁴. 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 más¹⁵. Amalgama, 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. Y en punto a ello su opinión es contundente: “la primera razón de posibilidad en la creatura no radica en la potencia activa de Dios u omnipotencia, sino en el intelecto porque a través del intelecto se constituye en su ser inteligible primero”¹⁶. Esta doctrina de la *Reportatio* se replica

¹³ A. Pérez Estevez, “Duns Escoto: El posible lógico y su relación al ser”, *Revista de Filosofía*, (Maracaibo) 23, n. 51, 2005, p. 2.

<https://es.scribd.com/document/322123500/Duns-Escoto-El-posible-logico-y-su-relacion-al-ser> 19/10/2018 Fecha de consulta: noviembre/2018.

¹⁴ Juan Duns Escoto, *Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n. 49 (*Opera Omnia*, Edición Vaticana, 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”.

¹⁵ Juan Duns Escoto, *Ord.*, I.7.1, 27; *Lect.* I.7, 32, I.39.1- 5, 49.

¹⁶ Juan Duns Escoto, *Reportatio I-A*, dist. 43, q. 1, n. 22, ed. Wolter - Bychkov, vol. 2, p. 526). “[P]rima ratio possibilitatis in creatura non est potentia activa Dei sive omnipotentia,

de modo idéntico en la *Ordinatio*¹⁷ de manera que podemos considerarla expresión genuina de su pensamiento.

Hay un primer auto conocimiento divino previo al conocimiento de las virtualidades de su esencia, por ello los posibles no se constituyen al margen o fuera de la esencia divina. Si se pierde la centralidad de la esencia divina se corre el riesgo de *reificar* el posible. Hay un primer instante en el que la esencia divina abarca todo lo que es lógicamente posible, entendiendo que puede existir todo aquello que no sea imposible, de modo que no hay posibilidad de existencia para lo imposible¹⁸.

Y así como la comprensión de la modalidad en categorías aristotélicas se desarrolló sobre la base de la contingencia entendida desde alternativas sucesivas; Escoto sistematiza una teoría de la contingencia sincrónica que le permitió una nueva conceptualización de la metafísica.

Esta concepción sincrónica de la modalidad es parte del argumento que prueba que la primera causa no actúa necesariamente. Para Escoto, el acto creador de la voluntad divina es libre, si y solo si, podría haber sido distinto a como es, y no simplemente porque pudo no haber sido.

Por las mismas razones un agente será libre no porque pueda autodeterminarse hacia una de las infinitas posibilidades a su alcance o porque pueda elegir en un momento una y/o en otro momento otra, sino porque en el momento que elige una posibilidad, puede elegir su contraria e incluso, puede no elegir.

sed intellectus est prior ratio possibilitatis eius, quia per intellectum constituitur in esse intelligibili primo". Y confirma inmediatamente: "(...) per quodcumque in Deo constituitur primo in esse intelligibili, illud est sibi prima ratio possibilitatis; sed per omnipotentiam, ut distinguitur contra intellectum, non constituitur creatura primo in esse intelligibili, sed per intellectum; ergo etc."

¹⁷ T. Hoffmann, "Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect" en S. Brown et al (ed) *Philosophical Debates at Paris in the early fourteenth century*, Leiden, Brill, 2009, p. 359-379, nota 37.

¹⁸ Juan Duns Escoto, *Ord* I, d. 43, 5: "nihil est simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo, et non propter respectum aliquem affirmativum vel negativum eius ad aliquid aliud primo. [...] 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".

Es bajo esta intelección de la teoría de la elección que S. Dumont¹⁹ afirma que en Escoto se origina la semántica de los mundos posibles a partir de un modelo de la causalidad que describe como “multiplicidad referencial respecto a modelos alternativos sincrónicos”. Escoto –afirma Dumont– piensa el ámbito de la posibilidad como una región que da lugar a composibles, que podrían ser conceptualmente aproximados a las entidades propias de los mundos posibles. El maestro escocés abandona los modelos extensionales y diacrónicos en los que los modos alternativos se refieren a un único mundo existente tal como existe en un instante de referencia, clasificando cosas y eventos en base a su recurrencia. Este modelo diacrónico propio del mundo griego, supone un mundo estable en su eterno retorno y necesario en su ser y devenir.

Desde una teoría de la contingencia Escoto da nueva forma a la teología, la metafísica y la ética. Y así como la causa primera es libre, por las mismas razones y en el mismo marco conceptual, un agente no es libre porque puede auto determinarse hacia una de las infinitas posibilidades a su alcance sino porque puede elegir una posibilidad y su contraria y, porque, incluso, puede no elegir.

Lo interesante de esta visión de Escoto es que obliga a revisar los esquemas de tradición aristotélicos para incluir en ellos la posibilidad en el ahora. Nos sitúa frente a un modelo disruptivo respecto del paradigma de la modalidad aristotélica caracterizado por la frecuencia temporal, la posibilidad como potencia y las modalidades diacrónicas²⁰.

En cada punto temporal hay presente por lo menos una posibilidad como alternativa. Escoto emplea la teoría de los instantes de naturaleza para dar cuenta de una distinción no-temporal en el orden de lo sucesivo, tornando la diacronía temporal en diacronía esencial²¹.

¹⁹ S. Dumont, “The origin of Scotus’s theory of synchronic contingency”, *The modern schoolman*, 71, 1995: 149-167.

²⁰ T. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, Londres-Nueva York: Routledge, 1993. Para la comparación con Aristóteles: pp. 1-31. En línea: <http://www.filosofia.unimi.it/zucchi/NuoviFile/KNUUTTILA.pdf> Fecha de consulta: 10/7/2019.

²¹ D. González Ginocchio, *Sobre la comprensión histórica de la modalidad en metafísica: Escoto y Leibniz*, Universidad de Navarra, 2009, p. 136. Versión en línea:

https://www.academia.edu/748950/Apuntes_sobre_la_compreensi%C3%B3n_hist%C3%B3rica_de_la_modalidad_en_metaf%C3%ADsica_Escoto_y_Leibniz_ Fecha de consulta: junio 2019.

Musica speculativa* como ciência e arte liberal no tratado *Speculum Musicae

Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso

Introdução

Magister Jacobus de Ispania¹ (c. 1260-c. 1340), em seu extenso tratado *Speculum Musicae*, efetuou uma reproposição de todo o arcabouço teórico referente à tradição da *musica speculativa* reestabelecendo-a conforme o quadro de pensamento do aristotelismo latino escolástico associado às correntes intelectuais do século XIII, tendo dentre suas referências Santo Tomás de Aquino². Jacobus intentava mostrar a pertinência e continuidade dessa tradição (herdada da antiguidade e posteriormente assimilada e adaptada a um quadro de referência cristão por autores como Santo Agostinho e Boécio e Cassiodoro) enquanto inserida em um quadro epistemológico de influência aristotélica, uma vez que até então ela havia sido apresentada conforme uma moldura de pensamento de forte influência neoplatônica. O intuito de Jacobus se insere dentro do programa da escolástica do século XIII, referente à recepção da obra de Aristóteles e de sua adaptação ao quadro de pensamento da teologia católica.

Por *musica speculativa* ou *theorica* deve-se compreender aquela área da música necessária enquanto pré-requisito à formação do filósofo e teólogo católico na Idade Média³, enquanto disciplina integrante do programa das *artes liberales* (*trivium* e *quadrivium*). A música aí estudada não era a *musica practica* (a habilidade de cantar, tocar um instrumento e de composição musical), mas sim a *speculativa*.

¹ Anteriormente identificado como Jacobus Leodiensis. Cf. Margaret Bent, *Magister Jacobus de Ispania, Author of the Speculum Musicae*, Surrey/Burlington, Ashgate, 2015.

² 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, 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: 240-244; Karen Desmond, *Behind the mirror: revealing the contexts of Jacobus's Speculum Musicae*, Michigan, UMI Dissertation Publishing, 2009, pp. 302-303.

³ Albert Seay, *Music in the medieval world*, New Jersey, Prentice-Hall, 1965, p. 3.

Trata-se não somente do estudo daquilo que hoje se convencionou chamar de “teoria musical”, mas, sobretudo dos princípios filosóficos, teológicos –portanto especulativos e abstratos– que regem a obra musical concreta, isto é, sonora (a *musica instrumentalis*) e do modo como esses princípios a ela se aplicam. Esse estudo especulativo da música baseia-se numa concepção de que a música manifesta e é constituída por princípios correspondentes a uma concepção de mundo e natureza (*musica mundana*), de natureza humana (*musica humana*) e de Deus e das coisas transcendentais, espirituais e separadas da materialidade (*musica coelestis vel divina*)⁴.

Segundo Ferreira⁵, os medievais concebiam a música como símbolo audível, sonoro da ordem ontológica estabelecida por Deus. Segundo Seay⁶, a função da música na perspectiva da *musica speculativa* era a de “atuar como um *speculum* ou “espelho” do universo, um meio pelo qual se pode compreender a harmonia das criações de Deus”. Desse modo, a finalidade da música seria antes de tudo refletir e manifestar sonoramente princípios filosóficos e teológicos de modo a conduzir a alma à contemplação dessas verdades. Antes de empreender o estudo direto desses princípios na filosofia e na teologia, a *musica speculativa* como *arte liberal* fornecia ao estudante uma noção introdutória e analógica (portanto indireta) desses princípios a partir do seu reflexo no espelho da música. Seu estudo deveria desenvolver a capacidade intelectual referente à apreensão de tais princípios enquanto presentes na obra musical, atividade que era chamada de *speculatio* (“especulação”) musical⁷.

Toda arte (“reta razão do fazer”) é uma atividade ou operação intelectual que dirige outra operação em vista da produção de algo. Quando a operação dirigida é também uma operação intelectual (a inteligência se dirige ou governa a si mesma)

⁴ As concepções de *musica instrumentalis*, *mundana* e *humana* foram desenvolvidas por Boécio (480-525) em sua obra *De Institutione Musica*. A concepção de *musica coelestis vel divina* consiste num desenvolvimento posterior, feito pelo Magister Jacobus no tratado *Speculum Musicae*, (visando complementar Boécio ao levar em conta a reorientação escolástica aristotélica da filosofia e da teologia do século XIII) como veremos a seguir.

⁵ Manuel Pedro Ferreira, “Proportions in Ancient and Medieval Music”. Gerard Assayag, Hans Georg Feichtinger, Jose Francisco Rodrigues (Eds.). *Mathematics and music: Diderot Forum*, Lisboa/Paris/Viena, Springer-Verlag, 2002, p. 1.

⁶ Albert Seay, ob. cit., p. 3.

⁷ Boécio em seu *De Institutione Musica* afirmava ser a *speculatio* a atividade que definia o *musicus* (*De Inst. Mus.* I, c. 34). Sobre a *speculatio* como conhecimento indireto da causa a partir dos efeitos, ver ST, II-II, Q. 180, a.3.

em vista da produção dessa mesma operação enquanto desenvolvimento ou florescimento do potencial próprio da inteligência, tal *habilitade* corresponde a de uma *arte liberal*, visto que ser livre é poder governar ou dirigir suas próprias ações (no caso da *musica speculativa*, a operação intelectual produzida é a *speculatio* musical). Quando a operação dirigida é uma operação do corpo em vista à produção de um objeto sensível (um móvel, no caso da marcenaria, ou uma melodia no caso da composição ou execução), tal *habilitade* corresponde a uma *arte servil* ou *mecânica*, visto que a atividade do corpo não rege (nem pode reger) a si mesma, mas é governada e dirigida pela inteligência.

De acordo com essa visão, a *musica* era concebida tanto como uma ciência quanto como uma arte. Concebida como ciência, era tanto *speculativa* (integrando todas as ciências especulativas) quanto *practica*. Concebida como arte, era tanto *liberal* (produtora da *speculatio* musical) quanto *mechanica* ou *servil* (produtora da obra musical sonora). Colocado deste modo, pode parecer que o estatuto epistemológico da *musica* seria algo confuso ou mal formulado cientificamente, uma vez que ela se encaixaria em todas as áreas do saber. No entanto, como veremos, essa concepção da *musica* não resulta de uma indefinição ou má formulação filosófica de seu estatuto, nem implica em um caos epistemológico, mas configura-se como uma elaboração bem determinada e sofisticada do pensamento escolástico medieval.

A música como ciência

No primeiro capítulo do *Speculum Musicae*, ao apresentar o assunto que nele será abordado, Jacobus afirma que seu leitor poderá “com os olhos do intellecto ver refletidas como num espelho [*speculari*] algumas questões tanto da música teórica como da prática, tanto em sua concepção geral como particular”⁸. Jacobus atrela a compreensão do conteúdo de seu tratado a uma determinada atividade intelectual (*speculatio*), e subdivide a música como ciência teórica e prática, e em uma concepção geral e outra particular. No mesmo capítulo, ele especifica seu foco, afirmando que “o objeto desta obra será a música em sua concepção geral, na

⁸ “[...] in quo mentis oculis aliqua speculari poterunt, ad musicam tam theoricam quam practicam, generaliter specialiterque sumptam spectantia”. Jacobus Leodiensis, *Speculum Musicae*, Roger Bragard, (ed.), Roma, American Institute of Musicology, 1955, I, c. I.

medida em que ela abarca todas as coisas: Deus e as criaturas, incorpóreas e corpóreas, celestiais e humanas, e as ciências teóricas e práticas”⁹.

A divisão das ciências entre especulativas (ou teóricas) e práticas é um dado presente no aristotelismo escolástico¹⁰. As ciências especulativas seriam aquelas que se ocupam do conhecimento daquilo que não pode ser jamais produzido pelo homem, mas apenas conhecido (a natureza do mundo criado, a natureza humana, a ordem ontológica estabelecida por Deus e o próprio Deus). As ciências práticas são as que se ocupam do que pode ser produzido por ação humana. Parece contraditório uma ciência ser ao mesmo tempo especulativa e prática. No entanto, o modo peculiar conforme o qual a música era concebida não permitia tal contradição, visto que, tal como afirmado por Jacobus, haveria a distinção entre uma concepção geral de música e uma concepção particular.

No segundo capítulo, Jacobus define a música como ciência, mostrando como é possível a música possuir esse estatuto epistemológico peculiar. Jacobus ampara-se na definição de música dada por três autoridades distintas: Boécio, Isidoro de Sevilha e Roberto de Kilwardby. As definições dadas por Boécio (“... a faculdade harmônica é a que pondera a concórdia entre os sons agudos e graves”)¹¹ e por Santo Isidoro (“... música é a destreza na modulação, e se compõe de som e canto”)¹² dizem respeito a concepção particular de música, ou seja, a que trata da *musica instrumentalis* ou **sonora** e que se ocupa do som enquanto subordinado ao número (o número sonoro). A definição dada por Roberto de Kilwardby diz respeito por sua vez a concepção geral de música (“... música é a perfeição da alma especulativa [*scientialis*], na medida em que seu sujeito é o conhecimento da modulação harmônica ou de quaisquer outras realidades que, em virtude de uma modulação

⁹ “Musica enim, generaliter sumpta, obiective quasi ad omnia se extendit, ad Deum et ad creaturas, incorporeas et corporeas, coelestes et humanas, ad scientias theoricis et practicas”. (Jacobus Leodiensis, ob. cit., I, c. I).

¹⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trin.* q. 5, a. 1.

¹¹ “Est autem musica, secundum Boethium quinto Musicae suae libro, facultas harmonica acutorum sonorum graviumque concordiam perpendens, idest scientia, qua quis potens est faciliter acutorum sonorum graviumque simul collatorum perpendere concordiam et, de ea, qualis sit, iudicare”. Jacobus Leodiensis, ob. cit., I, c. II.

¹² “Isidorus autem, tertio Etymologiarum, sic ait: Musica est peritia modulationis sono cantuque consistens, idest scientia, qua quis peritus est modulare, idest dulciter cantare”. Ibid.

harmônica, estejam sujeitas à proporcionalidade”¹³). Jacobus entende por *modulatio armonica*¹⁴ uma relação geral de proporção, concórdia, ordem ou conexão, independente de se essa é sonora, numérica ou não (podendo, portanto, ser encontrada na ordem cosmológica, na natureza humana e nas coisas puramente espirituais). Tal relação geral não pode ser produzida pelo homem, pois concerne à própria ordem ontológica estabelecida por Deus. No entanto, Jacobus afirma que a música pode ser prática por poder se estender a uma *praxis*, uma vez que o intelecto especulativo pode se converter em prático (ou seja, tais verdades especulativas podem ser *aplicadas* na música prática, mas jamais produzidas por ação humana)¹⁵.

Segundo Edgar de Bruyne, a música era concebida no pensamento medieval como “a ciência da relação harmoniosa enquanto tal, feita a abstração da matéria dos elementos relacionados entre si”¹⁶. Consequentemente, tudo aquilo que apresentar uma relação de harmonia, concórdia, proporção, seria objeto da música e seria, então, algo de natureza propriamente musical. Jacobus vale-se de um conceito de relação de proporção que não se restringe ao numérico, quantitativo, mas que se aplica também ao transcendente, imaterial, espiritual. Segundo Jeserich¹⁷ e Desmond¹⁸, esse conceito de *proportio* concernente não só à quantidade, mas também ao que é qualitativo, é claramente tirado da obra de Santo Tomás de Aquino. Segundo o Aquinate:

“[...] Deve-se dizer que proporção se diz em dois sentidos: primeiro, para exprimir uma relação quantitativa, como o duplo, o triplo, o igual são espécies de proporção. Segundo, qualquer relação de um termo a outro é chamada proporção. Neste sentido, pode haver proporção entre a criatura e Deus, pois ela se encontra com Ele na relação do efeito à causa e da potência

¹³ “Musica est scientialis animae perfectio, quoad cognitionem armonicae modulationis rerum quarumcumque aliqua modulatione invicem coaptarum”. Ibid.

¹⁴ O termo *modulatio*, já presente na tradição da *musica speculativa*, remonta a Santo Agostinho que já havia definido a música como “*scientia bene modulandi*” em seu tratado *De Musica*.

¹⁵ Jacobus Leodiensis, ob. cit., I, c. II.

¹⁶ “[...] la musica es la ciencia de la relación (armoniosa) como tal, abstracción hecha de la materia de los elementos relacionados entre sí”. Edgar de Bruyne, *Estudios de Estética Medieval I – De Boecio a Juan Escoto Erigena*. Madrid, Gredos, 1958, p. 326.

¹⁷ Philipp Jeserich, ob. cit., p. 242.

¹⁸ Karen Desmond, ob. cit., pp. 302-305.

ao ato. Nesse sentido, o intelecto criado pode assim estar proporcionado a conhecer a Deus”¹⁹.

No oitavo capítulo (“Em qual parte da Filosofia está subordinada a Música”), Jacobus estabelece o estatuto da música conforme a classificação aristotélica das ciências. Atribuindo cada uma das espécies de música elencadas por Boécio em seu *De Institutione Musica* a uma das ciências especulativas (a *musica mundana e humana* à Física e a *musica instrumentalis* à Aritmética), Jacobus desenvolveu e expandiu a classificação boeciana ao conceber uma quarta espécie de música: a *musica coelestis vel divina*, associada tanto à metafísica quanto à teologia sagrada.

É justamente por tomar a concepção de *modulatio* de modo analógico que Jacobus, consegue aplicá-la a Deus. No quinto capítulo do primeiro livro do *Speculum Musicae*, Jacobus mostra como essa concepção de música e de “relação geral” pode ser aplicada por analogia à Santíssima Trindade (as relações entre as Pessoas Divinas na simplíssima unidade da essência divina), constituindo-se, consequentemente, um meio de ascensão ao conhecimento de Deus²⁰.

Desmond afirma que a noção de *proportio* baseada em Santo Tomás de Aquino foi fundamental para o desenvolvimento do conceito de *musica coelestis vel divina*²¹ bem como para a outra novidade introduzida pelo tratado, que foi a de –ao introduzir o conceito de *musica coelestis vel divina*– classificar cada uma das espécies de música de acordo com a classificação aristotélica das ciências especulativas, conforme o pensamento de Roberto de Kilwardby e Santo Tomás de Aquino²².

As ciências especulativas são divididas conforme graus de separação da matéria e do movimento (quanto ao ser e quanto ao inteligir). Ser dependente da matéria e do movimento quanto ao ser é jamais poder ser senão materialmente. Ser dependente da matéria quanto ao inteligir, é não poder ser concebido sem levar em conta a sua materialidade. A física se ocupa daquilo que depende da matéria quanto ao ser e quanto ao inteligir, a aritmética daquilo que depende da matéria quanto ao ser, mas não quanto ao inteligir (a quantidade pode ser concebida de modo

¹⁹ ST I, q. 12, a.1 (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, São Paulo, Loyola, 2001, v. 1). Sobre essa questão ver Philipp Jeserich, ob. cit., pp. 207-224;241-146.

²⁰ Jacobus Leodiensis, *Speculum Musicae*, I, c. V.

²¹ Karen Desmond, ob. cit., pp. 302-305

²² Ibid., p. 282

puramente abstrato sem que a materialidade entre na sua definição, embora não possa existir concretamente senão nas coisas materiais). Já a metafísica, se ocupa não só daquilo que não depende da matéria quanto ao ser e quanto ao inteligir (ou seja, aquilo que é puramente espiritual ou imaterial, como os anjos e Deus), mas também daquilo que às vezes se encontra dependente da matéria quanto ao ser e às vezes não, mas nunca quanto ao inteligir (como é o caso do ato e potência, substância e acidente, uno e múltiplo, *esse* e *essentia*, que são realidades universais que ocorrem tanto em seres materiais quanto em puramente espirituais)²³.

A música em sua acepção particular teria por sujeito o *número sonoro* (o som enquanto subordinado ao número), estando posicionada nas ciências especulativas como *scientia media* ou ciência intermediária²⁴: a ciência correspondente à *musica instrumentalis vel sonora*. Já a *musica* em sua acepção geral, corresponderia mais propriamente à metafísica, dado que seu sujeito –a *modulatio armonica*– não dependeria da matéria e do movimento jamais quanto ao inteligir, mas em alguns casos sim quanto ao ser e outros não (tal como o ato e a potência, o uno e o múltiplo, a substância e o acidente, o *esse* e a *essentia*)²⁵. Essa universalidade do sujeito da *musica* é o que permitiria ela ser posicionada em todas as ciências, uma vez que a relação harmoniosa ocorre em todos os seres de modo análogo (tanto os que dependem e não dependem da matéria e do movimento quanto ao ser e quanto ao inteligir), mas que, eminentemente, a faria estar propriamente posicionada na metafísica.

Scientia e arte liberal

A função das artes liberais era a de desenvolver os recursos cognitivos ou ferramentas epistemológicas previamente necessárias ao estudo da filosofia e da teologia. Ela deveria desenvolver os hábitos intelectuais correspondentes às operações intelectuais próprias de um estágio maduro ou adulto da vida intelectual. Sua finalidade era, portanto, conduzir a mente à contemplação de Deus, operação

²³ Santo Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trin.* q. 5, a. 1.

²⁴ Uma ciência intermediária é aquela que aplica os princípios abstratos da aritmética em um objeto da física (no caso da música, no som). Cf. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, “O estatuto epistemológico das ciências intermediárias segundo santo Tomás de Aquino”, *De Tomás de Aquino a Galileu*, Campinas, UNICAMP/IFCH, 1998:13-97.

²⁵ Santo Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trin.* q. 5, a. 1.

mais excelente do homem correspondente à plena realização de sua natureza racional: a beatitude ou felicidade.

A música exercia essa função ao desenvolver a habilidade intelectual da *speculatio* musical, a saber, a capacidade de apreender princípios filosóficos e teológicos enquanto espelhados numa obra musical²⁶. O estudo da música permitiria a gradual formação de uma concepção analógica de relação harmoniosa ou proporção cada vez mais abstrata e universal na medida em que esse estudo percorresse ascensionalmente desde a escuta e estudo matemático da *musica instrumentalis*, ao estudo dessa relação geral na física pela *musica mundana* e *humana* até alcançar sua noção mais perfeita (metafísica e teológica) na *musica coelestis vel divina*. Aliás, o termo grego ἀναλογία (“analogia”) é sinônimo de *proportio*²⁷. A música poderia ser vista assim como uma introdução à própria noção de *analogia entis*, visto que, a partir do próprio conceito de *proportio* ou *modulatio* como relação geral de harmonia, ela permite alcançar cognitivamente diversas instanciações analógicas desse mesmo conceito ou princípio enquanto presente universalmente em toda a ordem da realidade e do saber (ordem que passa a ser vista assim justamente como **analógica**).

As artes liberais faziam parte de um *Itinerarium mentis in Deum* estruturado por uma ordem de disciplinas que deveriam ser dominadas passo a passo até o pleno desenvolvimento do intelecto (iniciando com as artes liberais, posteriormente passando para a física, para a moral e então para a metafísica e para a teologia sagrada²⁸). A *musica* ocupava um lugar peculiar nesse *Itinerarium*, pois ela era capaz de como que *imitar* ou *reproduzir* analogicamente dentro dela mesma esse mesmo *Itinerarium* do qual ela era uma etapa, fornecendo uma visão geral de toda unidade do saber e da realidade e uma introdução às ciências posteriormente a ela estudadas.

²⁶ Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso, *A contemplação de Deus no espelho da música: a musica speculativa no tratado Speculum Musicae*, 2017. Dissertação (Mestrado em Musicologia) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017: 112-125.

²⁷ Philipp Jeserich, ob. cit., p. 65.

²⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*, Livro VI, 1.7, n. 1211.

***Amor mundi: entre ipseidad y alteritas en el descubrimiento
de los escritos Aristotélicos y las reflexiones de la comunidad política
en San Agustín durante el siglo XIII***

Williams Ibarra F.

Sentido de las reflexiones sobre el *amor mundi* y la *communitas* política

La construcción y constitución de la *koinonía* en la ecología de la intersubjetividad entre *ipseidad* y *alteritas* en el destino del mundo mediado por la política y su devenir de la historia vienen en plantear el sentido de lo que ha significado el *amor mundi* y la tradición y recepción de los escritos aristotélicos en la arqueología de la acción en los asuntos humanos.

El contexto en que San Agustín escribe *De Civitate Dei*¹ es el de una crisis, una crisis institucional no solo espiritual, sino también política. De ahí que establecemos la primacía del *amor mundi* en correlación con los escritos de Aristóteles descubiertos al andar del siglo XIII y con ello la ἄσκησις del pensar sobre la *res publica*.

Nos interesa plantear la pervivencia de los conceptos en el horizonte correlacional de la política, de la comunidad, del poder, de ciudadano y los valores éticos de la condición humana que implican vivir en comunidad y el destino en la historia entre lo común, el gobierno, la sociedad y el mundo, en el desarrollo y surgimiento de lo que implicará más tarde el Estado moderno.

El redescubrimiento en el siglo XIII de las obras de Aristóteles como la *Ética Nicomaquea*, la *Política* y las obras filosóficas políticas de San Agustín, abren una nueva fase en la adquisición del lenguaje de la política y la reflexión desde la filosofía durante la escolástica cuyo *ethos* y *pathos* vienen en considerar el gobierno de los príncipes y de la *communitas*.

¹ Agustín de Agustín, *La ciudad de Dios, Obras Completas*, Madrid, BAC, 2007 (Ed. Bilingüe), las citas posteriores se referirán a esta edición.

En su *De divisione philosophiae*, redactada durante la escolástica a mediados del siglo XII, Domingo Gundisalvo se refiere al libro de Aristóteles, en el que se afirma que la política es una rama de la ética “*in libro Aristotelis qui política dicitur, et est pars ethice*”², señalando de esta manera ciertas prescripciones éticas que los gobernantes debían considerar a la hora de asumir responsabilidades en el poder político de la ciudad. Así, en la sección sobre filosofía práctica señala que la política sería una “*scientia est gubernandi civitatem*”³, en directa relación a una razón cívica de la ciudad como ciencia del gobierno de la ciudad, la cuestión entonces es quién y cómo debe gobernar la *virtus regia* en la ciencia legislativa, la del gobierno económico y la propia del gobierno. Es la cuestión sobre el *inter homines vivere* en la comunidad de la ciudad, es decir la correlación de la política y el deber moral que ello implica para la realización de la vida feliz.

Señalemos que se trata de la relación entre hombres para alcanzar la paz mediada por el amor con el que el obispo de Hipona, por un lado, impregna todo su *corpus magnum*; desde el propio corazón del ser humano y por otro su racionalidad que debe forjar la alteridad con los otros, esto es en la comunidad política, así como los planteamientos en la arqueología de la *eudaimonia* aristotélica en la *polis*.

En *De Civitate Dei* queda patente en el Libro XIV “Propiedades de las dos ciudades, la terrena y la celeste”, en cuya reflexión sobre la cuestión de la ciudad plantea:

“Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial...”⁴.

En este contexto clásico resume San Agustín el origen y el destino de las dos ciudades, puesto que ambas encuentran su explicación más profunda en la metafísica del amor y del orden, es decir el amor y el orden atraviesan todo lo real y en función de su propio amor –concebido casi como la fuerza de gravedad de la existencia humana como fenómeno propio del espíritu– se imbrican admirablemente la libertad creada y la libertad divina en cada ciudad y, dentro de ellas, cada ser personal tiende al lugar que le corresponde en su microcosmos, sin olvidar la libertad del ser

² D. Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, en L. Bauer (ed.), Münster, 1903, p. 134.

³ *Ib.*, pp. 134-137.

⁴ Agustín, *ob. cit.*, Lib. XIV, cap. 28.

humano para actuar, mediante el discurso, cuyo relato se da en el espacio público, dado por la pluralidad en el artificio de la política.

El *amor mundi* se delinea así también, en una de las grandes concepciones de la historia guiada por el gobierno de la Providencia Divina, que responde a un designio de Dios y el gobierno del hombre, como lo es la política, por ello que ésta tendría una dignidad propia, que descansa en su fin, que es la acción del ser humano en el discurso.

Esta historia tiene por fin supremo la plena realización del hombre, o diciéndolo en otra forma, la salvación de la humanidad entera cuyo énfasis está en su dimensión ética correlacional. Haciendo de la historia escenario del despliegue de la libertad humana en una batalla entre el bien y el mal, de ahí su carácter ético resulta ser axial en la condición humana. El obispo de Hipona en *De Civitate Dei* sienta los fundamentos que considera necesarios y básicos para construir todo un tejido de relaciones sociales⁵, desarrollando y aplicando a la vida social comunitaria, como, por ejemplo, las nociones de orden, razón y unidad expresadas en *El orden*⁶.

Siguiendo los argumentos de San Agustín en cuanto todo lo que existe está inscrito en una trama de relaciones cuyo último fundamento y fuente es Dios, el cual también es relación, así el ser humano no es una excepción, puesto que, lo que está en cuestión es la *moralem vivendi vitae*, para alcanzar la *beata vita* y, con ello, la paz en la comunidad. San Agustín plantea en su discurso teológico político que es filosófico, hacia una conducta recta de los hombres en el mundo mediante la virtud, en tanto como el orden del amor, es decir, cómo los hombres se interrelacionan en la comunidad con otros, esto es la pluralidad como categoría necesaria de la acción, en similitud de la esfera pública de la *polis* en el pensamiento de Aristóteles.

Por ello que los textos redescubiertos del *corpus* aristotélico y reflexiones de los escritos agustinianos vienen a tener una importancia crucial durante el periodo de la escolástica para sus estudios mediante la *lectio* y *disputatio* y redacción de *opúsculos regios*, como recomendaciones y formación a los príncipes y a aquellos que ejercen el poder político para el bien común de la *communitas*.

⁵ Agustín, ob. cit., Libro XIX, cap. 5-7 y 12-26.

⁶ Agustín, *De Ord.*, Lib. I, 10, 28.

Así una comunidad de seres humanos requiere el orden para constituir una auténtica organización, puesto que, “La comunidad entre los seres humanos que, remontándose a Adán, constituye el mundo es anterior a toda ciudad de Dios”⁷. La comunidad de los seres humanos a que el individuo se incorpora por el nacimiento, cuya igualdad de los hombres no se limita a la igualdad de los que, contingentemente, coexisten de hecho entre sí, sino que se remonta hasta el pasado histórico más primigenio en la experiencia de la acción política.

Las reflexiones aristotélicas y agustinianas vienen a establecer el entramado de relaciones de este mundo (*saeculum*) como mundo consabido que va de suyo en la coexistencia entre todos los hombres, con ello quieren establecer el sentido del destino común en una ciudad que debe aspirar a la paz y al orden político, su sentido histórico y referencia a: “lo que hace posible la relación del hombre con su origen, de la criatura con el Creador, es un hecho histórico: la revelación de Dios en Cristo. Como hecho histórico, se revela al mundo, o sea, a la coexistencia entre seres humanos, a un mundo histórico. Tanto como la fe invita a romper las ataduras del individuo con el mundo y a ponerse en la presencia de Dios (Tomás) (*coram Deo esse*), tanto es también un mensaje de salvación que como tal se dirige a todos los hombres en el mundo que los propios hombres han fundado”⁸.

Es a través de la *alteritas* entonces donde se da la comunidad de los hombres; el amor se extiende en el mismo sentido sobre todos los seres humanos en la *civitas Dei*, igual que la independencia se extendía por igual sobre todos los hombres en la *civitas terrena*. Agustín reconoce el carácter social de la naturaleza humana y lo aprecia, aunque en algunos momentos, en función del fin de su argumentación, pueda parecer algo pesimista⁹, dada la condición humana de la libertad.

Así cuando reflexiona sobre la condición de la vida social como llena de peligros y de males lo hace sobre todo por mostrar la fragilidad y la imperfectibilidad de la vida temporal, pero si se analiza con más detalle se descubre que su crítica no va contra el carácter social del hombre en sí, carácter que, por otra parte, queda

⁷ Agustín, ob. cit., Lib. XV, cap. 1.

⁸ Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998. Trad.: Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.

⁹ Agustín, ob. cit. Lib. XIX, cap. 5-7.

subrayado y valorado en la perfecta sociedad de la ciudad celeste¹⁰, sino su condición de poder, del poder político y su condición que ello implica, por eso la vida virtuosa que debe llevar.

Agustín reconoce la necesidad de un orden social y, en consecuencia, de un principio de autoridad política y de la configuración de un Estado, porque sin esta organización social la vida del hombre sería imposible, ciertamente caótica e inhumana. Pero para que ese orden social y ese estado sean legítimos deben basarse en la virtud de la justicia y, puesto que la justicia se define como dar a cada quien lo suyo, la justicia del Estado y de los hombres que lo constituyen debe consistir en reconocer esta imagen de Dios, el orden querido por Dios para el hombre y para sus relaciones sociales¹¹ en la comunidad, así como el gobierno de los mejores en los planteos de Política y qué sistema de gobierno debe darse la condición humana.

Una *civitas* viene a ser un conjunto de hombres unidos por aquellos vínculos sociales que generan una virtud auténtica cuyo ejercicio les hace felices. Esto implica que la felicidad de la *civitas* depende básicamente de la labor del gobernante que gobierna políticamente y cuya virtud fomenta las virtudes del conjunto de la ciudad, para el *amor mundi*, lo que es el sentido de la política. Allí en el espacio público donde a través del discurso el ser humano se muestra, sentido y fin de la *polis* y la *communitas* medieval, en ello la pervivencia de las reflexiones aristotélicas y agustinianas desarrolladas con tanto interés y diversos autores a partir del siglo XIII y que resultan crucial en comprender entre el poder terrenal y espiritual y la tensión entre relaciones que más tarde generará.

Relaciones que solo se darán como *bios politikos* en la esfera pública para Aristóteles, fin de toda vida política.

La política adquiere en el horizonte correlacional en la historia del ser humano el sentido de la pluralidad de la acción de la cual depende su propia pervivencia, con ello en un régimen político perfecto los hombres pueden alcanzar la felicidad política (*politica felicitas*). Los que gobiernan y ejercen el rol político (*rector politicus*), deben regir en orden con la virtud y es su propia virtuosidad la que da vida a la ciudadanía, cuyo fin es lograr una convivencia pacífica.

¹⁰ Agustín, ob. cit., Lib. X, I, XII, I, XIV, 28, XV, I, II, XIX, 27, XXII, 30.

¹¹ Ibid., Lib. II, 21, XIX, 21.

Es decir, la comunidad política que quiera ser perfecta ha de estar bien ordenada. Por ello que si todos y cada uno de los elementos que componen la ciudad tienen su sitio como en un engranaje y se mantienen en su lugar, la república gozará de estabilidad y armonía; será una auténtica comunidad política, en la que los hombres pueden llevar una vida feliz y perfecta. Valor que adquiere el espacio público.

Para Aristóteles, recordemos que la virtud más perfecta de la vida política resulta ser la prudencia, y que el príncipe que gobierna de acuerdo con ella logra la felicidad política, *est felix politice*, en cuanto: *Cum igitur, perfecta virtus secundum Philosophum in vita política sit Prudentia*, donde *Totum humanum et politicum bonum*, así la acción política: *Politica felicitas, vivere politicum, politicam virtutem*¹². En consecuencia, la comunidad política o ciudad: *communitatem politicam sive civitatem*, es el destino natural de la humanidad, ahí está el valor y defensa de la esfera pública para los asuntos humanos.

La condición humana en el pensamiento escolástico distingue en el hombre su doble condición: de ser humano y ciudadano, el ciudadano es el hombre político, no el mero hombre, por ello que es en el espacio público en el discurso –como venimos sosteniendo– mediante la pluralidad ejerce su acción, la de iniciar proyectos comunes. Siguiendo a Aristóteles, para quien la naturaleza no hace nada en vano, tanto la *civitas* como la condición de ciudadano han de poder llegar a su plenitud; por lo que el Estado es un producto de la naturaleza del mismo modo que la iglesia en Agustín es un producto de lo sobrenatural. Puesto que esta congregación de hombres, que es el Estado, ha de poder alcanzar su plenitud lo mismo que la Iglesia. Si el Estado es un producto de la naturaleza, también lo es la ley del Estado, es decir, la ley positiva, la cual, no obstante, deriva de la ley natural, por lo que ha de estar de acuerdo con ella. Toda ley se justifica únicamente por el bien común, y sólo éste justifica el poder, cuya referencia debe ser la *communitas*.

En el pensamiento escolástico el interés de la vida en común y el gobierno de la comunidad no es otro que la paz y el bien común de la *societas*.

Esto tiene sentido en las reflexiones políticas escolásticas en tanto asumen la idea agustiniana del orden, que le permiten resolver las relaciones entre la actividad de las instituciones políticas y la correlación ética que debe primar para la acción en

¹² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 2003, 1252a.

la pluralidad de toda comunidad y su *inter homini vivere*, fundamento de toda realidad social. En el caso del *Doctor Angélico* valoriza la vida política en tanto descubre una dignidad que merece su regulación ética mediante la *virtus essendi*, en cuanto *morem vivendi*, lo que vendría a ser el eje articulador del pensamiento tomasiano.

De acuerdo con el pensamiento escolástico la actividad política viene a pertenecer al ámbito de la razón natural. Es decir, como consecuencia de ello, la actividad política implica el uso y el cultivo de la razón y todo lo que favorece a su aplicación. Los hombres que se dedican a la actividad política necesitan de las virtudes naturales llamadas cardinales como disposiciones y excelencia de la razón. No hay un poder civil o político absoluto en el orden humano y terrenal, en lo que se refiere a la vida transitoria de este mundo en el *inter homines vivere*.

La acción política de gobierno como toda acción humana está sujeta al orden moral, a la recta razón, es relativa respecto a él, de ahí emanan unas prescripciones sobre el fin de la comunidad política, sino otro que es el bien común y el imperio de la ley, puesto lo que está en juego es el *inter homines vivere*.

Ahí radica la fundamentación de la sociedad y su máxima aspiración, la felicidad a través de la paz, puesto que en orden al fin de la unidad en un destino común que Agustín como Tomás de Aquino (en directa correlación a las reflexiones de Aristóteles) fueron capaces de recomendar en cuanto el vivir virtuosamente corresponde a la naturaleza humana, y este fin es tarea del que gobierna la sociedad: “pero como el hombre no consigue el fin de la visión divina por su virtud humana, sino por favor divino, como dice el apóstol”¹³.

Así encontramos la pervivencia del sentido del *amor mundi* como dispositivo en el horizonte correlacional del relato aristotélico y agustiniano en la perfección de la *virtus essendi* en el pensamiento escolástico para la acción de la *communitas* y dignidad de la política, la que debe ser enseñada y fortalecida mediante la educación y formación cívica en las excelencias humanas como las virtudes éticas, qué heredadas de la tradición griega en la figura de Aristóteles vienen en dar un sentido a las relaciones humanas para una ecología de la esfera pública en la intersubjetividad

¹³ Tomás de Aquino, *Opúsculos y Cuestiones Selectas, La Monarquía. Al Rey de Chipre*, p. 893.

WILLIAMS IBARRA F.

hombre-mundo en un destino común y la hora actual. Esto es el necesario diálogo y discurso de los asuntos humanos y la vida en común.

**Ensino de Filosofia Medieval:
de como equilibrar-se nos ombros dos gigantes**

Silvia Contaldo

“O que sabemos é uma gota,
o que ignoramos é um oceano”
Isaac Newton

Nota preliminar

A reflexão sobre os desafios e as dificuldades no ensino de Filosofia nascem da minha prática docente, ao longo de quatro décadas. Do século XX para cá houve significativas mudanças, desde o significativo aumento de publicações de traduções, em língua portuguesa, de obras basilares –recentemente o dicionário *Agostinho através dos tempos*, por exemplo– até a realização de eventos, com regularidade consagrada –tais como os Congressos Latino-americanos¹, que nos dão o tom das pesquisas que estão em curso e nos aproximam dos colegas professores e pesquisadores–.

Assim, no século XXI, estamos agigantados pelas conquistas da modernidade que tem nos permitidos melhores e maiores acessos aos textos dos medievais, possibilitado ampla circulação de artigos e de pesquisas, disponibilizado material on-line de bibliotecas das melhores universidades do mundo. No entanto, no âmbito do edifício-escola onde se ensina História da Filosofia Medieval dentre outras disciplinas, ainda nos vemos enredados no modelo escolar do século XIX e em certos preconceitos que, infelizmente, pairam sobre a Filosofia Medieval. São justamente esses enredamentos que me parecem ser os desafios a enfrentar e os obstáculos a superar para que continuemos a ter como suporte os ‘ombros dos gigantes’.

¹ Desde 1983, quando ocorreu o I Encontro de Filosofia Medieval, em Brasília, já foram realizados 17 congressos latinoamericanos de Filosofia Medieval. O último, em julho de 2019, foi realizado em Puebla, no México. Para mais informações vale consultar a Red Latinoamericana de Filosofia Medieval: <http://www.redlafm.org/index.html>.

1. Preconceitos que ainda hoje se estendem

Por incrível que possa parecer, ainda há preconceitos em relação à Filosofia que desenvolveu-se no mundo medieval e, por conseguinte, à disciplina História da Filosofia Medieval. Já superada a pseudo-questão –se houve ou não filosofia na Idade Média, uma espécie de tempo perdido no milênio passado–, ainda encontramos preconceitos, em muitos níveis e nos ambientes escolares. Muitas vezes, quando ouvimos comentários sobre barbaridades tais como, em nível oficial, a proibição da leitura de certos autores, não raro as pessoas dizem “isso é coisa da Idade Média” ou “isso é medieval”, como a acentuar o caráter negativo de um tempo obscurecido por sombras e trevas. Por outro lado, sabemos também que certos preconceitos cristalizados –embora nas últimas décadas foram se desfazendo, têm suas origens na mentalidade iluminista europeia², em que se pensava que somente as **luzes da razão** poderiam conduzir a humanidade ao terreno luminoso do espírito científico, deixando para trás as sombras escolásticas³.

Um século mais tarde Hegel (1770-1831) escreveria em suas *Lições de História da Filosofia*⁴ que não recomendaria a leitura dos textos medievais pois considerava-os “tão amplos quanto secos, escritos de modo horrendo e volumoso”⁵. Mais ainda, o ilustre representante da Filosofia ocidental, “despreza a língua de que se valeu o

² Cristoph Keller (1638-1707), pedagogo alemão e especialista em línguas orientais, cunhou a expressão *Idade Média*, para referir-se, não sem desprezo, ao período que vai do século V ao século XV, período *intermediário* entre a antiguidade greco-romana e a idade moderna.

³ De Boni nos lembra que “talvez os medievais não tivessem a nossa noção de progresso científico, mas, sem dúvida, quando em número elevado eles se lançaram à pesquisa e, ouvidos atentos, escreveram suas *quaestiones* e, quando milhares de alunos, das mais diversas proveniências, ávidos de saber, interrogavam sobre temas de *quodlibet*, estava aberto o caminho a uma ciência suscetível de inovação”. Cf. L.A. De Boni, *A universidade medieval. Saber e poder*, in Terezinha Oliveira (org.) *Luzes sobre a Idade Média*, Maringá, Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2009, p. 18.

⁴ As ‘lições’ são resultado do primeiro curso que Hegel ministrou, no período de 1816-187 na Universidade de Heildelberg. Posteriormente foram organizadas por K. Ludwig Michelet (1801-1893) e acrescidas de lições de outros cursos e publicadas em Berlim.

⁵ Cf. L. A. De Boni, “A Idade média, a história e o imaginário”, in Gregorio Piaia, *Entre História e Imaginário. O passado da Filosofia na Idade Média*, Porto Alegre, EdipucRS, 2006, p. 9.

Medievo, porque ela não é o instrumento apto para refinamentos conceituais”⁶. Não sei se seria um tanto exagerado afirmar que ainda hoje escutam-se vozes que fazem coro com a concepção hegeliana: “é uma filosofia bárbara, sem conteúdo, e que não provoca em nós nenhum verdadeiro interesse”⁷. No caso de Hegel, essa afirmação se confirma pelo número de páginas que ele dedica aos mestres medievais: “seis páginas para Anselmo (atrai-o o ‘argumento ontológico’), quatro para Ockham, duas para Pascásio Roberto, uma para Tomás, outra para Scotus, duas linhas para Bacon...”⁸.

Não é o intento aqui fazer um inventário das histórias da Filosofia que foram escritas depois de Hegel. Certo é, que em língua portuguesa, grosso modo, a maioria dos manuais didáticos, as **breves** histórias da Filosofia, também dedicam poucas páginas à Filosofia Medieval. No âmbito da Educação Básica esse preconceito é ainda mais acentuado. Livros didáticos para o ensino da Filosofia, no nível médio, costumam dedicar pouquíssimas páginas aos saberes filosóficos da Idade Média. Uns tantos outros sequer fazem menção aos pensadores medievais e, sob a etiqueta de oferecerem apenas uma **abordagem temática**, simplesmente ignoram os filósofos medievais. E, o que é ainda pior, quando dedicam algum capítulo à história da Filosofia Medieval, reduzem-na apenas a dois ícones. Um, santo Agostinho (354-430), frequentemente posto no rol dos medievais, é apresentado como um cristão neoplatônico, deixando de lado toda a riqueza do seu pensamento, cuja influência ficou marcada em grandes pensadores, dos medievais aos contemporâneos.

O outro, como não poderia deixar de ser, é santo Tomás de Aquino (1225-1274), sempre associado ao **santo das cinco vias** e a uma certa cristianização de Aristóteles. Apenas a título de exemplo, descrevo o que traz um livro didático⁹, aprovado pelo Plano Nacional do Livro Didático –o que significa que o conteúdo da obra deve ter sido avaliado por uma comissão de especialistas: num total de 361 páginas que compõem a obra, apenas 4 páginas são dedicadas à Patrística, equivocadamente intitulada “A matriz platônica de apoio à fé”, 8 páginas são dedicadas à Escolástica e sob a mesma matriz envezada, vem com o título “A matriz aristotélica até Deus”. Excetuando-se as 8 ilustrações (sem dúvida nenhuma, não se pode prescindir de ilustrações e recursos audiovisuais nesse mundo de

⁶ Id. Ibid.

⁷ Id. ibid.

⁸ Id. ibid.

⁹ Por razões óbvias, não cito o autor.

imagens) e 3 páginas dedicadas a exercícios e **treinos** de questões para exames nacionais, sobra muito pouco do pouco que já havia. Obviamente que não se trata de generalizar pois, especialmente na última década, houve publicações de excelente qualidade, como a obra *Filosofia e Filosofias, Sentidos e existência* do medievalista Juvenal Savian, que tratou com esmero e sabedoria as lições da história da Filosofia¹⁰, tanto em nível conceitual quanto em nível metodológico, além de farta indicação de leituras complementares, de filmes, obras de arte, literatura, já registradas em *QRcode*.

No entanto, em que pesem produções de ótima qualidade, também no âmbito da própria comunidade docente, foi sedimentada uma camada de preconceitos em relação à história da Filosofia Medieval, no que tange ao seu lugar nas composições curriculares e respectiva carga horária, além de certo desencorajamento –por parte de professores, –para que os alunos não se arrisquem em atividades de pesquisa sobre temas medievais. Felizmente e, apesar de tudo isso, essas camadas vêm sendo desfeitas e, manter hoje essa visão –de que Idade Média é idade das trevas– “é sinal de desinformação histórica, filosófica, científica, artística e mesmo religiosa”, para usar os termos de Savian¹¹.

2. “Nos ombros dos gigantes”

Colocando-nos de acordo de J. Savian, acima citado, ninguém mais duvida da **modernidade dos medievais**. Corroborando sua afirmação, voltemos ao aforismo de Bernardo de Chartres (ca 1130-1160) que dizia que somos como anões sobre os ombros dos gigantes¹², “de modo que podemos ver mais longe que eles, não em virtude de nossa estatura ou da acuidade de nossa visão, mas porque, estando sobre seus ombros, estamos acima deles”¹³. Essa posição ou esse lugar, por si só, já nos possibilitaria um movimento de superação de preconceitos e de ajustes conceituais.

¹⁰ Cf. Juvenal Savian Filho, *Filosofia. Filosofias. Existência e Sentidos*, Belo Horizonte, Autêntica, 2016.

¹¹ *Ibid.*, p.382.

¹² “*Nanos gigantum humeris incidentes*”.

¹³ João de Salisbury (ca.115-20-1180) conservou essa frase em sua obra *Metalogicon* Livro III. Séculos mais tarde, Isaac Newton retomaria a mesma ideia, registrando-a em sua carta a Robert Hooke (cientista inglês, 1635 -1703), datada de 5 de fevereiro de 1766.

Voltemos aos gigantes e perguntemos –já sabendo a resposta. De quem são esses ombros? Quem são ‘eles’? Eles são os **antigos**, cujos ombros largos –platônicos? mas também aristotélicos, plotinianos... têm suportado o peso, a tensão, muitas vezes a pressa no entendimento e na busca da verdade daqueles que sabem que só é possível avançar e aprofundar o conhecimento se se alargar o campo de visão. E para isso precisamos de um suporte, algo que nos eleve para que possamos ver para além do que está visto. Foi nessa perspectiva que o mestre Bernardo fez o elogio do passado –do seu ponto de vista, os antigos ao mesmo tempo procuravam lançar o olhar **medieval** o mais longe possível. Portanto, sentados, algumas vezes bem acomodados nos ombros desses gigantes, os mestres medievais viram muito longe. Seria exagerado afirmar que sua visão teria alcançado pontos luminosos da chamada Modernidade? Lima Vaz escreveu, por exemplo, que “na atividade intelectual extremamente rica [do século XIII] é visível uma inquieta consciência crítica, na qual **a fé é sempre posta em discussão consigo mesma pela mediação da razão**”¹⁴. [grifo nosso]. Exemplos desse exercício da razão, uma espécie de litígio consigo mesma, não faltam em Anselmo, Abelardo, Tomás, dentre tantos outros, para quem “o conteúdo da fé não é recebido como um dado, mas desdobra-se no espaço crítico da razão”¹⁵. Lima Vaz também escreve, nesse mesmo ensaio, que a “*Suma de Teologia* de santo Tomás de Aquino é, no fundo, uma grande pergunta que seu autor multiplica em inumeráveis questões e para a qual constrói, assim, uma imensa e articulada resposta [pois] a fé cristã não é [...] uma aceitação tranquila e repousante. Dentro da fé (como dentro do mito grego) está a razão como um princípio permanente de investigação”¹⁶. Sem dúvida, os medievais eram também mestres das perguntas. Armam-se questões como condição de chegar à verdade, ainda que embutida nos dados da Revelação. O contrário tem acontecido nos tempos mais modernos. Professores dão as respostas, antes mesmo de as perguntas serem feitas. Outras vezes a sala de aula é pura repetição, uma das filhas da Didática, que já traz no próprio nome sua condenação. Repetir sem refletir.

¹⁴ H. C. Lima Vaz, “Teologia Medieval e Cultura Moderna” in *Escritos de Filosofia I. Problemas de fronteira*. 2. ed. São Paulo, Loyola, 1986, p. 82.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

3. Sobre equilíbrios

No século XXI, no entanto, a questão mais urgente não é encontrar gigantes e nem assentarmo-nos, com algum conforto, em seus ombros para ver o que está para além da realidade que nos é dada. Temos nanotecnologia, inteligência artificial, temos acesso imediato a tudo que ocorre à nossa volta, temos respostas para quase tudo. Assim pode causar estranhamento pensar em recorrer a **gigantes** para ver mais longe pois tudo está num chip que cabe na palma da mão. Nesse mundo apressado pequenas alturas já causam vertigens e, muitas vezes por conta disso, nas escolas como em outros âmbitos de aprendizagens, os horizontes têm sido apequenados. Já é lugar comum afirmar que temos muita informação e pouco conhecimento. Sofremos de *overdose* informacional e acabamos por não saber discernir muito bem entre fatos e versões. E assim, nesse mundo ‘iluminado’ por feixes da razão científico-tecnológica, pensamos ter garantidas as respostas, as soluções, pois passamos a ter a vida algoritmizada. Nessa perspectiva e diante desse cenário, professores de Filosofia Medieval –mas não só– temos muitos desafios e enfrentamentos no cotidiano da sala de aula. Também não é o propósito aqui fazer um inventário de estratégias didáticas, de metodologias ativas ou coisa parecida. Para isso, temos à disposição farto material em sites especializados e acervo digital sem precedentes¹⁷. Mas talvez o desafio maior seja que, sentados nos ombros de robôs cibernéticos, sejamos capazes de reconhecer que entre um passado esquecido pelos novos bits e o frenesi do futuro, estão ainda à nossa disposição lugares privilegiados para refinar nossa visão, onde habitam gigantes. E a não esquecer que, sendo nós mesmos *medievais*, isto é, vivendo entre um tempo e outro, possamos aprender a nos equilibrar em seus ombros.

¹⁷ Cf. M. Carvalho, G. Cornelli, D. Danelon, *Filosofia*, Coleção Explorando o Ensino, MEC, 2010. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=7837-2011-filosofia-capa-pdf&category_slug=abril-2011-pdf&Itemid=30192
Meridianum. Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais. [homepage]. Disponível em: <https://meridianum.ufsc.br/>
Nilo Silva, Maria Celeste Sousa de (orgs). *Filosofia. Ensino, Temas e Objeto*, Curitiba, CRV, 2019.

Los autores

Julián Barenstein

Es profesor, licenciado y doctor en Filosofía por Universidad de Buenos Aires (UBA), donde ha dictado clases y seminarios, y se desempeña como investigador en Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en las áreas de Filosofía Tardoantigua, Medieval y Renacentista y Cultura y Lengua latinas.

Pablo Antonio Beorlegui Vicente

Es Presbítero, miembro de la Sociedad Clerical de Vida Apostólica de Derecho Pontificio *Virgo Flos Carmeli* de los Heraldos del Evangelio; Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín . Colombia (2011); Profesor de la Facultad Heraldos del Evangelio en Sao Paulo - Brasil (FAEV).

Sílvia Maria de Contaldo

Licenciada em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1976), especialista em Metodologia do Ensino Superior (1979) e em Filosofia (1988) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Mestre em Letras - Literaturas de Expressão Portuguesa, também pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1999). Doutorou-se em Filosofia Medieval pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2011). É professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (desde 1977.) Na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, desde 2008, supervisiona o Estágio Curricular da Licenciatura em Filosofia.

Manuel Enrique Cortés Cortés

Es Licenciado en Educación y Profesor de Estado en Química y Biología por la Universidad de Santiago de Chile, Magíster y Doctor en Ciencias por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Además, posee un Postítulo de Mención en Educación Matemática para Educación Básica por la Universidad Miguel de Cervantes. Actualmente es Profesor Titular, Jefe del Departamento de Ciencias Químicas y Biológicas y Académico del Programa de Doctorado en Educación de la Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Chile. Es Miembro Pleno de la Red

Latinoamericana de Filosofía Medieval. Su Registro ORCID es 0000-0003-0845-7147.

M. Ivone P. M. Fedeli

Es miembro de una congregación religiosa católica de Brasil, a la que ingresó luego de enviudar, dedicándose al estudio de la filosofía, que hizo a nivel universitario, y a sus tareas religiosas. Le interesa especialmente profundizar en el pensamiento filosófico-teológico de Tomás de Aquino en diálogo con el pensamiento contemporáneo, especialmente en sus aspectos simbólicos, como el caso de varios autores literarios, entre ellos Tolkien.

Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso

Possui graduação em composição musical pela Faculdade Santa Marcelina (2012). 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 *musica speculativa* no tratado *Speculum Musicae*, escrito pelo Magister Jacobus (1260 - c. 1340). 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 nos séculos XIII e XIV.

Cecilia Giordano

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 6 libros, y autora de diversos artículos sobre filosofía bajomedieval. Ha dictado cinco seminarios de grado relativos a la filosofía en la baja edad media.

Carlos Andrés Gómez Rodas

Es Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia), miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, del Grupo de Investigación Filosofía y Escepticismo de la Universidad Tecnológica de Pereira (Categoría C de Colciencias), de la Asociación Española de Personalismo y del Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada. Actualmente, se dedica a la investigación y la asesoría (metodológica y temática) y dirección de tesis de pregrado, maestría y doctorado en el ámbito de las Humanidades.

Williams Ibarra Figueroa

Licenciado en Filosofía, Licenciado en Educación, Profesor en Educación Media, Investigador Universidad Gabriela Mistral, Cátedras de Antropología Laboral, Ética y Negocios, Filosofía de la Educación, Filosofía Política. Investigador Centro de Estudios Medievales, Universidad Gabriela Mistral. Miembro de la Sociedad Internacional Santo Tomás de Aquino, Investigador, PhD. (c) Pontifica Universidad Católica Argentina. Consultor e investigador en Políticas Públicas.

Olga Larre

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Se desempeña actualmente como Investigadora Independiente del CONICET. Desde 2005 es Directora de la Carrera de Posgrado del Doctorado en Filosofía (UCA). Es Profesora Titular de Filosofía de la Naturaleza (UCA); miembro del Comité Científico de varias publicaciones periódicas y evaluadora convocada por instituciones nacionales y extranjeras. Su área de especialización es el pensamiento físico 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 proyectos de investigación financiados por CONICET.

José María Felipe Mendoza

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 de CONICET y actualmente es becario posdoctoral de la misma institución. Ha publicado numerosos artículos sobre ciencia en Tomás de Aquino 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 Patrística y Medieval”, en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

Roberto José Merizalde

Colombiano, nacido en 1959, Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín; Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Salesiana de Roma, el tema de su tesis fue *El amor de holocausto en el pensamiento de Plinio Correa de Oliveira*. Actualmente es Profesor Titular y Coordinador del Instituto Aristotélico Tomista en San Pablo Brasil. Ha publicado medio centenar de artículos en revistas académicas y divulgativas. Ha sido compilador y coordinador en la edición de tres libros académicos del Instituto Lumen Sapientiae, con sede en San Pablo Brasil. Su campo de investigación se encuentra centrado en la estética de la luz en la arquitectura medieval y su mensaje perenne a partir de Suger de Saint Denis.

André Ricardo Randazzo Gomes

Es graduado en filosofía, especialista en temas de escolástica y docente de la Universidad Estadual de Maringá, Brasil.

Beatriz Reyes Oribe

Es Magister 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.

Susana B. Violante

Es Doctora 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.

LOS AUTORES

ÍNDICE

<i>Celina A. Lértora Mendoza – Susana B. Violante</i> Presentación	5
<i>Carlos Andrés Gómez Rodas</i> Realismo ético y conversión del deseo. Aportes éticos y pedagógicos a partir de San Agustín de Hipona	11
<i>Susana Beatriz Violante</i> Algunos tipos de unión entre mujeres y varones en el periodo pre-islámico	19
<i>Manuel Enrique Cortés Cortés</i> Al-Razi: entre la Medicina, la Alquimia y la Filosofía	31
<i>Julián Barenstein</i> Un capítulo de las relaciones entre judaísmo y cristianismo: sobre el origen cabalístico de las <i>Dignitates Dei</i> de Ramon Llull	41
<i>Pablo Antonio Beorlegui Vicente</i> El auge del conocimiento por la vía del amor en el capítulo VII del <i>Itineratio mentis ad Deum</i> de San Buenaventura: ¿Un camino posible para la ansiada paz en la posmodernidad?	53
<i>André Ricardo Randazzo Gomes</i> A ciência moral entre as virtudes intelectuais e os graus do saber em Tomás de Aquino	61
<i>Beatriz Reyes Oribe</i> Aproximación a la <i>voluntas ut natura</i> en el <i>Comentario a las Sentencias</i> de Pedro Lombardo de Tomás de Aquino	67
<i>Cecilia Giordano</i> La noción de <i>Virtus Essendi</i> en Tomás De Aquino y el límite entre física y metafísica	81

<i>José María Felipe Mendoza</i>	
La presencia de Tomás de Aquino en Francisco Suárez: el caso de la objeción segunda en <i>D.M.</i> I, 1 y la máxima extensión del ente real	91
<i>Roberto José Merizalde</i>	
Frutos de la castidad en la vida del religioso según Tomás de Aquino en la <i>Suma Teológica</i> II-II q. 15 y q. 151	101
<i>M. Ivone P. M. Fedeli</i>	
Criação, sub criação e ontologia, em São Tomás de Aquino e em Tolkien	109
<i>Olga L. Larre</i>	
El tema de los mundos posibles en el pensamiento de Juan Duns Escoto	117
<i>Fernando Schlithler da Fonseca Cardoso</i>	
<i>Musica speculativa</i> como ciência e arte liberal no tratado <i>Speculum Musicae</i>	125
<i>Williams Ibarra F.</i>	
<i>Amor mundi</i> : entre <i>ipseidad</i> y <i>alteritas</i> en el descubrimiento de los escritos Aristotélicos y las reflexiones de la comunidad política en San Agustín durante el siglo XIII	133
<i>Silvia Contaldo</i>	
Ensino de Filosofia Medieval: de como equilibrar-se nos ombros dos gigantes	141
Los autores	147



Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

ISBN 978-987-86-3211-7

